



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO SOCIOECONOMICO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL

Christiane dos Santos Luciano

**Fundamentos históricos e teórico-metodológicos dos feminismos
de(s)coloniais:** contribuições ao debate feminista na América Latina e Caribe

Florianópolis

2023

Christiane dos Santos Luciano

**Fundamentos históricos e teórico-metodológicos dos feminismos
de(s)coloniais: contribuições ao debate feminista na América Latina e Caribe**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Serviço Social.

Orientador(a): Prof.(a) Maria Regina de Avila Moreira, Dr.(a)

Florianópolis

2023

Luciano, Christiane dos Santos

Fundamentos históricos e teórico-metodológicos dos feminismos de(s)coloniais : contribuições ao debate feminista na América Latina e Caribe / Christiane dos Santos Luciano ; orientadora, Maria Regina de Avila Moreira, 2023.

149 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro Socioeconômico, Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

1. Serviço Social. 2. Feminismos de(s)coloniais. 3. Formação em Serviço Social. 4. Identidade de gênero, orientação sexual, diversidade étnica e raça. 5. Relações de gênero, raça, etnia e classe social. I. Moreira, Maria Regina de Avila. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Serviço Social. III. Título.

Christiane dos Santos Luciano

Fundamentos históricos e teórico-metodológicos dos feminismos de(s)coloniais:
contribuições ao debate feminista na América Latina e Caribe

O presente trabalho em nível de Mestrado foi avaliado e aprovado, em 1º de agosto de 2023, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.(a) Mirella Farias Rocha, Dr.(a)
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof.(a) Cristiane Luiza Sabino dos Souza, Dr.(a)
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.(a) Beatriz Augusto de Paiva, Dr.(a)
Universidade Federal de Santa Catarina
Suplente

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Mestre em Serviço Social.

Insira neste espaço a
assinatura digital

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Insira neste espaço a
assinatura digital

Prof.(a) Maria Regina de Avila Moreira, Dr.(a)
Orientador(a)

Florianópolis, 2023.

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo contribuir para a compreensão dos fundamentos históricos e teórico-metodológicos dos feminismos de(s)coloniais latinoamericanos. Para contextualizar o giro decolonial na América Latina e Caribe, analisou-se a trajetória do Grupo Sul-Asiático de Estudos Subalternos, passando pelo Grupo Latinoamericano de Estudos Subalternos até chegar à criação do Projeto Modernidade/Colonialidade. Para demonstrar o encontro entre o feminismo latinoamericano e o giro de(s)colonial, estudou-se a trajetória de vida e a obra de três feministas: María Lugones, Yuderkys Espinosa Miñoso e Ochy Curiel. Através dos principais conceitos identificados, evidenciam-se as diferenças entre feminismo de(s)colonial, pós-colonial e interseccional, que por vezes são tomados como sinônimos na Academia e nos movimentos sociais. Discutem-se, ainda, as contribuições da perspectiva de(s)colonial ao debate feminista latinoamericano e seus limites e lacunas teóricas, em especial o embate com o marxismo. Por fim, são tecidas algumas considerações a respeito das implicações da adoção da perspectiva de(s)colonial pelo Serviço Social brasileiro.

Palavras-chave: Feminismo de(s)colonial; Serviço Social; América Latina e Caribe.

ABSTRACT

This work aims to contribute to the understanding of the historical and theoretical-methodological foundations of Latin American decolonial feminisms. In order to contextualize the decolonial turn in Latin America and the Caribbean, the trajectory of the South Asian Group of Subaltern Studies was analyzed, passing through the Latin American Group of Subaltern Studies until reaching the creation of the Modernity/Coloniality Project. To demonstrate the encounter between Latin American feminism and the decolonial turn, the life trajectory and work of three feminists was studied: María Lugones, Yuderlys Espinosa Miñoso and Ochy Curiel. Through the main concepts identified, the differences between decolonial, postcolonial and intersectional feminism are highlighted, which are sometimes taken as synonyms in academia and social movements. It also discusses the contributions of the decolonial perspective to the Latin American feminist debate and its limits and theoretical gaps, especially the clash with Marxism. Finally, some considerations are made regarding the implications of adopting a decolonial perspective by Brazilian Social Work.

Keywords: decolonial feminism; Social Work; Latin America and the Caribbean.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	7
2 A EMERGÊNCIA DA DE(S)COLONIALIDADE NA AMÉRICA LATINA E CARIBE: DOS MOVIMENTOS PÓS-COLONIAIS AO GIRO DE(S)COLONIAL.....	15
2.1 GRUPO SUL-ASIÁTICO DE ESTUDOS SUBALTERNOS.....	15
2.2 GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDOS SUBALTERNOS.....	26
2.3 O PROJETO MODERNIDADE/COLONIALIDADE.....	38
3 A TRAJETÓRIA DAS PIONEIRAS DO FEMINISMO DE(S)COLONIAL: NOVOS DESAFIOS PARA OS MOVIMENTOS FEMINISTAS LATINOAMERICANOS E CARIBENHOS.....	54
3.1 MARÍA LUGONES: DA COALIZÃO ENTRE MULHERES RACIALIZADAS NASCE A PROPOSTA FEMINISTA DE(S)COLONIAL.....	54
3.2 YUDERKYS ESPINOSA MIÑOSO: DOS FEMINISMOS AUTÔNOMOS AO GIRO DE(S)COLONIAL.....	70
3.3 OCHY CURIEL: A IMBRICAÇÃO ENTRE RAÇA, CLASSE, GÊNERO E SEXUALIDADE VISTA A PARTIR DA RADICALIDADE FEMINISTA.....	86
4 AS REPERCUSSÕES DA PROPOSTA DE(S)COLONIAL PARA A ARTICULAÇÃO DAS RELAÇÕES DE CLASSE, RAÇA, ETNIA, GÊNERO E SEXUALIDADE: REBATIMENTOS PARA O SERVIÇO SOCIAL.....	103
4.1 CONTRIBUIÇÕES DA PERSPECTIVA DE(S)COLONIAL AO DEBATE FEMINISTA.....	103
4.2 DESAFIOS PARA A INCORPORAÇÃO DA TEORIA DE(S)COLONIAL AO SERVIÇO SOCIAL BRASILEIRO.....	116
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	128
REFERÊNCIAS.....	135

1 INTRODUÇÃO

Diferentes perspectivas feministas são assimiladas pelo ambiente acadêmico e passam a compor as referências de pesquisas e trabalhos sem que necessariamente se conheça a fundo suas origens. Isso contribui para a indiferenciação de teorias e movimentos que são qualitativamente divergentes e até antagônicos. É o caso dos feminismos de(s)coloniais, muitas vezes entendidos como sinônimo de feminismos interseccionais ou pós-coloniais.

Por este motivo, a presente pesquisa tem por objetivo analisar os fundamentos históricos e teórico-metodológicos dos feminismos de(s)coloniais¹ latino-americanos que se apresentam como uma crítica às teorias e práticas políticas eurocêntricas e (neo)coloniais. Centraremos as análises nas elaborações de três representantes deste movimento na América Latina e Caribe: María Lugones, Yuderkys Espinosa Miñoso e Ochy Curiel.

Pretende-se, com este estudo, colaborar para o amadurecimento da forma como as determinações de gênero, sexualidade, raça, etnia e classe social são encaradas pelo Serviço Social Brasileiro. No âmbito da formação em Serviço Social, percebe-se uma lacuna no que diz respeito à discussão de temas como identidade de gênero, orientação sexual, diversidade étnica e raça e racismo.

Em trabalho anterior², analisamos a trajetória do GTP “Serviço Social, Relações de Opressão/Exploração de Gênero, Feminismos, Raça/Etnia e Sexualidades”, criado pela Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social no ano de 2010 (LUCIANO, 2019). Como fruto dos trabalhos do grupo, no ano de 2014, decidiu-se pela inclusão de pelo menos um componente curricular obrigatório nos currículos dos cursos de Serviço Social no Brasil que abordasse as temáticas de classe, gênero, etnia/raça, sexualidade e geração de maneira articulada.

Apesar dos esforços da ABEPSS, a pesquisa de Santos, Maria (2021) evidenciou a precariedade dos currículos no que diz respeito ao debate desses temas. As disciplinas que os abordam ainda não figuram como obrigatórias e não

1 Em que pese as diferentes terminologias presentes na literatura e no interior dos movimentos feministas (decolonial e descolonial), optamos por utilizar o termo combinado de(s)colonial baseando-nos em Ballestrin (2020). Na presente pesquisa, o foco não é discutir as diferenças que perpassam as terminologias, mas analisar as ideias que unem os/as autores/as e militantes que se identificam com a abordagem de(s)colonial.

2 Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Departamento de Serviço Social da Universidade Federal de Santa Catarina, no ano de 2019.

são oferecidas de maneira regular. Como consequência, seu conteúdo alcança apenas uma pequena parcela dos/as assistentes sociais em formação.

Tal ausência formativa se reflete diretamente no exercício profissional, uma vez que a realidade social se apresenta de maneira complexa e dinâmica aos/as assistentes sociais no cotidiano, o que requer a capacidade de levar em conta as determinações de gênero, sexualidade, raça, etnia e classe social nas situações em que intervêm.

O Conjunto CFESS/CRESS também tem realizado esforços de consolidação desses temas na formação e no exercício profissional de nossa categoria. Exemplo disso, foram as diversas ações produzidas pelo Conselho Federal de Serviço Social, dentre elas as campanhas “O amor fala todas as línguas: assistente social na luta contra o preconceito”³ e “Assistentes Sociais no Combate ao Racismo”⁴, o folder “Orientações para o atendimento de pessoas trans no Conjunto CFESS/CRESS”⁵ e o material “Nem rótulos, nem preconceito. Quero respeito”⁶.

Além disso, o Conselho Regional de Serviço Social (12ª Região) promoveu, em Florianópolis, nos dias 19 e 20 de outubro de 2022, um evento intitulado “II Ciclo de Debates Serviço Social e Direitos Humanos no Exercício Profissional: Combate aos Preconceitos”. As mesas temáticas tiveram foco nos temas de orientação sexual, identidade de gênero e diversidade sexual no primeiro dia. Já no segundo dia, debateram-se os subsídios para o debate sobre a questão racial e ações e formações antirracistas para o Serviço Social.

Como resultado desse evento, ocorreu o lançamento do Comitê de Assistentes Sociais no Combate ao Racismo⁷. Apesar dessas importantes iniciativas, o alcance dos assuntos relacionados à exploração/dominação de gênero, raça, etnia e sexualidade ainda é limitado àqueles/as que se interessam pela temática, tanto na formação quanto no exercício profissional, o que aponta para a necessidade de consolidação dessa área de estudos e pesquisas dentro da categoria.

3 Disponível em: <http://cfess.org.br/arquivos/CFESSMANIFESTA-OAMORFALATODASASLINGUAS.pdf>.

4 Maiores informações em: <http://servicosocialcontraracismo.com.br/>.

5 Disponível em: <http://www.cfess.org.br/arquivos/CFESS-NomeSocial-Folder30x25cm-Montado.pdf>.

6 Disponível em: http://www.cfess.org.br/arquivos/2018CartazCFESS_VisibilidadeTrans-Atualizado.pdf.

7 Para maiores informações sobre as ações do Comitê, consultar o site do CRESS 12ª Região: <https://cress-sc.org.br/enfrentamentoaoracismo/>.

Diferentes correntes teóricas vêm denunciando as lacunas do processo formativo da nossa categoria profissional. Como foco escolhido nesta pesquisa busca-se aprofundar a discussão sobre o feminismo de(s)colonial em razão da crescente visibilidade teórica e política que vem ganhando na profissão, bem como por sua intenção de ser uma crítica tanto sobre as perspectivas pós-estruturalistas e pós-modernas do feminismo quanto da abordagem marxista.

O interesse pelo tema surgiu a partir das problematizações acerca da especificidade das relações sociais em países de herança colonial como o Brasil e sobre os desafios postos para a luta política dos diferentes movimentos sociais nesse contexto. Tais reflexões foram despertadas já no processo de graduação em Serviço Social, a partir das experiências de militância política, com destaque para a trajetória dentro do projeto Faladeiras⁸. Nesses momentos coletivos foi possível elaborar questionamentos acerca da conjuntura política, econômica e social da América Latina e das tarefas históricas colocadas para os setores populares nesse território.

Outro espaço privilegiado para o desenvolvimento das reflexões que fundamentam esta pesquisa foram as disciplinas cursadas ao longo do mestrado no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Um dos elementos teóricos conflitantes identificados nesse processo diz respeito, justamente, ao lugar que ocupam as relações de gênero, raça, etnia e sexualidade no interior da luta de classes e nas expressões da questão social⁹.

Essa categoria teórica tem importância central para o Serviço Social brasileiro e se refere às diversas consequências práticas que a dominação/exploração capitalista tem para a vida dos sujeitos, a depender de sua inserção concreta na sociedade. Neste sentido, diferentes pesquisas têm mostrado que a pobreza, a desigualdade, a violência, a fome e o pauperismo são vividos especialmente pelos sujeitos vítimas¹⁰ da dominação/exploração capitalista-

8 Projeto de extensão feminista, fundado em 2017 e integrante do Núcleo de Estudos em Serviço Social e Organização Popular (NESSOP), vinculado ao Departamento de Serviço Social (DSS) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

9 A questão social é entendida pelos autores do Serviço Social vinculados à tradição marxista como uma contradição que só se torna uma realidade histórica nos marcos do modo de produção capitalista, por se tratar fundamentalmente da contradição entre capital e trabalho (NETTO, 2001). Longe de ser um consenso dentro da profissão, a categoria questão social tem sido questionada e repensada, inclusive por aqueles/as que se vinculam ao pensamento de(s)colonial.

10 Empregamos o termo "vítimas" de acordo com a definição elaborada por Saffioti (2004). Isso não significa dizer que sejam sujeitos passivos, mas demarcar que existe um pólo dominador/explorador e outro dominado/explorado. E não se trata apenas de burguesia x proletariado, já que essa relação se complexifica sobremaneira quando articulamos as dimensões de classe, raça, etnia,

patriarcal-racista em nosso país. Se diante da crise estrutural do capital (MÉSZÁROS, 1998) as condições de vida das classes trabalhadoras pioram em marcha acelerada, a pauperização é especialmente sentida pelas mulheres, pessoas negras, indígenas e LGBTQIAPN+ dessa mesma classe.

A título de exemplo, observou-se que durante a pandemia do novo coronavírus¹¹, as contradições existentes na sociedade capitalista se intensificaram. Segundo dados divulgados no Anuário Brasileiro de Segurança Pública (FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2020), o número de feminicídios no Brasil teve um aumento de 1,9% no primeiro semestre de 2020, em relação ao ano anterior, enquanto as chamadas policiais relacionadas a situações de violência doméstica cresceram 3,8%.

No período referido aumentaram também em 6% as mortes provocadas por intervenções policiais. Quando se analisam os dados de violência contra policiais segundo recorte racial, o Anuário indica que enquanto a maioria de trabalhadores são brancos, as mortes de policiais vítimas de Crimes Violentos Letais Intencionais foram quase duas vezes maiores entre os negros (FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2020).

Outro dado alarmante de violência diz respeito ao assassinato de pessoas travestis e transexuais, tendo sido registradas 175 mortes em 2020, de acordo com dados divulgados pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais (BENEVIDES; NOGUEIRA, 2020). Segundo a mesma organização, as pessoas trans são excluídas do ambiente escolar e familiar, o que as coloca em uma posição de ter o trabalho sexual como única alternativa de sobrevivência, já que 72% das travestis e mulheres transexuais não completaram o ensino médio e 56% o ensino fundamental, enquanto apenas 0,02% estão nas Universidades.

A população LGBTQIAPN+ historicamente ocupa os piores postos de trabalho e está mais vulnerável a todos os tipos de violência. Enquanto isso, dados levantados pela plataforma *PornHub* indicam que o Brasil é o segundo país que mais pesquisa pornografia trans (PORNHUB INSIGHTS, 2017), o que indica que travestis e mulheres transexuais são alvo tanto da hipersexualização e dos fetiches machistas, quanto da violência e ódio explícitos pelo fato de desafiar os padrões cis-heteronormativos.

gênero e sexualidade.

11 A pandemia do novo coronavírus atingiu o Brasil no ano de 2020 e no momento de elaboração deste texto já soma mais de 700 mil mortos/as.

Os dados acima citados nos permitem concluir que o peso das determinações de raça, etnia, gênero e sexualidade no interior da desigualdade social que se aprofunda em tempos de pauperização é inegável, assim como o destaque que ganham essas pautas nos debates políticos contemporâneos. Se o capitalismo hoje pinta um rosto da miséria, da exploração, da violência e da dominação, esse rosto é feminino, trans, negro/a, LGBTQIAPN+, indígena, quilombola e fundamentalmente trabalhador/a.

Em que pesem as evidências, a constatação de que a realidade social é historicamente construída a partir da articulação entre gênero, sexualidade, raça, etnia e classe social ainda não é consenso no interior do Serviço Social. Os/as assistentes sociais, pesquisadores, docentes e militantes que vêm denunciando as lacunas desses temas no processo formativo em nossa categoria profissional assumem diferentes perspectivas teóricas. Dentre elas podemos destacar a interseccionalidade (AKOTIRENE, 2018; SANTOS, Maria, 2021), a consubstancialidade/coextensividade (CISNE, 2014; BARROSO, 2018) e o feminismo de(s)colonial (CURIEL, 2020).

O debate entre interseccionalidade e consubstancialidade/coextensividade já ocupa a profissão há mais de uma década. Em Trabalho de Conclusão de Curso, analisaram-se brevemente as repercussões dessa trajetória na profissão (LUCIANO, 2019). Mais recentemente, entretanto, tem crescido o número de autores/as vinculados à perspectiva de(s)colonial, o que torna relevante esta pesquisa, uma vez que dá continuidade ao debate feito na graduação e pretende atualizar as discussões à luz das pesquisas mais recentes.

Considera-se que as divergências teóricas e políticas sejam salutares para a profissão, uma vez que um dos princípios fundamentais estabelecidos no Código de Ética Profissional dos(as) assistentes sociais (CFESS, 2012), consiste na garantia do pluralismo e é a partir dele que se gesta uma diversidade de concepções distintas que se reflete especialmente na análise das relações entre gênero, sexualidade, raça, etnia e classe social. A única forma de qualificar a formação e o exercício profissional do Serviço Social é repensar constantemente os referenciais teóricos que nos orientam. O debate de ideias, quando democrático, enriquece a capacidade dos/as assistentes sociais de compreender a realidade sobre a qual atuam.

Reivindicar o direito ao pluralismo, entretanto, não significa deixar de demarcar um posicionamento explícito acerca de temas concernentes à profissão.

Assim, a perspectiva assumida nessa pesquisa se vincula à transformação radical das relações patriarcais-racistas-capitalistas, outro princípio estabelecido pelo Código de Ética Profissional (CFESS, 2012). Para tanto, pressupõe-se o profundo e constante conhecimento da realidade social, entendendo que a teoria não é apenas um instrumento de interpretação do mundo, mas elemento de sua transformação (MARX; ENGELS, 2007).

Sem pretensões de esgotar o debate, visa-se discutir os conceitos de(s)coloniais e contribuir para o direcionamento de uma atuação profissional em consonância com os princípios estabelecidos no Projeto Ético-Político da profissão, já que o debate de ideias apresenta repercussões também na práxis profissional. Nessa direção, a categoria práxis torna-se fundamental, entendida como a relação dialética entre teoria e prática ou entre ser e pensamento (KONDER, 2018; VÁZQUEZ, 2003). Entende-se, assim, que todo debate teórico carrega posicionamentos políticos e tem implicações práticas, independente da consciência que se tenha delas.

A práxis histórico-concreta humana deve ser compreendida de maneira social e não meramente individual. Não se pode analisar as posições teóricas de determinado/a autor/a em si mesmas, sem articulação com o momento histórico em que viveu. É a partir da unidade entre a atividade teórica e prática de determinado grupo social que se pode avaliar as formas pelas quais conhece o mundo, as explicações teóricas que dá aos fenômenos, bem como as projeções e propostas de ação que elabora para transformar a realidade.

A práxis se torna, assim, fundamento do conhecimento e critério de sua verdade, já que as posições teóricas não podem existir como mera contemplação do mundo ou como mera atividade espiritual, à margem da práxis. Desta forma, propõe-se analisar o feminismo de(s)colonial latinoamericano relacionando seu referencial teórico-metodológico com a conjuntura histórica de sua emergência e com o legado dos movimentos sociais nos quais se apoia.

O processo de construção metodológica da pesquisa passou por vários ajustes até chegar ao atual formato. Inicialmente havia a proposta de realizar uma pesquisa de campo, entrevistando diretamente alguns dos coletivos feministas latinoamericanos e caribenhos que reivindicam a perspectiva de(s)colonial. Com a pandemia do novo coronavírus atingindo o Brasil em março de 2020, não havia certeza se seria possível aplicar tal metodologia. Ainda assim foi realizado contato

com o *Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista* (GLEFAS) e com a professora Catherine Walsh, da Universidade Andina Simón Bolívar, sem sucesso.

Também foi contatada a professora emérita da Universidade de Brasília, Rita Laura Segato, que informou não ter disponibilidade de tempo e condições de saúde para participar da pesquisa. Diante das dificuldades impostas pelo isolamento social decorrente da pandemia e das incertezas sobre o tempo em que permaneceríamos no formato de ensino remoto, adotou-se a metodologia de pesquisa bibliográfica, por ser a única viável no momento.

A banca de qualificação, ocorrida em novembro de 2021 apresentou considerações teóricas e metodológicas que foram incorporadas ao processo de pesquisa. A primeira delas diz respeito à categoria práxis como norteadora para a análise dos fundamentos do feminismo de(s)colonial. Foi indicada pela banca a elaboração de Adolfo Sánchez Vázquez sobre o marxismo como filosofia da práxis, uma das principais referências utilizadas nesta pesquisa para a compreensão da articulação entre teoria e prática.

Na mesma direção, apontou-se a necessidade de abordar a emergência do feminismo de(s)colonial em estreita vinculação com o contexto histórico que serviu de terreno para o florescimento de suas ideias e propostas. Daí decorreu a apresentação do primeiro e segundo capítulos desta dissertação em que apresentamos uma síntese histórica do Projeto Modernidade/Colonialidade (G-M/C) e da trajetória das principais feministas de(s)coloniais latinoamericanas. Por fim, a banca ainda indicou a necessidade de aprofundar as ideias de Ochy Curiel, motivo pelo qual ela foi escolhida como uma das três autoras estudadas no segundo capítulo.

Assim, o primeiro capítulo deste texto trata da emergência do pensamento de(s)colonial desde o surgimento do Grupo Sul-Asiático de Estudos Subalternos até a criação do Projeto Modernidade/Colonialidade. No segundo capítulo, introduzimos a trajetória de vida e obra das pioneiras desse feminismo através de três de suas principais autoras: María Lugones, Yuderkys Espinosa Miñoso e Ochy Curiel. Por fim, no terceiro capítulo, retomamos as contribuições da perspectiva de(s)colonial para o feminismo latinoamericano e para o Serviço Social brasileiro, bem como discutimos alguns de seus limites e contradições.

Com este trabalho pretende-se contribuir para a atualização dos debates acerca das relações de gênero, sexualidade, raça, etnia e classe social no Serviço Social brasileiro, contribuindo para que se aprofundem os conhecimentos sobre os fundamentos de todas as correntes teórico-políticas que atualmente disputam a hegemonia na profissão. Visamos também fornecer subsídios que sirvam de referência para pesquisas futuras que abordem as temáticas aqui apresentadas.

2 A EMERGÊNCIA DA DE(S)COLONIALIDADE NA AMÉRICA LATINA E CARIBE: DOS MOVIMENTOS PÓS-COLONIAIS AO GIRO DE(S)COLONIAL

A emergência do Projeto Modernidade/Colonialidade, nos anos 1990, está diretamente relacionada ao movimento pós-colonial, ainda que se distancie e se diferencie de seus pressupostos teórico-políticos com o passar do tempo. Por esse motivo, escolhemos iniciar o resgate cronológico do chamado giro decolonial a partir do pós-colonialismo. Essa estratégia metodológica permitirá evidenciar as diferenças que existem entre as duas correntes de pensamento que muitas vezes são erroneamente tratadas como iguais no âmbito da academia e dos movimentos sociais.

2.1 GRUPO SUL-ASIÁTICO DE ESTUDOS SUBALTERNOS

O pós-colonialismo não é um campo homogêneo e suscita diferentes análises e interpretações no âmbito acadêmico. Sua cronologia também é contada através de diferentes perspectivas. Segundo Aguiar (2017), Curiel (2020) e Grosfoguel (2006), o movimento tem seu início histórico demarcado a partir dos processos de descolonização dos países africanos e asiáticos na segunda metade do século XX. Naquele período, a Índia obteve sua independência em 1947, o Egito em 1952, o Congo em 1960, a Uganda em 1962, o Kenya em 1963 e assim por diante. Já os estudos pós-coloniais como elaboração teórica ganham corpo a partir da década de 1980, na Inglaterra e nos Estados Unidos, tendo a obra *Orientalismo* (1978) de Edward Said¹² como importante referência.

Cabe lembrar que o movimento pós-colonial abrange os diversos continentes colonizados pela Europa. Assim, dentre os intelectuais e ativistas pós-coloniais estão também Aimé Césaire¹³ e Frantz Fanon¹⁴ representando o Caribe e Kwame Nkrumah¹⁵ e Albert Memmi¹⁶ representando o continente africano. Neste

12 Professor, crítico literário e ativista palestino-estadunidense. Lecionou nas universidades de Columbia, Harvard, Johns Hopkins e Yale. Sua obra trata principalmente da forma como o Ocidente vê o mundo oriental, especialmente os povos árabes, como bárbaros.

13 Poeta, dramaturgo, ensaísta e político martinicano, um dos ideólogos da Negritude.

14 Psiquiatra e filósofo marxista martinicano. Teve ampla participação em movimentos de libertação nacional, participando da Frente de Libertação Nacional da Argélia.

15 Primeiro ministro e presidente de Gana, ganhador do Prêmio Lênin da Paz em 1962.

16 Escritor e ensaísta tunisiano. Uma de suas obras mais famosas, que foi traduzida para o português, é *Retrato do Colonizado Precedido pelo Retrato do Colonizador*, de 1957.

trabalho, nosso objetivo não é cobrir toda a complexidade do pós-colonialismo, por isso o foco será dado ao Grupo Sul-Asiático de Estudos Subalternos e aos/às autores/as nele envolvidos, uma vez que têm relação direta com o Projeto Modernidade/Colonialidade, conforme demonstraremos ao longo deste capítulo.

No final da década de 1970, um grupo de intelectuais sul-asiáticos residentes no Reino Unido e concentrados na Universidade de Sussex se reuniram para realizar discussões e produções acadêmicas que mais tarde se consolidariam como o campo de Estudos Subalternos. Esse agrupamento foi nomeado Grupo Sul-Asiático de Estudos Subalternos. Um dos produtos do grupo foi a criação de *Subaltern Studies*¹⁷ (Estudos Subalternos), uma publicação periódica que reunia artigos de diferentes autores/as e versava sobre temas como história e sociedade sul-asiática; comunidade, gênero e violência; muçulmanos, intocáveis e a fabricação da História¹⁸.

Os volumes 1 a 10 do periódico foram editados pelo historiador indiano Ranajit Guha¹⁹ que também assinou sua declaração de fundação. O grupo foi dissolvido em 2008, após 12 volumes do periódico terem sido publicados, doando seus lucros para o Centro de Estudos de Sociedades em Desenvolvimento, na cidade de Deli (CHAKRABARTY, 2015), tendo se consolidado como um marco de referência para a tradição pós-colonial.

No texto *On Some Aspects of the Historiography of Colonial India*²⁰, Guha explica sua opção pelo uso do termo subalterno como um sinônimo de povo, referindo-se aos grupos sociais e elementos que “representam a diferença demográfica entre a população total da Índia e aqueles descritos como elite” (GUHA, 1982, p.44, tradução nossa). Para o autor, as elites consistem nos grupos dominantes, sejam eles estrangeiros ou nativos, ou seja, as classes subalternas são compostas de todas as categorias sociais excetuando-se os grupos dominantes econômica e politicamente.

17 Contribuíram para *Subaltern Studies* desde o início do projeto os seguintes intelectuais: Ranajit Guha, David Hardiman, David Arnold, Shahid Amin, Gyan Pandey, Partha Chatterjee, Gautam Bhadra e Dipesh Chakrabarty. Outros se juntaram ao grupo mais tarde: Sumit Sarkar, Gayatri Spivak, Gyan Prakash, Susie Tharu, Shail Mayaram, Ajay Skaria e M.S.S. Pandian.

18 Os sumários das edições da *Subaltern Studies* podem ser encontrados em inglês neste endereço: <https://asianstudies.github.io/area-studies/subaltern/ssh.htm>.

19 Nascido em 1923, migrou para o Reino Unido em 1959 para estudar na Universidade de Manchester e de 1960 a 1980 lecionou na Universidade de Sussex e então se mudou para a Austrália, onde trabalhou na Universidade Nacional até se aposentar em 1988. Guha foi membro do Partido Comunista da Índia e sempre teve amplo envolvimento político em seu país natal.

20 Alguns aspectos sobre a historiografia da Índia colonial, tradução nossa.

Dipesh Chakrabarty²¹, um dos membros originais do *Subaltern Studies* publicou, em 2015, sua avaliação sobre a trajetória do projeto destacando os equívocos que foram acontecendo ao longo do processo, bem como as grandes contribuições que o campo de Estudos Subalternos ofereceu às ciências sociais. Chakrabarty (2015) contextualiza o momento de efervescência política e dos movimentos sociais na segunda metade do século XX, mais especificamente o final da década de 1960 e início de 1970.

Naquele período, o movimento estudantil se organizava em todo o mundo, emergia o movimento dos direitos civis e pelo reconhecimento dos povos indígenas, estavam em curso a revolução socialista na China e a Guerra do Vietnã e as feministas elaboravam críticas às epistemologias ocidentais e ao apagamento histórico que promoviam. Ao mesmo tempo, os países ocidentais enfrentavam problemas demográficos e abriam suas fronteiras para imigrações em larga escala de pessoas provenientes de suas antigas colônias. O clima político e teórico daquele momento estava fortemente marcado pelas discussões em torno do multiculturalismo e do reconhecimento da diversidade cultural.

Sobre os autores que influenciaram teórica e politicamente o projeto *Subaltern Studies*, Chakrabarty (2015) avalia que Gramsci²² continua sendo um pensador respeitado em diversos âmbitos, embora não ocupe o mesmo status de Deleuze²³, Badiou²⁴ ou Agamben²⁵. A respeito de Mao Tsé-Tung²⁶, reconhece que o revolucionário tem enfrentado um declínio tanto a nível global quanto dentro do seu próprio país. Chakrabarty (2015) indaga se a visão de revolução sob a qual se sustentava o projeto está obsoleta. Mencionando uma discordância que teve com Partha Chatterjee²⁷, outro membro original do *Subaltern Studies*, afirma que o modelo de insurgência camponesa que defendiam era válido para o período colonial, mas não se aplica mais ao nível de desenvolvimento industrial e urbano que a Índia moderna alcançou.

Chakrabarty (2015) destaca a influência que teve o estruturalismo francês para o *Subaltern Studies*. Inclusive, esse é um ponto de crítica dos pensadores

21 Historiador indiano, professor no Departamento de História da Universidade de Chicago.

22 Filósofo, historiador, político, jornalista, crítico literário e linguista marxista italiano. Foi um dos líderes do Partido Comunista Italiano.

23 Filósofo francês.

24 Filósofo, dramaturgo e novelista marroquino.

25 Filósofo italiano.

26 Político, teórico, revolucionário e líder comunista chinês.

27 Antropólogo e cientista político indiano. Professor de estudos sul-asiáticos na Universidade de Columbia.

de(s)coloniais ao pós-colonialismo. Segundo Chakrabarty (2015), um dos aspectos em que se aplicou a teoria estruturalista ao campo dos Estudos Subalternos foi o da análise da permanência de elementos antigos nas culturas modernas, já que ela permitiria explicar como certas práticas culturais podiam continuar a existir muito depois de suas origens históricas terem desaparecido. O autor dá exemplos indianos, mas afirma que esse fenômeno não é restrito a países subdesenvolvidos. Outra marca importante do projeto foi o objetivo de valorizar os subalternos como sujeitos de sua própria história:

Subaltern Studies começou como projeto emancipatório. [...] O interesse geral sobre a vida e a política das classes subalternas que o *Subaltern Studies* alimentou veio para ficar, independentemente se concordamos com certos autores e suas contribuições para o campo. Esse talvez seja justamente o maior legado de *Subaltern Studies* (CHAKRABARTY, 2015, p.17-18, tradução nossa).

Uma das autoras que contribuiu ativamente para o projeto *Subaltern Studies* a partir da metade dos anos 1980 foi Gayatri Spivak²⁸, cuja obra, mais tarde, exerceria forte influência sobre o feminismo de(s)colonial latinoamericano (CURIEL, 2020). Spivak escreveu o texto *Subaltern Studies: Deconstructing Historiography*²⁹ para o volume 4 do periódico. No volume 5, publicou *A Literary Representation of the Subaltern: Mahasweta Devi's 'Stanadayini'*³⁰ e traduziu a história *'Breast-Giver'*³¹, escrita por Mahasweta Devi. Por fim, para o volume 11 submeteu o texto *An Afterword on the New Subaltern*³².

De acordo com Chakrabarty (2015) uma das críticas que Spivak fez ao grupo foi o de que o sujeito de destaque de *Subaltern Studies* era excessivamente masculino. Além disso, como uma importante estudiosa e tradutora da obra de Jacques Derrida, pontuou que o conhecimento do grupo acerca do pós-estruturalismo era limitado, pois se resumia apenas à obra de Michel Foucault. Chakrabarty (2015) também destaca o texto "Pode o subalterno falar?" (2010), de Spivak, como importante contribuição para as discussões do grupo, na medida em

28 Spivak é uma teórica indiana, mais conhecida por seu famoso texto "Pode o subalterno falar?", além de ter sido uma importante tradutora da obra de Jacques Derrida e de Mahasweta Devi. É professora da Universidade de Columbia.

29 Estudos Subalternos: desconstruindo a historiografia, tradução nossa.

30 Uma representação literária do subalterno: 'Stanadayini', de Mahasweta Devi, tradução nossa.

31 Breast-Giver foi a tradução para o inglês que Spivak deu à história 'Stanadayini', escrita originalmente em bengali, idioma oficial de Bangladesh. Em português significa algo como ama de leite, mas o significado completo do termo só pode ser obtido através da leitura da história, uma vez que a obra ainda não possui tradução para o português.

32 Posfácio sobre o novo subalterno, tradução nossa.

que questiona através de que voz os subalternos falam, já que ter voz não é garantia de presença ou participação ativa em um processo político.

Spivak (2010) problematiza a divisão internacional do trabalho que se reflete na divisão intelectual e manual e na pretensão dos teóricos ocidentais de representarem os sujeitos do Terceiro Mundo, como se fossem seus porta-vozes, falando em nome deles e difundindo sua realidade de vida. Para a autora, não basta reconhecer e registrar as experiências concretas dos grupos sociais historicamente oprimidos se os/as intelectuais que produzem esse conhecimento não problematizam seu próprio papel histórico. A autora critica as “listas produzidas pelos intelectuais de esquerda nas quais nomeiam subalternos politicamente perspicazes e capazes de autoconhecimento. Ao representá-los, [...] representam a si mesmos como sendo transparentes” (SPIVAK, 2010, p.33).

Essa dinâmica contribui para o entendimento do sujeito colonial como o Outro a partir da definição de sujeito universal como sendo o europeu, processo denominado pela autora de violência epistêmica (SPIVAK, 2010). Como exemplo, Spivak cita a ingerência do colonialismo britânico na codificação da lei hindu, sempre lembrando que o caso da Índia pode não representar a realidade das demais nações colonizadas. A pergunta “pode o subalterno falar?” é feita pela autora nos seguintes termos:

De acordo com Foucault e Deleuze (falando a partir do Primeiro Mundo, sob a padronização e regulamentação do capital socializado, embora não pareçam reconhecer isso), os oprimidos, se tiverem a oportunidade (o problema da representação não pode ser ignorado aqui), e por meio da solidariedade através de uma política de alianças (uma temática marxista em funcionamento neste caso), podem falar e conhecer suas condições. Devemos agora confrontar a seguinte questão: no outro lado da divisão internacional do trabalho do capital socializado, dentro e fora do circuito da violência epistêmica da lei e educação imperialistas, complementando um texto econômico anterior, pode o subalterno falar? (SPIVAK, 2010, p.54).

Spivak menciona a importância do trabalho de Guha e dos demais integrantes do Grupo Sul-Asiático de Estudos Subalternos, na medida em que se propõem a revisar a historiografia indiana a partir de um ângulo crítico à forma com que os conhecimentos foram produzidos pelos intelectuais europeus. Afirma que “deve-se [...] insistir que o sujeito subalterno colonizado é irremediavelmente heterogêneo” (SPIVAK, 2010, p.57). Apesar disso, Spivak não deixa de realizar críticas ao grupo.

Em “Pode o subalterno falar?”, Spivak (2010) dialoga com três principais perspectivas teóricas: o marxismo ortodoxo, o pós-estruturalismo francês, especialmente Foucault e Deleuze e os Estudos Subalternos indianos. Um dos elementos comuns aos três, segundo a autora, é o essencialismo de pressupor que exista uma forma pura de consciência subalterna a ser descoberta e traduzida pelos pesquisadores. Isso gera problemas epistemológicos para quem se propõe a revisar a historiografia colonial. Um deles diz respeito ao lugar do gênero nessa interpretação:

No contexto do itinerário obliterado do sujeito subalterno, o caminho da diferença sexual é duplamente obliterado. [...] Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade (SPIVAK, 2010, p.67).

Nessa passagem, Spivak (2010) explicita suas críticas aos feminismos hegemônicos que pretendem falar por todas as mulheres. A autora menciona a divisão internacional do trabalho, decorrente do processo de colonização e consolidação do capitalismo mundial. Essa divisão determina que exista centro e periferia e que nos países centrais, as mulheres do Terceiro Mundo não tenham voz para falar de sua própria realidade. Assim, “a mulher se encontra duplamente na obscuridade” (SPIVAK, 2010, p. 70), tanto porque seu grupo social não tem voz no discurso colonial quanto porque sua própria condição de gênero é obliterada por uma suposta opressão feminina universal.

As problematizações que faz Spivak sobre o lugar do gênero na historiografia colonial de fato configuram uma proposta epistemológica feminista. Talvez por esse motivo ela seja frequentemente associada ao feminismo pós-colonial. Apesar disso, afirma contundentemente que, desde 1999, vem demarcando seu afastamento dos estudos pós-coloniais quando publicou *A Critique of Postcolonial Reason*³³ e que até os dias de hoje permanece separada dessa perspectiva: “mas ‘separação’ é, com certeza, uma relação; e existem diferentes tipos de separação. Talvez essa relação se constitua através do fato de que, no meu país de origem, a herança do pós-colonial é dúbia” (SPIVAK, 2021, p.19, tradução nossa). Apesar de afirmar que o exemplo da Índia não pode ser generalizado para toda experiência pós-colonial, é a partir dele que situa e localiza suas críticas.

Spivak (2021) cita Marx e Engels para afirmar que libertação nacional não é o mesmo que revolução, o que quer dizer que o processo de independência indiano

33 Crítica da Razão Pós-colonial, tradução nossa.

simplesmente modificou a máquina estatal para os objetivos pós-coloniais, propondo uma nova constituição, mas suprimindo as reformas de base, como a reforma agrária. A autora afirma ainda que “com a simultaneidade trazida pela globalização, as estruturas pré-coloniais de poder e corrupção estão retornando e começando a habitar o regime político” (SPIVAK, 2021, p.23, tradução nossa).

A definição que Spivak (2021) dá para o termo subalterno retoma a concepção de Gramsci de grupos sociais que foram marginalizados ao longo da história. A autora, entretanto, utiliza o termo “novos subalternos” (SPIVAK, 2021, p.26, tradução nossa) para se referir ao fenômeno constituído por imigrantes ilegais espalhados pelo mundo e cita algumas famosas zonas de conflito migratório, dentre elas a fronteira entre o México e os Estados Unidos, entre Israel e Palestina e entre Assão (região da Índia) e Bangladesh. Chakrabarty (2015) também utiliza o mesmo termo para se referir aos migrantes, pessoas que buscam asilo, trabalhadores ilegais e refugiados.

De acordo com a análise de Spivak, a herança da pós-colonialidade leva à exportação global de trabalho e à migração. Além disso, pouco se modificam as estruturas de poder e quem efetivamente as controla: “as classes subalternas não podem se utilizar do Estado apesar do fato de que em uma democracia, o povo supostamente controla o Estado” (SPIVAK, 2021, p.26, tradução nossa). Com efeito, para Spivak (2021), o problema do pós-colonialismo é o foco que deu à constituição do estado-nação como modelo universal de organização geopolítica. Propõe a substituição da herança pós-colonial pelo pensamento-arquipélago, inspirada pelo pensador Édouard Glissant³⁴:

O pós-colonialismo estava focado no estado-nação. Para suplementar a globalização, nós precisamos do pensamento-arquipélago. Édouard Glissant, o pensador da criouldade disse: “A tradução é, portanto, uma das formas mais importantes nesse novo pensamento-arquipélago” (1996, 27). Nós devemos deslocar a herança da pós-colonialidade para o pensamento-ilha.

[...]

Se nós desenvolvermos consciência-ilha, soubermos que o globo é um aglomerado de ilhas num oceano de rastros e lidarmos com a heterogeneidade do mundo-oceano com paciência, coletivamente, e pouco a pouco ao invés de uma vez só, talvez seja a única forma de descobrir porquê aquela terra, aquele amontoado, flutuando no mundo-oceano é um mapa de relevo tão irregular. A pós-colonialidade celebra uma libertação nacional baseada num nacionalismo orientalista, conforme certa vez argumentei. A criouldade como história celebra o pensamento-arquipélago.

Pensar na criouldade como história, então, ao invés da nação limitada sob um continente limitado que foi o colonialismo e sua herança.

Uma tarefa difícil, para salvar um mundo (SPIVAK, 2021, p.27, tradução nossa).

34 Escritor, poeta, romancista, teatrólogo e ensaísta martinicano.

Para além dos Estudos Subalternos, outro campo teórico que viria a contribuir para a formação do pensamento pós-colonial eram os Estudos Culturais britânicos. Segundo Escosteguy ([20??]), o *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) é a primeira iniciativa organizada que dá corpo a essa área interdisciplinar. Embora haja discrepâncias entre as informações encontradas acerca de sua fundação, a maioria das fontes apontam para o ano de 1964 e citam Richard Hoggart³⁵ (seu primeiro diretor), Raymond Williams³⁶, E. P. Thompson³⁷ e Stuart Hall³⁸ (que dirigiu o centro de 1968 a 1979) como responsáveis pela iniciativa (ESCOSTEGUY, [20??]; GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDOS SUBALTERNOS, 1993). O centro surgiu ligado ao Departamento de Inglês da Universidade de Birmingham e se ocupava das relações culturais na sociedade contemporânea, entendendo-as como manifestações materiais e simbólicas.

Uma das marcas dos Estudos Culturais diz respeito a sua articulação com o marxismo, principalmente a partir das contribuições de Thompson, que estudou as condições de vida das classes trabalhadoras britânicas e contribuiu para ampliar a compreensão sobre a cultura no campo marxista para além da simples manifestação mecânica das estruturas econômicas. Assim, tornou-se possível a extensão do significado de cultura e seu deslocamento dos artefatos e objetos para as formas de vida e interações humanas, reconhecendo-se a agência humana. Essas problematizações permitiram uma reflexão crítica no campo das Ciências Sociais que não mais considerava a existência de culturas inferiores e superiores, substituindo essas noções pela pluralidade e pelo multiculturalismo (ESCOSTEGUY, [20??]).

Na década de 1970, as produções do centro se voltam para a análise dos meios de comunicação de massa como aparelhos ideológicos do Estado, além da constituição das identidades coletivas. Nesse período, a influência do feminismo alcança o campo dos Estudos Culturais, promovendo rupturas teóricas decisivas e influenciando a elaboração de temas como a dimensão política do âmbito privado das relações sociais, a expansão da categoria poder e a consideração das dimensões de gênero e sexualidade como determinantes das relações sociais a nível macro e microssocial. A influência do feminismo no interior do CCCS,

35 Acadêmico inglês, estudioso de sociologia, literatura inglesa e cultura popular britânica.

36 Acadêmico, sociólogo, teórico da comunicação e da cultura, crítico de arte, contista e novelista galês.

37 Historiador marxista inglês.

38 Teórico cultural e sociólogo britânico-jamaicano.

especialmente através do *Women's Studies Group* resultou na publicação *Women Take Issue*³⁹, em 1978, direcionada à discussão da condição de subordinação das mulheres na Inglaterra (ESCOSTEGUY, [20??]).

Avaliando o pós-colonialismo de forma ampla, para além das experiências específicas do *Subaltern Studies* e do *Centre for Contemporary Cultural Studies*, Hall (2003) em seu texto "Quando foi o pós-colonial? Pensando nos limites" cita as críticas de diversos/as autores às ambiguidades e erros conceituais associados ao termo pós-colonial. Ella Shohat⁴⁰, por exemplo, afirma que "o pós-colonial é politicamente ambivalente porque obscurece as distinções nítidas entre colonizadores e colonizados", além de fundir "histórias, temporalidades e formações raciais distintas em uma mesma categoria universalizante" (SHOHAT *apud* HALL, 2003, p.102).

Anne McClintock⁴¹ é outra estudiosa do pós-colonialismo que o critica por ter a pretensão de defender a ideia de que o colonialismo e seus efeitos foram superados. Já Arif Dirlik⁴² afirma que o pós-colonial menospreza a estruturação capitalista do mundo moderno e que por estar ancorado em teorias pós-estruturalistas fundamenta sua noção de identidade em uma concepção discursiva, repudiando a estrutura e a totalidade (HALL, 2003). O próprio Hall considera as críticas desses autores um tanto quanto reducionistas, como se buscassem um caminho binário para definir o certo e errado, como se os posicionamentos políticos fossem simples e livres de contradições e ambiguidades:

Afinal, não estamos todos, de formas distintas e através de espaços conceituais diferentes (os quais o pós-colonial definitivamente é um), buscando desesperadamente compreender o que significa fazer uma escolha política ética e se posicionar em um campo político necessariamente aberto e contingente? Ou entender que tipo de política resulta disso? (HALL, 2003, p.104-105).

Apesar de discordar em linhas gerais de Shohat, McClintock e Dirlik, Hall (2003, p.106) reconhece que "certo descuido e homogeneização têm ocorrido, devido à popularidade crescente do termo, seu uso extenso, o que às vezes tem gerado sua aplicação inapropriada". Nesse sentido, considera que "há sérias

39 Mulheres Discordam, tradução nossa.

40 Escritora e ativista israelita de origem iraquiana, professora da Universidade da Cidade de Nova Iorque.

41 Escritora, feminista e acadêmica zimbabuense-sul-africana, professora da Universidade de Princeton.

42 Historiador turco-americano, pesquisador da história e política da China moderna.

distinções a serem feitas, as quais têm sido negligenciadas, o que tem causado um enfraquecimento do valor conceitual do termo". A esse respeito o autor questiona:

A Grã-Bretanha é "pós-colonial" no mesmo sentido em que são os Estados Unidos? É conveniente considerar os Estados Unidos uma nação "pós-colonial"? Deveria o termo ser aplicado igualmente à Austrália, um país de colonização branca, e à Índia? A Grã-Bretanha e o Canadá, a Nigéria e a Jamaica seriam todos "igualmente pós-coloniais", tal como Shohat questiona em seu artigo? Os argelinos que vivem em seu país e os que vivem na França, os franceses e os colonos *pied-noir*, seriam todos eles "pós-coloniais"? A América Latina seria "pós-colonial", ainda que suas lutas de independência tenham ocorrido no início do século dezenove — portanto bem antes da recente fase de "descolonização" a qual o termo se refere mais evidentemente — e tenham sido lideradas pelos descendentes dos colonizadores espanhóis que haviam colonizado os "povos nativos"? Em seu artigo Shohat explora com eficácia essa deficiência, ficando claro que, à luz da crítica "pós-colonial", aqueles que utilizam o conceito devem atentar mais para as suas discriminações e especificidades e/ou estabelecer com mais clareza em qual nível de abstração o termo está sendo aplicado e como isso evita uma "universalização" espúria (HALL, 2003, p.106).

Porém, o fato de que as nações não sejam pós-coloniais e um mesmo sentido não significa, para Hall (2003), que não sejam de maneira alguma pós-coloniais. Para o autor, há traços em comum que permitem caracterizar os países pós-coloniais, tais como as relações que estabelecem com o centro imperial, embora os tipos de colonização e independência pelos quais passaram sejam distintos. Da mesma forma, as guerras imperialistas promovidas pelos Estados Unidos só podem ser compreendidas quando se leva em conta seu passado colonial.

Ainda sobre esse tema, Hall (2003) afirma que certas classificações propostas pelos críticos do pós-colonialismo não necessariamente contribuiriam para esclarecer o uso do termo. O autor considera um erro não reconhecer, por exemplo, as colônias brancas como pós-coloniais e restringir o termo exclusivamente às sociedades colonizadas não-ocidentais. Segundo a mesma linha de pensamento, não faria sentido atribuir o status de pós-colonial apenas às colônias da periferia e não utilizá-lo para as sociedades colonizadoras da metrópole. Sobre a verdadeira função do conceito de pós-colonialismo, afirma Hall (2003, p.107):

O que o conceito pode nos ajudar a fazer é descrever ou caracterizar a mudança nas relações globais, que marca a transição (necessariamente irregular) da era dos Impérios para o momento da pós-independência ou da pós-descolonização. Pode ser útil também (embora aqui seu valor seja mais simbólico) na identificação do que são as novas relações e disposições do poder que emergem nesta nova conjuntura.

Assim, além de reconhecer a validade de se estabelecer as devidas distinções e demarcar explicitamente do quê se fala quando se usa o termo pós-colonial, Hall (2003, p.108) igualmente defende que é preciso estabelecer o nível em

que o pós-colonial se torna “adequadamente universalizante”, já que é um conceito que carrega alto nível de abstração:

O termo se refere ao processo geral de descolonização que, tal como a própria colonização, marcou com igual intensidade as sociedades colonizadoras e as colonizadas (de formas distintas, é claro). Daí a subversão do antigo binarismo colonizador/colonizado na nova conjuntura. De fato, uma das principais contribuições do termo pós-colonial tem sido dirigir nossa atenção para o fato de que a colonização nunca foi algo externo às sociedades das metrópoles imperiais. Sempre esteve profundamente inscrita nelas — da mesma forma como se tornou indelevelmente inscrita nas culturas dos colonizados. Os efeitos negativos desse processo forneceram os fundamentos da mobilização política anticolonial e resultaram no esforço de retornar a um conjunto alternativo de origens culturais não contaminadas pela experiência colonial (HALL, 2003, p.108).

Nessa passagem, Hall (2003) recupera a herança crítica das lutas anticoloniais e revela uma concepção de que o processo de dominação e exploração estabelecido no período do colonialismo deve ser analisado muito mais através da relação social que se mundializou naquele momento histórico do que em essencialismos que pretendam representar de maneira binária dois pólos opostos dessa relação, a saber: colonizadores e colonizados. O autor ainda afirma que o pós-colonial não se restringe a uma sociedade ou época específica, mas que propõe uma forma alternativa de ler e compreender os processos de colonização. É nisso que consiste seu valor teórico. Hall (2003) também discorda veementemente da suposição de que o pós-colonialismo entenderia os efeitos do colonialismo como superados:

O "pós-colonial" certamente não é uma dessas periodizações baseadas em "estágios" epocais, em que tudo é revertido ao mesmo tempo, todas as antigas relações desaparecem definitivamente e outras, inteiramente novas, vem substituí-las. Obviamente, o rompimento com o colonialismo foi um processo longo, prolongado e diferenciador em que os movimentos recentes do pós-guerra pela descolonização figuram como um, e apenas um, "momento" distinto. Neste caso, a “colonização” sinaliza a ocupação e o controle colonial direto. Já a transição para o pós-colonial é caracterizada pela independência do controle colonial direto, pela formação de novos estados-nação, por formas de desenvolvimento econômico dominadas pelo crescimento do capital local e suas relações de dependência neocolonial com o mundo desenvolvido capitalista, bem como pela política que advém da emergência de poderosas elites locais que administram os efeitos contraditórios do subdesenvolvimento (HALL, 2003, p.109-110).

Nesse trecho, Hall (2003) deixa explícita a concepção pós-colonial de que persistem os efeitos da colonização mesmo após os processos de independência formal das colônias e ao mesmo tempo o eixo da relação se desloca de centros colonizadores e colonizados para um processo de internalização desse traço na própria cultura e forma de vida da sociedade colonizada. Dessa forma, conclui que

“o ‘colonial’ não está morto, já que sobrevive através de seus ‘efeitos secundários” (HALL, 2003, p.110).

Em que pese todas as contradições que envolvem sua trajetória, os intelectuais em torno dos Estudos Subalternos e dos Estudos Culturais foram uma das principais influências sobre a construção do campo teórico-prático que conhecemos hoje por pós-colonialismo. Além disso, a experiência sul-asiática teve influência direta na criação de um projeto similar dedicado aos Estudos Subalternos na América Latina (GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDOS SUBALTERNOS, 1993), além do surgimento da vertente latinoamericana dos Estudos Culturais. Na próxima seção trataremos desses desdobramentos históricos, teóricos e políticos em nosso continente.

2.2 GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDOS SUBALTERNOS

Resgatar a história do Grupo Latinoamericano de Estudos Subalternos é uma tarefa complexa, pois as informações sobre suas origens, os fundamentos teóricos, o desenvolvimento e o fim nem sempre coincidem. Neste trabalho nos baseamos em documentos originais produzidos por seus/suas membros/as fundadores bem como por pesquisadores/as que tiveram contato direto com eles/as. O grupo foi fundado na década de 1990. Dentre os/as membros/as que foi possível identificar até o momento estão Gareth Williams⁴³, Alberto Moreiras⁴⁴, John Beverley⁴⁵, Sara Castro-Klarén⁴⁶, Fernando Coronil⁴⁷, Walter Mignolo⁴⁸, José

43 Professor de Estudos Latinoamericanos e Teoria Crítica na Universidade de Michigan. Suas obras tratam do neoliberalismo e da globalização, com foco na história do pensamento político latinoamericano e nas genealogias das filosofias desenvolvidas no continente.

44 Autor do livro “A exaustão da diferença: a política dos estudos culturais latinoamericanos” de 2001. É licenciado em filosofia e possui doutorado em línguas românicas. Professor da Universidade do Texas.

45 Doutor em literatura. Professor de línguas hispânicas e literatura na Universidade de Pittsburgh. Escreveu o livro “O fracasso da América Latina: pós-colonialismo em maus tempos” em 2019.

46 Professora de literatura e cultura latinoamericana na Universidade de Johns Hopkins. Publicou a obra “Escrita das Mulheres na América Latina: uma antologia” em 1991. Em 2017 ela recebeu a Ordem do Sol do Peru, o mais alto título de honra concedido a civis pelo governo peruano, por suas destacadas contribuições acadêmicas ao estudo da literatura e história da cultura peruana assim como ao campo dos estudos latinoamericanos em geral.

47 Antropólogo e historiador venezuelano. É um dos mais importantes membros do Grupo Latinoamericano de Estudos Subalternos, juntamente com Walter Mignolo, para fins da investigação aqui proposta, pois dialogou diretamente com Edward Said, a teoria e os movimentos pós-coloniais e a decolonialidade em suas obras. É também, junto com Walter Mignolo, um dos membros deste grupo cuja biografia encontra-se mais detalhada nas fontes online.

48 Semiólogo e professor de literatura argentino. Professor na Universidade de Duke, nos Estados Unidos. Foi um dos membros fundadores do Projeto Modernidade/Colonialidade.

Rabasa⁴⁹, Ileana Rodríguez⁵⁰, Javier Sanjinés⁵¹ e Patricia Seed⁵² (VERDESIO, 2005).

A narrativa oficial de fundação do grupo relata uma junção de marxistas desencantados/as com a falência do socialismo real em busca de um novo programa teórico e ideológico. Embora os Estudos Subalternos Latinoamericanos não sejam um projeto marxista, é dessa perspectiva teórico-política que emergem (VERDESIO, 2005). Segundo Verdesio (2005), entretanto, outros/as membros se juntaram ao grupo por razões distintas. Pode-se dizer, portanto, que os pontos de origem ou de partida dos/as intelectuais que constituiriam esse campo são múltiplos.

Sara Castro-Klarén, por exemplo, afirma que parte originalmente dos estudos literários, um campo tradicionalmente menos politizado. José Rabasa, por sua vez, estava no campo da teoria pós-colonial e no que à época era chamado de discursos minoritários. Ele foi um contemporâneo interlocutor de Castro-Klarén (VERDESIO, 2005). Já Walter Mignolo iniciou sua carreira acadêmica no campo de estudos da semiótica francesa e, no início dos anos 1980, se voltou aos estudos coloniais latinoamericanos. Patricia Seed e Fernando Coronil partem da formação em História.

Segundo Verdesio (2005), o pano de fundo disciplinar do qual parte cada um dos membros dos Estudos Subalternos Latinoamericanos não é um elemento de menor importância, já que teve grandes implicações no decorrer de seu trabalho como grupo. A própria Patricia Seed afirma que no contexto latinoamericano os Estudos Subalternos tiveram maior popularidade entre acadêmicos do campo da literatura do que de qualquer outra área do conhecimento (VERDESIO, 2005).

Outro ponto de destaque sobre o histórico dos/as membros/as fundadores/as do grupo se refere à sua participação política e militante antes de se tornarem acadêmicos. Porém, Verdesio (2005) chama atenção ao fato de que essa informação pode ser verdadeira em relação aos fundadores, mas não se aplica necessariamente aos/às integrantes que foram se juntando ao grupo posteriormente.

49 Professor no Departamento de Línguas Românicas e Literatura da Universidade de Harvard. Publicou "Inventando a América: a historiografia espanhola e a formação do eurocentrismo" em 1993.

50 Filósofa nicaraguense, professora emérita da Universidade Estadual de Ohio, filiada ao Instituto de História da Nicarágua e América Central.

51 Intelectual boliviano. Professor associado de literatura latinoamericana e estudos culturais na Universidade de Michigan e professor visitante na Universidade Andina Simón Bolívar em Quito, Equador.

52 Historiadora estadunidense. Professora da Universidade da Califórnia. Especialista em história da cartografia e da navegação.

Inclusive, esse fator se tornou central nas discussões teóricas e ideológicas dentro do grupo e levou a divergências e debates profundos: havia um núcleo de pessoas mais interessadas no ativismo social (ou em entender o subalterno como um sujeito social da vida real) e outro setor do grupo que era favorável a uma abordagem mais filosófica da subalternidade (VERDESIO, 2005).

Com efeito, o confronto de ideias entre as vertentes desconstrutivista (expressa na figura de Alberto Moreiras e Gareth Williams) e marxista (representada por John Beverley e Ileana Rodríguez) foi um dos fatores que levou ao fim do projeto (VERDESIO, 2005). Para Rodríguez, a primeira vertente se baseava na filosofia da práxis por sua orientação predominantemente teórica enquanto a segunda se constituía como práxis da filosofia, dada a sua tendência mais política e histórica. Rodríguez (2001) avalia que ambos os lados acusavam um ao outro de “mero ativismo” ou “mero academicismo”. Assim, enquanto alguns (os desconstrutivistas) estavam preocupados somente em desconstruir ideias e epistemes, outros (os marxistas) se ocupavam das formas de consciência e agência histórica dos subalternos (VERDESIO, 2005).

Entretanto, Verdesio (2005) discorda da avaliação de Rodríguez. Para ele, ambas correntes estavam perseguindo os mesmos objetivos progressistas. A diferença residiria mais nas preferências teóricas de cada um dos pólos do que em suas intenções de pesquisa e elaboração teórica. Em termos de carreira, Rodríguez também avalia que os desconstrutivistas tiraram maior proveito da efervescência teórica que os Estudos Subalternos latinoamericanos produziram. Porém, Verdesio (2005) afirma o contrário: para ele, todos/as os/as envolvidos/as naquele projeto gozaram os louros da popularidade que o campo alcançou no momento histórico em que estava em evidência (VERDESIO, 2005).

Para sustentar seu argumento contrário à classificação que faz Rodríguez e que considera reducionista e pouco fiel, Verdesio (2005) discorre sobre o percurso teórico e político de Walter Mignolo. Para os fins desta pesquisa, a trajetória desse autor é fundamental, uma vez que posteriormente ele viria a ser um dos membros fundadores do Projeto Modernidade/Colonialidade. Mignolo se destacava pela defesa do argumento de que era realmente necessário pensar fora do quadro teórico fornecido pelo marxismo, uma escola de pensamento que ele identifica com a modernidade e o ocidentalismo. Por sua vez, o semiólogo argentino sempre foi considerado um acadêmico muito teórico (VERDESIO, 2005).

Para Verdesio (2005), de maneira alguma seria coerente classificar Mignolo como desconstrutivista, o que exemplifica a fragilidade e equívoco dos argumentos de Rodríguez já que a diversidade intelectual, ideológica e teórica dentro do Grupo Latinoamericano de Estudos Subalternos era muito mais rica e ampla do que sua classificação leva a crer (VERDESIO, 2005). No máximo, a divisão apresentada pela filósofa nicaraguense expressaria a realidade concreta da relação entre duas tendências que pertenciam ao grupo, que para Verdesio poderia estar baseada na disputa pela liderança do projeto, mas que não encerra a totalidade do coletivo.

Outro questionamento sobre as origens do Grupo Latinoamericano que suscita respostas contraditórias se refere à dúvida se os Estudos Subalternos latinoamericanos vieram de uma versão dos Estudos Culturais latinoamericanos ou se derivaram diretamente da admiração que alguns de seus/suas fundadores/as alimentavam por Ranajit Guha e o Grupo Sul-Asiático. John Beverley segue a primeira genealogia, enquanto Ileana Rodríguez afirma que para ela, assim como para Patricia Seed, a inspiração veio do trabalho de Guha (VERDESIO, 2005).

O livro *The Latin American Subaltern Studies Reader*, editado por Ileana Rodríguez, reúne diversos artigos resultado de quase uma década de trabalho de seus membros (RODRÍGUEZ, 2001). Não aprofundaremos os pormenores da trajetória desse grupo por não se tratar do objetivo principal desta investigação. Apontamos, porém, para a necessidade de aprofundamento de pesquisas futuras que se debrucem sobre as fontes originais que relatam o desenvolvimento dos Estudos Subalternos Latinoamericanos desde sua origem até as transformações que sofreram a partir de sua crise. Infelizmente essas fontes ainda não foram traduzidas para a língua portuguesa e a maioria está publicada em inglês.

Em sua declaração de fundação o grupo afirma:

O atual dismantelamento dos regimes autoritários na América Latina, o fim do comunismo e o conseqüente deslocamento dos projetos revolucionários, os processos de redemocratização e as novas dinâmicas criadas pelos efeitos das mídias de massa e dos arranjos econômicos transnacionais: esses são todos desdobramentos que requerem novas formas de pensar e agir politicamente. A redefinição do espaço político e cultural latinoamericano nos anos recentes tem, por sua vez, impelido estudiosos da região a revisar epistemologias previamente estabelecidas e consideradas funcionais nas ciências sociais e humanidades (GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDOS SUBALTERNOS, 1993, p.110, tradução nossa).

Os membros do grupo relatam que sua reunião para realizar debates sobre a realidade latinoamericana já vinha ocorrendo desde a década de 1960,

previamente, portanto, ao surgimento do projeto *Subaltern Studies* na Inglaterra. Não apenas esse grupo de intelectuais começou a se reunir antes do agrupamento dos pós-colonialistas sul-asiáticos, como já vinham tratando de temas relacionados ao que propôs *Subaltern Studies* na década de 1980 (GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDOS SUBALTERNOS, 1993). Sobre o contexto histórico específico do continente latinoamericano, o grupo afirma que

Pode-se dizer que a força por trás do problema do subalterno na América Latina emergiu diretamente da necessidade de reconceitualizar a relação entre nação, estado e 'povo' nos três movimentos sociais que centralmente moldaram os contornos as preocupações dos Estudos Latinoamericanos (assim como a própria América Latina moderna): as revoluções mexicana, cubana e nicaraguense (GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDOS SUBALTERNOS, 1993, p.112, tradução nossa).

Assim, o grupo divide a relação entre a emergência dos Estudos Latinoamericanos com o problema da conceitualização da subalternidade em três fases principais, de 1960 a 1990. A primeira fase compreende o período de 1960 a 1968, momento em que ocorria a Revolução Cubana. Os autores consideram esse processo revolucionário uma tentativa parcial de reviver a emergência das classes subalternas, especialmente indígenas, que já havia sido um objetivo inicial da Revolução Mexicana de 1910, abandonado, porém, no período pós-revolucionário (GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDOS SUBALTERNOS, 1993).

A década de 1960 foi um período de efervescência do debate da condição particular latinoamericana em diferentes áreas, como a literatura e as ciências sociais. Destacam-se, dentre os principais autores desse período, conhecido como o Boom latinoamericano⁵³, Mario Vargas Llosa⁵⁴, Carlos Fuentes⁵⁵, Gabriel García Márquez⁵⁶, Gunder Frank⁵⁷ e os autores ligados à Teoria da Dependência⁵⁸. A partir da ampla influência da Revolução Cubana, as massas trabalhadoras passaram a ocupar o lugar de sujeito histórico revolucionário e centro da representação popular (GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDOS SUBALTERNOS, 1993). Outras

53 Movimento literário iniciado nos anos 1960 quando o trabalho de diversos romancistas latinoamericanos começou a ser amplamente conhecido na Europa e em todo o mundo. Esse alcance da literatura latinoamericana esteve relacionado, dentre outros fatores, aos períodos de regimes ditatoriais pelo qual o continente passava, que acarretaram no exílio de diversos escritores politicamente ativos em países da Europa.

54 Escritor, político, jornalista, ensaísta e professor universitário peruano.

55 Escritor e diplomata mexicano.

56 Escritor, jornalista, editor, ativista e político colombiano.

57 Economista e sociólogo alemão.

58 Corrente teórica latinoamericana, situada no campo do marxismo que estuda as particularidades do desenvolvimento capitalista na América Latina e Caribe. Dentre os primeiros autores e militantes políticos dessa escola destacam-se Ruy Mauro Marini, Vânia Bambirra e Theotonio dos Santos.

áreas que se destacaram nesse período como reflexo dessa efervescência cultural foram o cinema e o teatro, com o Instituto de Cinematografia de Santa Fé, na Argentina, o Cinema Novo, no Brasil, o Instituto Cubano de Arte e Indústria Cinematográfica, em Cuba e o Teatro Campesino, nos Estados Unidos (GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDOS SUBALTERNOS, 1993).

É nesse período que explode o movimento crítico latinoamericano no campo da teoria social. É um período de efervescência das discussões teórico-metodológicas que colocam em cheque o eurocentrismo que até então ditava os rumos da produção acadêmica em nosso continente. Passa-se, naquele período, a questionar o modelo europeu e estadunidense de civilização e desenvolvimento como padrão a ser alcançado em termos econômicos, culturais e políticos (SARTO, 2020). Na esfera dos movimentos sociais é um período de grande ebulição acompanhada de forte repressão no contexto da Guerra Fria e da forte hegemonia estadunidense que fomentava intervenções militares em diversos países, a exemplo do Brasil.

Para Sarto (2020), nas décadas de 1960 e 1970, o Latinoamericanismo era um campo composto por movimentos sociais em sua maioria vinculados à esquerda marxista que lutavam pela libertação nacional e promoviam a ideia de reconhecimento das particularidades da identidade latinoamericana ao mesmo tempo em que se vinculavam a uma vasta e rica produção cultural e intelectual. Dentre esses movimentos a autora destaca a Teoria da Dependência, a Teologia da Libertação⁵⁹ e a Pedagogia do Oprimido⁶⁰.

Apesar da tentativa de todos esses movimentos de problematizar questões como raça, etnia, gênero e sexualidade, sua insistência numa pretensa unidade de classe impedia que reconhecessem a multiplicidade dos sujeitos revolucionários e o reconhecimento de que existiam disparidades em relação às populações negras, indígenas, mulheres, LGBTQIAPN+, já que o sujeito da história e a adequação de sua representação “nunca foram questionados pelos setores revolucionários, pelas novas formas de arte e cultura ou pelos novos paradigmas teóricos como a Teoria da Dependência ou o marxismo Althusseriano” (GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDOS SUBALTERNOS, 1993, p.114, tradução nossa).

59 Abordagem teológica católica e protestante de vertente crítica, que se preocupa com a justiça social e com a libertação dos sujeitos oprimidos das situações de desigualdade. Suas raízes remontam ao contexto político e econômico da América Latina a partir da década de 1960.

60 Importante contribuição prestada por Paulo Freire aos debates da educação que fornece uma crítica ao modelo educacional tradicional e propõe práticas pedagógicas na direção da emancipação humana.

A segunda fase compreende o período de 1968 a 1979, caracterizado pela crise do protagonismo representado pela Revolução Cubana. O ano de 1968 foi marcado pelo movimento Maio⁶¹, na França, pelo Massacre de Tlatelolco⁶², no México e pela Nova Esquerda⁶³ e movimentos contra a guerra, nos Estados Unidos. Essas iniciativas colocaram em evidência o protagonismo do movimento estudantil como sujeito político no cenário mundial, tomando o lugar dos partidos comunistas e social-democratas. No campo artístico, esse contexto político foi retratado pela Nova Trova Cubana⁶⁴ e por artistas como Violeta Parra⁶⁵ (GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDOS SUBALTERNOS, 1993).

O período também é marcado pela emergência de uma política de alianças amplas, representada pela estratégia de frentes populares, como a Unidade Popular, no Chile, sob a direção de Salvador Allende⁶⁶. No âmbito artístico e cultural surgem as produções documentais e testemunhais que deslocam a centralidade das representações dos grandes autores e das vanguardas. Se a ambição dos romancistas do Boom Latinoamericano era de falar pela América Latina, de representá-la, os textos testemunhais colocavam o sujeito subalterno representado em suas produções em uma posição de construtor da própria narrativa (GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDOS SUBALTERNOS, 1993).

A ênfase é dada ao concreto, pessoal, à micro história e é produzida por mulheres, prisioneiros políticos e população LGBTQIAPN+ levantando questionamentos sobre “quem representa quem” (GRUPO LATINOAMERICANO DE

61 Série de protestos liderados inicialmente pelos movimentos estudantis que posteriormente expandiram suas pautas e influenciaram o mundo com reivindicações ligadas à Guerra do Vietnã, à morte de Martin Luther King, à intervenção da União Soviética na Tchecoslováquia, às reformas que o governo francês propunha ao sistema educacional do país e às condições de vida e trabalho enfrentadas pelas classes trabalhadoras à época. As manifestações foram duramente reprimidas pelas forças policiais, o que também contribuiu para sua fama no cenário mundial.

62 Ocorrido também no ano de 1968 foi uma resposta do Estado Mexicano às manifestações que ocorriam contra a realização dos Jogos Olímpicos na Cidade do México e faziam parte da ampla mobilização das forças de oposição ao governo. É considerado um massacre pois as forças armadas abriram fogo contra manifestantes desarmados na Praça das Três Culturas acarretando na morte de centenas de pessoas e na prisão de milhares. As manifestações também foram lideradas pelos movimentos estudantis, fortemente influenciados pelo Maio de 1968 na França.

63 Denominação dada aos diferentes movimentos emergentes nos Estados Unidos na década de 1960 como os movimentos Hippie, contra a Guerra do Vietnã e pelos Direitos Civis.

64 É um movimento cubano de música surgido por volta de 1967/1968, com forte influência de outro movimento musical latinoamericano, a Nova Canção. Ambos têm grande inspiração na Revolução Cubana e se caracterizam pelas letras com teor político e pelo resgate de elementos culturais latinoamericanos, como forma de crítica à ingerência da arte estadunidense como padrão de referência cultural.

65 Cantora, compositora, artista plástica e ceramista chilena.

66 Presidente do Chile de 1970 a 1973, quando foi deposto por um golpe de estado que instaurou a ditadura de Pinochet.

ESTUDOS SUBALTERNOS, 1993, p.115, tradução nossa). Já no campo teórico, é a partir da década de 1970 que se introduz o pós-estruturalismo na América Latina, bem como a obra Gramsciana e o legado da escola de Frankfurt⁶⁷. Essas novidades teóricas permitem questionar as referências ortodoxas do marxismo no continente e as interpretações que faziam.

A terceira e última fase ocorre nos anos 1980 e é marcada pela Revolução Sandinista⁶⁸, na Nicarágua e pela influência da Teologia da Libertação. É a era dos pós (pós-marxismo, pós-modernismo, pós-estruturalismo). Também é um momento marcado pelo Feminismo Negro, movimento Chicano e as influências que exercem sobre as ciências sociais como um todo. No contexto econômico, a crise capitalista a partir dos anos 1970 estava em evidência. Também é um período de rápido desenvolvimento tecnológico.

Nesse rico contexto de movimentações políticas e teóricas na América Latina, o projeto de um Grupo Latinoamericano de Estudos Subalternos representa um aspecto dentro de um campo muito mais amplo que emergia à época: os Estudos Culturais Latinoamericanos (GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDOS SUBALTERNOS, 1993). Com efeito, Verdesio (2005) considera o Grupo como um dos mais influentes empreendimentos no campo dos estudos culturais e literários latinoamericanos nos Estados Unidos.

De acordo com Sarto⁶⁹ (2020), os Estudos Culturais constituem um campo de estudos transdisciplinar crítico à abordagem antropológica tradicional e que pretende superar a hierarquização das culturas a partir de sua classificação em níveis de desenvolvimento. Isso significa que todas as formas de cultura merecem o mesmo estatuto teórico e importância histórica. Assim, os Estudos Culturais se comprometem com a investigação da ampla gama de artes, crenças, instituições e práticas comunicativas das sociedades. A autora define esse campo de estudos que emerge na América Latina no início dos anos 1980 como uma prática intelectual de oposição, difícil, portanto, de ser reduzida a uma simples definição (SARTO, 2020).

67 Escola filosófica e sociológica, associada ao Instituto para Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, na Alemanha. Propunha uma revisão da teoria marxista ortodoxa.

68 Revolução popular liderada pela Frente Sandinista de Libertação Nacional (FSLN) que pôs fim à ditadura Somoza que assolava o país por mais de 40 anos. O termo sandinista recupera o legado de luta de Augusto César Sandino, um líder revolucionário nicaraguense que lutou contra a presença militar dos Estados Unidos no país de 1927 a 1933 e foi assassinado pelo general Anastasio Somoza García, que subiu ao poder através de um golpe de estado.

69 Ana Del Sarto é professora de Literatura e Culturas da América Latina na Universidade Estadual de Ohio, nos Estados Unidos.

Em 2004, Sarto publicou, juntamente com Alicia Ríos⁷⁰ e Abril Trigo⁷¹ um livro intitulado *The Latin American Cultural Studies Reader* que contribuiu para precisar a definição do campo dos Estudos Culturais Latinoamericanos:

Os praticantes dos Estudos Culturais Latinoamericanos devem tentar desvendar a articulação de processos sociais, políticos, econômicos e culturais naturalizados a fim de compreender e explicar - mas principalmente questionar e criticar - a grade ou gramática específica das relações de poder e suas correspondentes justificativas discursivas para as atuais condições de existência e para o processo de significação das experiências coletivas compartilhadas (SARTO, 2020, p.2-3, tradução nossa).

Sarto (2020) afirma que essa concepção latinoamericana de Estudos Culturais sofre influência direta da tradição britânica que expusemos no tópico anterior deste trabalho. Com efeito, a autora cita diretamente Raymond Williams e Stuart Hall como duas importantes referências nesse campo de estudos. Segundo Sarto (2020), enquanto os Estudos Culturais estavam sofrendo uma diminuição de sua influência no restante do mundo, nas universidades latinoamericanas ocorria o inverso. Assim, no período em que o Centro de Estudos Culturais Contemporâneos de Birmingham estava sendo fechado, programas ligados aos Estudos Culturais experimentavam um crescimento sem precedentes em países como Colômbia, Chile, México, Peru, Argentina, Costa Rica, Porto Rico e mesmo no Brasil (SARTO, 2020).

Ao mesmo tempo em que os Estudos Culturais Latinoamericanos sofrem influência das vertentes britânica e norteamericana, não se constituem como mera réplica, tradução ou adaptação daquelas produções teóricas já desenvolvidas. Pelo contrário, sua emergência como campo teórico está estreitamente ligada ao contexto econômico, político e cultural dos anos 1980 na América Latina e Caribe que transformaria o cenário das teorias até então produzidas neste continente (SARTO, 2020). Em suma, Sarto afirma que os Estudos Culturais Latinoamericanos têm sua própria genealogia endógena ao mesmo tempo em que sofrem influências exógenas ecléticas e difusas:

É verdade que os estudos culturais na América Latina estabeleceram raízes profundas em diversas linhas dentro das tradições indisciplinadas do pensamento crítico latinoamericano, porém suas práticas contemporâneas não existiriam sem a contribuição exógena e o constante diálogo com os estudos culturais anglo-saxões, além das reformulações europeias do marxismo but also with European reformulations of Marxism, tais como as revisões de Antonio Gramsci, Louis Althusser e as tendências divergentes da Escola de Frankfurt (especialmente Walter Benjamin, Theodor Adorno, Max Horkhei-

⁷⁰ Venezuelana, Professora Associada da Universidade de Syracuse em Nova Iorque.

⁷¹ Professor emérito de Humanidades, Literaturas e Culturas da América Latina na Universidade Estadual de Ohio, Estados Unidos, e diretor do Centro de Estudos Latinoamericanos.

mer e Herbert Marcuse), e a sociologia cultural francesa, a semiótica, o pós-estruturalismo, o pós-modernismo e o desconstrutivismo (SARTO, 2020, p.6, tradução nossa).

Sarto (2020) aponta Jesús Martín-Barbero⁷² e García-Canclini como dois dos pioneiros nos Estudos Culturais Latinoamericanos. Com efeito, Martín-Barbero afirmou que havia feito Estudos Culturais muito antes de que a terminologia existisse (ESCOSTEGUY, 2018). Sua fala remete ao próprio debate em torno da validade de se utilizar o termo no território latinoamericano, o que nunca foi um consenso.

Dois programas institucionalizados nos anos 1980 que não eram comumente associados com o campo dos Estudos Culturais foram o *Departamento de Estudios Culturales* do *Colegio de la Frontera Norte*⁷³ (COLEF) em Tijuana, México, inaugurado em 1982 sob a direção de José Manuel Valenzuela Arce⁷⁴ e a Coordenação Interdisciplinar de Estudos Culturais (CIEC) implementada em 1986 por Heloísa Buarque de Hollanda⁷⁵ através do Programa Avançado de Cultura Contemporânea da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PACC/UFRJ)⁷⁶, no Brasil.

Uma das evidências de que os Estudos Culturais britânicos influenciaram diretamente a formação do mesmo campo teórico na América Latina é a edição de *Cultural Studies*⁷⁷, um periódico científico inaugurado em 1987 pelo historiador e filósofo estadunidense Lawrence Grossberg. Tendo estudado com Stuart Hall no Centro de Estudos Culturais Contemporâneos de Birmingham, foi contratado pela Universidade da Carolina do Norte, em 1994, para ajudar a desenvolver os Estudos Culturais como um programa interdisciplinar.

Em 2012, Robert McKee Irwin e Monica Szurmuk editaram o Dicionário de Estudos Culturais Latinoamericanos que apresenta os principais verbetes para se compreender esse campo de estudos, dentre eles estética, alteridade, imperialismo

72 Doutor em filosofia e comunicador social espanhol, radicado na Colômbia desde 1963.

73 Para mais informações sobre o Departamento acesse <https://www.colef.mx/deptoacademico/dec/>.

74 Doutor em Ciências Sociais. Suas pesquisas abordam temas relacionados à cultura e identidade, fronteiras culturais, movimentos sociais, culturas jovens, sociologia urbana e cultura popular.

75 Ensaísta, editora, escritora e crítica literária paulista. Atualmente é Professora Emérita de Teoria Crítica da Cultura da Escola de Comunicação e Coordenadora do Programa Avançado de Cultura Contemporânea vinculado ao Programa de Pós Graduação Ciência da Literatura, Faculdade de Letras Universidade Federal do Rio de Janeiro. É uma importante divulgadora das correntes feministas no Brasil. Entre suas obras destacam-se “Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto”, “Pensamento feminista: conceitos fundamentais” e “Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais”.

76 Para mais informações sobre o Programa acesse: <https://pacc.letras.ufrj.br/equipe/>.

77 A revista continua ativa e todas as suas edições podem ser acessadas no seguinte endereço: <https://www.tandfonline.com/loi/rcus20>.

cultural, indústria cultural, diáspora, ética, gênero, globalização, identidade, hegemonia, nação, poder e cultura (SARTO, 2020; IRWIN; SZURMUK, 2012).

O Grupo Latinoamericano de Estudos Subalternos reconhece os avanços do Grupo Sul-Asiático no que diz respeito às críticas que realizaram a conceitos como nação e nacionalismo e ao elitismo da historiografia e produção acadêmica de seus países:

O que nós gostávamos do Grupo Sul-Asiático era seu senso apurado sobre as limitações do discurso das elites, sejam elas historiográficas, antropológicas ou literárias, coloniais, liberais e até mesmo Marxistas - limites impostos [...] pelo fato inegável de que os discursos da elite e as instituições que os reproduzem, como a universidade ou a literatura são em si responsáveis pela construção e manutenção da subalternidade (BEVERLEY, 1994, p.273, tradução nossa).

Entretanto, apesar de resgatarmos o legado dos/as intelectuais sul-asiáticos, os/as autores/as latinoamericanos se ocuparam das tarefas que deveriam enfrentar no contexto específico de nosso continente. Como estratégia política de descolonização afirmavam ser necessário recuperar as formas pré-colombianas de organização territorial, em estreita articulação com as noções de comunidade e de pan-americanismo. O grupo propõe rever os limites geográficos que constituem os estados-nação modernos:

Quais são os limites da América Latina se, por exemplo, nós considerarmos Nova Iorque a maior metrópole porto-riquenha e Los Angeles a segunda maior metrópole Mexicana? Ou se estivermos lidando com os afro-caribenhos falantes de inglês da costa atlântica da Nicarágua que se autodenominam crioulos e cujos gostos culturais incluem a música country estadunidense e o reggae jamaicano? (GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDOS SUBALTERNOS, 1993, p.114, tradução nossa).

O grupo parte do pressuposto de que a nação como espaço conceitual não é o mesmo que a nação como Estado, o que significa que é necessário extrapolar as formas de conceber a própria divisão geográfica historicamente construída por interesses econômicos e políticos. Afirmam que para representar a subalternidade na América Latina é necessário explorar as margens do Estado e trabalhar com o conceito ampliado de territorialidade, já que “o subalterno não é uma única coisa. É um sujeito mutante e migrante” (GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDOS SUBALTERNOS, 1993, p.121, tradução nossa). Nesse aspecto, convergem e retomam a elaboração de Spivak (2010) que afirma que a subalternidade é relacional e não ontológica. Isso quer dizer que não é inerente à natureza de determinados grupos sociais, mas produto de um processo de construção histórica.

Assim, mesmo que se continue utilizando a definição Gramsciana para definir os subalternos como as massas trabalhadoras e as camadas intermediárias da sociedade, não se pode mais repetir o erro do marxismo clássico de não incluir a população não-trabalhadora. Por fim, o grupo encerra sua declaração de fundação alertando para o perigo de se estudar os grupos subalternos de maneira artificial a partir da intelectualidade acadêmica sem que isso produza uma mudança na forma de se relacionar com eles como sujeitos e agentes históricos de transformação social (GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDOS SUBALTERNOS, 1993).

Beverley (1994) expõe o debate que ocorria dentro do Grupo Latinoamericano acerca da questão dos intelectuais. Apesar de terem abertamente declarado a intenção de seguir o modelo de estudos subalternos do Grupo Sul-Asiático, problematizavam a importação de um debate elaborado em um contexto e circunstâncias históricas e culturais distintas:

Considerando o trabalho de figuras como Fernando Ortiz, José Carlos Mariátegui, Ezekiel Martínez Estrada, Rodolfo Kush, Edouard Glissant, José María Arguedas, Miguel Barnet, Ernesto Galarza, or Xavier Albó (a lista poderia, certamente, ser variada ou multiplicada ao gosto do cliente), já não houve um engajamento por parte de intelectuais latinoamericanos, caribenhos, e latino-estadunidenses [...] sobre os problemas dos estudos históricos e culturais identificados por Guha e pelo grupo sul-asiático? Não seria um tipo de “colonialismo” teórico ignorar esse fato? Não estaríamos apenas seguindo modismos? (BEVERLEY, 1994, p.272, tradução nossa).

Nessa passagem, é possível identificar a reivindicação de Beverley (1994) do legado dos/as intelectuais latinoamericanos para pensar nossa realidade histórica a partir de dentro. O autor considera colonialismo teórico a importação acrítica das ideias dos/as intelectuais sul-asiáticos na medida em que essa atitude pode causar a obliteração das teorias críticas latinoamericanas que já se ocupavam da resistência anti-colonial. A propósito do termo, Verdesio (2005) expõe alguns dos conflitos que ocorreram entre os/as acadêmicos norteamericanos vinculados ao Grupo e autores latinoamericanos cujo ápice remonta à conferência da Associação de Estudos Latinoamericanos⁷⁸ realizada em Guadalajara, México, em 1997.

Um dos mais notáveis estudos acerca do Grupo Latinoamericano de Estudos Subalternos que pudemos rastrear foi realizado por Gustavo Verdesio⁷⁹ que

⁷⁸ Em inglês, *Latin American Studies Association* (LASA). Fundada em 1966, reúne pesquisadores/as dos estudos latinoamericanos residentes em todo o continente. Em 1992, no congresso anual realizado em Los Angeles, acadêmicos/as que estudam o Brasil fundaram a Associação de Estudos Brasileiros (BRASA, na sigla original em inglês). Para mais informações, acesse: <https://lasaweb.org/en/about/> e <https://brasa.org/brasa-history/>.

⁷⁹ Doutor em literatura latinoamericana pela Universidade de Northwestern. Professor na Universidade de Michigan.

elaborou um questionário bastante extenso de entrevista a vários dos antigos membros do Grupo. Os resultados de suas análises encontram-se expostos no artigo “Estudos Subalternos Latinoamericanos Revisitados: Há vida após a morte do grupo?” de 2005. Conceitos como colonialidade do poder e sistema mundo moderno-colonial, ambos centrais para a teoria de(s)colonial e para o Projeto Modernidade/Colonialidade já estão presentes nas discussões dos/as autores vinculados aos Estudos Culturais e aos Estudos Subalternos latinoamericanos. Isso indica uma proximidade já no interior desses movimentos com conceitos e elaborações teórico-metodológicas que mais tarde viriam a compor o que ficou conhecido como teoria de(s)colonial.

Com efeito, Walter Mignolo foi um dos membros do Grupo Latinoamericano de Estudos Subalternos, conforme mencionado anteriormente (VERDESIO, 2005). Tanto os Estudos Culturais quanto os Estudos Subalternos forneceram algumas das bases teóricas, políticas e epistemológicas que sustentaram a emergência do giro decolonial latinoamericano. No próximo tópico, introduziremos a trajetória do Projeto Modernidade/Colonialidade, buscando identificar o legado de produção teórico-política no qual se apoia.

2.3 O PROJETO MODERNIDADE/COLONIALIDADE

A forma como se narra a genealogia da perspectiva de(s)colonial não é homogênea e, portanto, em diferentes autores/as encontraremos distintas interpretações acerca de suas vertentes teóricas e políticas. Uma informação, entretanto, é consensual e se refere à importância e ao pioneirismo do Projeto Modernidade/Colonialidade para a consolidação dessa escola de pensamento latinoamericana. Nesta pesquisa, o foco serão os materiais originais publicados por seus membros/as fundadores/as e pelos/as autores/as e militantes que se filiaram a essa escola durante sua existência ou que reivindicam o legado do projeto nos dias atuais.

Segundo Miñoso, Correal e Muñoz (2014), o projeto começou a se estruturar em 1998 quando Edgardo Lander⁸⁰, Aníbal Quijano⁸¹, Enrique Dussel⁸², Arturo

80 Sociólogo venezuelano.

81 Sociólogo peruano. Um dos mais importantes teóricos do Projeto Modernidade/Colonialidade, responsável pela elaboração dos conceitos de colonialidade do poder e colonialidade do saber.

82 Filósofo argentino radicado no México.

Escobar⁸³, Walter Mignolo e Fernando Coronil se encontraram em um evento em Caracas, Venezuela, organizado por Lander com apoio do Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO). Nos dez anos seguintes, uma série de encontros entre esses autores fortaleceria a elaboração de uma proposta de teoria crítica à colonialidade e posteriormente outros/as intelectuais como Agustín Lao-Montes⁸⁴, Santiago Castro-Gómez⁸⁵, Zulma Palermo⁸⁶, Catherine Walsh⁸⁷, Ramón Grosfoguel⁸⁸, Oscar Guardiola-Rivera⁸⁹, Nelson Maldonado-Torres⁹⁰ e María Lugones⁹¹ se juntaram ao grupo.

Conforme o exposto no tópico anterior deste capítulo, Walter Mignolo e Fernando Coronil haviam integrado o Grupo Latinoamericano de Estudos Subalternos. Enrique Dussel provinha de um histórico de estudo do marxismo e de atuação através da Filosofia da Libertação. É possível afirmar que várias influências teóricas e políticas deram origem ao projeto, dentre elas a Filosofia da Libertação, a Teoria da Dependência, os Estudos Culturais e Estudos Subalternos latinoamericanos, a Teoria do Sistema-Mundo e os Estudos Pós-Coloniais (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOQUEL, 2007; ESCOBAR, 2003).

O processo de conformação do grupo e de desenvolvimento da teoria de(s)colonial ficou conhecido na literatura como giro decolonial (BALLESTRIN, 2013; CASTRO-GÓMEZ; GROSGOQUEL, 2007). Segundo Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), os termos decolonialidade⁹² e giro decolonial foram desenvolvidos pela primeira vez por Nelson Maldonado-Torres no ano de 2006 na obra “*Against War*” e

83 Cientista social colombiano.

84 Professor de Sociologia e Estudos Afroamericanos na Universidade de Massachusetts.

85 Filósofo colombiano, professor na Pontifícia Universidade Javeriana, em Bogotá.

86 Pedagoga e professora argentina.

87 Intelectual e militante estadunidense, professora da Universidade Andina Simón Bolívar, vive há mais de 20 anos em Quito, Equador. Trabalhou com Paulo Freire e muito de seu trabalho centra-se na pedagogia de(s)colonial.

88 Sociólogo portorriquenho, professor de Estudos Chicanos e Latinoamericanos na Universidade da Califórnia, Berkeley.

89 Filósofo, jurista e escritor colombiano. Professor da Birkbeck College, na Universidade de Londres. Uma de suas mais importantes obras é “Se a América Latina governasse o mundo: como o Sul guiará o Norte rumo ao século XXII”.

90 Filósofo portorriquenho e professor de Estudos Latinoamericanos e Caribenhos na Universidade Rutgers.

91 No próximo capítulo dedicamos um tópico à vida e obra de María Lugones.

92 Cabe lembrar que ao longo deste trabalho estamos adotando os termos de(s)colonial e de(s)colonialidade baseando-nos em Ballestrin (2020). Fizemos esta opção já que há um debate acerca do uso ou não da letra s. Para alguns/mas autores/as, decolonial/decolonialidade e descolonial/descolonialidade são conceitos e práticas distintas. Nesta seção, porém, nos ocupamos da trajetória do Projeto Modernidade/Colonialidade e ao citar os documentos e ideias originais do grupo, utilizaremos as grafias que apresentam as fontes em inglês e espanhol sem, contudo, significar que optamos por uma ou pela outra.

serviram para complementar os debates acerca da descolonização dos quais já se ocupavam as ciências sociais desde o final do século XX.

Os primórdios do Projeto Modernidade/Colonialidade remontam às trajetórias políticas e acadêmicas de dois prestigiados intelectuais: Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein⁹³. Os dois trabalharam juntos na Universidade do Estado de Nova Iorque (SUNY na sigla original) até o ano de 1996. Ambos haviam galgado prestígio na teoria social nos anos 1970 com diferentes empreendimentos teóricos. Quijano estava associado à Teoria da Dependência enquanto Wallerstein estava elaborando a Teoria do Sistema-Mundo (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOQUEL, 2007).

Quijano tem forte influência do marxismo em sua trajetória teórico-política, uma vez que a Teoria da Dependência é uma escola latinoamericana marxista. Outro membro do grupo que dialogou diretamente com Marx, conforme afirmamos anteriormente, foi Dussel. Apesar de o foco desta pesquisa não ser a relação dos integrantes do Projeto Modernidade/Colonialidade com a tradição marxista, é interessante observar essas cisões e diferenças teórico-políticas dos membros fundadores, pois elas ajudam a compreender os principais conceitos por eles elaborados bem como as divergências que levaram ao fim do agrupamento.

Em 1998, começam as movimentações que colocariam os membros fundadores do Projeto Modernidade/Colonialidade em contato. Naquele ano, dois seminários foram organizados com focos similares, porém em locais distintos e de maneira independente. Edgardo Lander organizou um evento em Caracas para o qual convidou Mignolo, Escobar, Quijano, Dussel e Coronil. Das discussões realizadas surgiu o livro *“La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales”*, publicado no ano 2000. Já Ramón Grosfoguel e Agustín Lao-Montes promoveram o congresso internacional *“Transmodernity, historical capitalism, and coloniality: a post-disciplinary dialogue”* na cidade de Binghamton. Para esse evento, foram convidados Quijano, Wallerstein, Dussel e Mignolo. Nesse congresso, Quijano, Dussel e Mignolo que já haviam participado do evento em Caracas se reuniram para debater suas elaborações teóricas com a análise do sistema-mundo de Wallerstein (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOQUEL, 2007).

Já no ano de 1999, o grupo de Binghamton organizou o evento *“Historical Sites of Colonial Disciplinary Practices: The Nation-State, the Bourgeois Family and the Enterprise”* para abrir diálogo com as teorias pós-coloniais desenvolvidas na

⁹³ Sociólogo estadunidense. Sua obra mais famosa é “O Sistema Mundial Moderno”, de 1990.

Ásia, África e América Latina. Estiveram presentes Vandana Swami⁹⁴, Chandra Mohanty⁹⁵, Zine Magubane⁹⁶, Sylvia Winters⁹⁷, Walter Mignolo, Aníbal Quijano e Fernando Coronil (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOQUEL, 2007).

Naquele mesmo ano, Santiago Castro-Gómez e Oscar Guardiola Rivera integravam o Instituto Pensar, da Pontifícia Universidade Javeriana, em Bogotá. No mês de agosto promoveram o simpósio internacional “*La reestructuración de las ciencias sociales en los países andinos*” que serviu para estabelecer um convênio de cooperação acadêmica entre sua instituição, a Universidade de Duke, a Universidade da Carolina do Norte e a Universidade Andina Simón Bolívar (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOQUEL, 2007).

O objetivo da parceria era organizar publicações e atividades que tratassem da geopolítica do conhecimento e da colonialidade do poder. No simpósio estiveram presentes Mignolo, Lander, Coronil, Quijano, além de Zulma Palermo e Freya Schiwy⁹⁸ que passaram a compor o grupo a partir de então. Das discussões realizadas resultaram dois livros que também constituem as primeiras publicações do Projeto Modernidade/Colonialidade: “Pensar (en) los intersticios: Teoría y práctica de la crítica poscolonial” e “*La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*” (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOQUEL, 2007).

A aproximação entre a teoria do sistema-mundo e os debates sobre a condição colonial e pós-colonial continuou em 2000 quando Grosfoguel organizou a 24ª edição do evento “*Political Economy of the World-System*”, na cidade de Boston para o qual convidou Castro-Gómez e Rivera. Desse encontro surgiu o livro “*The Modern/Colonial/Capitalist World-System in the Twentieth Century*”. No ano seguinte, ocorreu a primeira reunião de todos/as esses/as intelectuais em um mesmo espaço. O encontro foi organizado por Mignolo na Universidade de Duke e se chamou “Knowledge and the Known”. Na ocasião se juntaram ao grupo o teórico cultural boliviano Javier Sanjinés e a linguista estadunidense Catherine Walsh (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOQUEL, 2007).

94 Socióloga especialista em economia política da Índia colonial, tema de sua tese de doutorado. Não foi possível confirmar sua nacionalidade. É professora na Universidade Azim Premji.

95 Teórica e militante feminista pós-colonial indiana naturalizada estaunidense. Professora na Universidade de Syracuse.

96 Socióloga e africanista estadunidense. Pesquisadora dos estudos pós-coloniais e da interseccionalidade entre gênero, sexualidade, classe e raça nos Estados Unidos e no continente africano.

97 Dramaturga, romancista, ensaísta e acadêmica jamaicana-cubana. É uma das mais importantes intelectuais pós-coloniais caribenhas no campo das artes.

98 Romanista alemã. Professora de estudos culturais e midiáticos na Universidade da Califórnia.

Walsh foi a responsável por organizar a segunda reunião do grupo no ano de 2002, em Quito, da qual resultou o livro *“Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder”*. Naquela ocasião, os membros do Projeto Modernidade/Colonialidade realizaram um diálogo com intelectuais indígenas e afroamericanos do Equador. A terceira reunião ocorreu em 2003 na Universidade da Califórnia, ocasião em que Nelson Maldonado-Torres e José David Saldívar⁹⁹ se juntaram ao grupo. Desse evento, resultou a publicação *“Unsettling Postcoloniality: Coloniality, Transmodernity and Border Thinking”* (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOQUEL, 2007).

O quarto encontro do grupo foi realizado em abril de 2004 na Universidade da Califórnia e dele resultaram o livro *“Latin@s in the World-System: Decolonization Struggles in the 21st Century US Empire”* e o artigo *“From Postcolonial Studies to Decolonial Studies”*. A partir de então o grupo iniciou um diálogo com o filósofo afro-caribenho Lewis Gordon e com o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos. Em junho daquele ano ocorreu a quinta reunião nas cidades de Chapel Hill e Durham com o título *“Teoría crítica y decolonialidad”* da qual resultou um número da revista *Cultural Studies* intitulado *“Globalization and Decolonial Thinking”*. Em abril de 2005, na cidade de Berkeley ocorreu a sexta reunião nomeada *“Mapping the Decolonial Turn”*. Em julho de 2006¹⁰⁰, o sétimo encontro foi organizado por Walsh na cidade de Quito (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOQUEL, 2007).

Além de todas as publicações que resultaram dos encontros do Projeto Modernidade/Colonialidade, Castro-Gómez e Grosfoguel (2007) destacam as seguintes obras que foram basilares para o desenvolvimento dos conceitos que conformam a identidade teórica e política do grupo: *“El encubrimiento del otro. Origen del mito de la modernidad”*, de Dussel; *“The Darker Side of the Renaissance”* e *“Historias locales / Diseños globales”*, de Mignolo; *“Modernidad, identidad y utopía en América Latina”*, *“Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”* e *“Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”*, de Quijano; *“La invención del Tercer Mundo”* e *“El final del Salvaje”*, de Escobar; *“The Magical State”*, de Coronil; *“La ciencia y la tecnología como asuntos políticos”*, de Lander; *“Colonial*

99 Professor de Literatura Comparada na Universidade de Stanford.

100 Segundo Dias (2015), desse encontro também participou a feminista argentina María Lugones, conforme explicaremos no capítulo 2 deste trabalho. É intrigante constatar que a publicação de Castro-Gómez e Grosfoguel não menciona esse fato. O motivo desse conflito de informações não foi identificado até o presente momento.

Subjects”, de Grosfoguel; “*Crítica de la razón latinoamericana*” e “*La hybris del punto cero*”, de Castro-Gómez (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007).

O Projeto não se resumia a publicações resultantes de seus encontros de discussão. Seus/suas membros/as também estavam envolvidos com os movimentos sociais latinoamericanos e caribenhos, dentre eles os movimentos indígenas na Bolívia e no Equador, o Fórum Social Mundial, os movimentos chicanos nos Estados Unidos e movimentos negros no Caribe. Castro-Gómez e Grosfoguel (2007, p.12-13, tradução nossa) afirmam que, além do grupo original, uma “segunda geração” do Projeto Modernidade/Colonialidade foi composta por Carolina Santa-maría, Juan Camilo Cajigas-Rotundo, Fernando Garcés, Mónica Espinosa e Juliana Flórez-Flórez, dentre outras pessoas (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007).

Segundo o relato dos membros fundadores, a expansão do legado do grupo foi possível graças a programas acadêmicos como o Doutorado em Estudos Culturais da Universidade Andina Simón Bolívar em Quito, o Mestrado em Estudos Culturais da Universidade Javeriana e o Mestrado em Investigação sobre Problemas Sociais Contemporâneos em Bogotá, além do Seminário-Oficina Fábrica de Idéias em Salvador¹⁰¹ (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007). É interessante constatar uma menção direta ao Brasil na genealogia narrada por Castro-Gómez e Grosfoguel (2007). Com efeito, uma das coordenadoras da Fábrica de Ideias, Ângela Figueiredo, coordena também a primeira Escola Internacional Feminista Negra Decolonial desde 2017.

A trajetória do Projeto Modernidade/Colonialidade foi marcada por intensos debates teóricos e políticos, nem sempre predominantemente marcados pela convergência entre seus integrantes. Houve, entretanto, alguns conceitos sobre os quais seus/suas membros/as tinham acordo e cuja elaboração sintetizava suas trajetórias intelectuais e políticas. Para Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), o conceito de decolonialidade é um deles. Segundo esses autores, a ideia foi desenvolvida para “transcender a suposição de certos discursos acadêmicos e políticos, segundo a qual, com o fim das administrações coloniais e a formação dos

¹⁰¹ O curso avançado em estudos étnico-raciais Fábrica de Ideias é um projeto inaugurado em 1998, mesmo ano em que se iniciavam os encontros latinoamericanos e caribenhos que dariam origem à escola de(s)colonial. É ligado à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas e ao Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e uma de suas coordenadoras é a Prof^a Dr^a Ângela Lucia Silva Figueiredo. Maiores informações sobre o projeto podem ser encontradas neste link: <https://fabricadeideias.ufba.br/>.

Estados-nação na periferia, vivemos agora em um mundo descolonizado e pós-colonial” (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOQUEL, 2007, p.13, tradução nossa).

Assim, o grupo partia do entendimento de que nem a divisão internacional do trabalho que cria centros e periferias nem a hierarquização étnico-racial das populações do mundo sofreu transformações significativas com o fim do colonialismo. O que haveria ocorrido seria uma transição do colonialismo à colonialidade que modificou as formas de dominação clássicas utilizadas no período colonial, mas não extinguiu a existência da própria relação centro-periferia. A colonialidade se manteve através de instituições como o Fundo Monetário Internacional (FMI), o Banco Mundial (BM), a Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN) e o Pentágono (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOQUEL, 2007).

O fato histórico que Castro-Gómez e Grosfoguel (2007) consideram como marco da passagem do colonialismo à colonialidade é o fim da Guerra Fria. O sistema econômico, político e cultural instaurado a partir de então foi chamado “sistema-mundo europeu/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial”. Percebe-se, nessa denominação, uma expansão da Teoria do Sistema-Mundo que Immanuel Wallerstein havia desenvolvido e que concebia apenas um “sistema-mundo capitalista” (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOQUEL, 2007, p.13, tradução nossa).

Aguiar (2017) traça as duas principais tendências teóricas em debate no interior do Projeto Modernidade/Colonialidade: a análise do Sistema-Mundo e as teorias latinoamericanas sobre o colonialismo. De fato, essas foram as duas vertentes que basearam todos os conceitos elaborados pelo grupo. Castro-Gómez e Grosfoguel (2007) corroboram essa informação e afirmam que vêem diferenças significativas entre a tradição pós-colonial anglosaxã e os estudos pós-coloniais desenvolvidos na América Latina e Caribe. Foi a teoria pós-colonial latinoamericana que veio a ser chamada de perspectiva decolonial e que dialogou criticamente com a Teoria do Sistema Mundo e com os estudos pós-coloniais anglosaxões.

Com relação às análises do sistema-mundo, o Projeto Modernidade/Colonialidade questiona sua vinculação com o paradigma marxista e sua concepção de infraestrutura/superestrutura, expressa no conceito de geocultura. O problema com o conceito, segundo Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), seria o entendimento de que a divisão entre populações brancas e não-brancas estaria em nível superestrutural, derivado das estruturas econômicas.

Para os autores, ao contrário, a hierarquização racial dos povos do mundo é um elemento constitutivo da acumulação de capital em escala mundial desde o século XVI. Dessa forma, o fenômeno da racialização no mundo moderno não poderia ser explicado pela teoria marxista devido à sua postura economicista que enfoca apenas a esfera econômica e não dá a devida importância aos discursos racistas e sexistas (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007).

Já sobre a tradição pós-colonial anglosaxã, Castro-Gómez e Grosfoguel (2007) consideram que está demasiadamente focada no âmbito discursivo do colonialismo e na agência cultural dos sujeitos subalternos, apesar de autores como Spivak reconhecerem a importância da divisão internacional do trabalho para a constituição do sistema capitalista. Dessa forma, os dois campos estariam divididos entre as oposições binárias discurso/economia e sujeito/estrutura sem conseguir articular as duas esferas em uma teoria que dê conta da complexidade da realidade histórica e cultural latinoamericana:

O fato é que os teóricos do sistema-mundo têm dificuldades para pensar a cultura, enquanto os teóricos anglo saxões da pós-colonialidade têm dificuldades para conceituar os processos político-econômicos. Muitos investigadores do sistema-mundo reconhecem a importância da linguagem e dos discursos, porém não sabem o que fazer com eles ou como articulá-los à análise da economia política sem reproduzir um economicismo vulgar. Da mesma forma, muitos pesquisadores do pós-colonialismo reconhecem a importância da economia política, porém não sabem como integrá-la à análise cultural sem reproduzir um culturalismo vulgar. Deste modo, ambas correntes flutuam entre os perigos do reducionismo econômico e os desastres do reducionismo culturalista. (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p.16, tradução nossa).

Assim, Castro-Gómez e Grosfoguel (2007) diferenciam a perspectiva de(s)colonial da análise do sistema-mundo no que se refere à relação que estabelecem entre as esferas cultural e econômica. Para o Projeto Modernidade/Colonialidade, ambas dimensões estão entrelaçadas e não é correto conceber que uma derive da outra. Nesse sentido, se aproxima mais da concepção pós-colonial. Entretanto, a crítica que fazem ao reducionismo culturalista se refere ao fato de que os estudos culturais e pós-coloniais teriam ignorado os discursos raciais como elemento básico para o estabelecimento da divisão internacional do trabalho:

Da mesma forma que os estudos culturais e pós-coloniais, o grupo modernidade/colonialidade reconhece o papel fundamental das epistemes, porém atribui a elas um estatuto econômico, assim como propõe a análise do sistema-mundo. Quijano, por exemplo, mostrou que a dominação e exploração econômica do Norte sobre o Sul se funda em uma estrutura étnico-racial de larga duração, constituída desde o século XVI pela hierarquia europeu vs.

não-europeu. Esse realmente tem sido o 'ponto cego', tanto do marxismo como da teoria pós-colonial anglosaxã (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p.16-17, tradução nossa).

As hierarquias e desigualdades étnico-raciais são o cerne da colonialidade do poder e do saber, conceitos elaborados por Quijano. São entendidas como fatores constitutivos do mundo moderno capitalista e representam o argumento central do conceito de de(s)colonialidade que pressupõe que o mundo não foi completamente descolonizado. Uma vez que a descolonização dos séculos XIX e XX apenas estabeleceu a independência jurídica e formal das antigas colônias em relação às metrópoles europeias, a colonialidade do poder e do saber continuam operando, assim como a divisão étnico-racial que as sustenta (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007).

Portanto, alcançar uma sociedade verdadeiramente descolonizada passaria pela destruição das desigualdades raciais, étnicas, sexuais, epistêmicas, econômicas e de gênero que foram deixadas intactas pelos processos de independência formal já que a necessidade mundial no começo do século XXI seria "uma decolonialidade que complemente a descolonização levada a cabo nos séculos XIX e XX", já que "a decolonialidade é um processo de ressignificação a longo prazo, que não pode ser reduzida a um acontecimento jurídico-político" (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p.17, tradução nossa).

Assim, a diferença entre os termos pós-colonial e de(s)colonial é de maior importância para os membros do Projeto Modernidade/Colonialidade. O objetivo da mudança de terminologia é justamente demarcar as diferenças de concepção e por este motivo o grupo abandona a identificação com o pós-colonialismo latinoamericano e afirma que um dos desafios teóricos mais importantes que encararam foi o de proporcionar uma terminologia alternativa às propostas das Ciências Sociais eurocêntricas herdadas do século XIX. Para isso, propõem pensar o mundo moderno a partir de heterarquias e não hierarquias sociais:

As heterarquias são estruturas complexas nas quais não existe um nível básico que governa os demais, mas todos os níveis exercem algum grau de influência mútua em diferentes aspectos particulares e atendendo a conjunturas históricas específicas. Em uma heterarquia, a integração dos elementos disfuncionais ao sistema jamais é completa, como na hierarquia, mas sim parcial, o que significa que no capitalismo global não há lógicas autônomas nem tampouco uma só lógica determinante "em última instância" que governa sobre todas as demais, se não, ao contrário, existem processos complexos, heterogêneos e múltiplos, com diferentes temporalidades, dentro de um só sistema-mundo de longa duração. No momento em que os múltiplos dispositivos de poder são considerados como sistemas complexos

vinculados em rede, a ideia de uma lógica "em última instância" e do domínio autônomo de uns dispositivos sobre outros desaparece (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOQUEL, 2007, p.18, tradução nossa).

Apesar das críticas que apresentam, Castro-Gómez e Grosfoguel (2007) também reconhecem os méritos da Teoria do Sistema-Mundo e da Teoria Pós-Colonial, especialmente no que se refere a suas críticas ao desenvolvimentismo, às formas eurocêntricas de conhecimento, às desigualdades entre os gêneros e às hierarquias raciais que mantêm os povos não europeus em condições de subalternidade (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOQUEL, 2007).

Outra vertente teórico-política que ocupou os debates acadêmicos e dos movimentos sociais latinoamericanos no século XX e com a qual o Projeto Modernidade/Colonialidade dialoga diretamente é a Teoria Marxista da Dependência. Segundo a escola de(s)colonial, os independentistas também incorreram no erro de privilegiar as relações econômicas e políticas para analisar os processos sociais em detrimento das dimensões culturais e ideológicas (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOQUEL, 2007).

Para Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), a escola da dependência reproduzia, em muitos aspectos, o reducionismo econômico do marxismo ortodoxo, o que levou a um empobrecimento analítico que não mais era capaz de dar conta de explicar a complexidade do sistema-mundo moderno. Os autores consideram que o pensamento de Aníbal Quijano foi uma das poucas exceções dentro da Teoria Marxista da Dependência a dar a devida importância às categorias de gênero e raça, ao propor o conceito de colonialidade do poder (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOQUEL, 2007).

Um componente básico das elaborações teóricas e políticas do Projeto Modernidade/Colonialidade é a crítica às formas eurocêntricas de conhecimento. A colonialidade do saber consiste em uma atitude colonial que designa um status de superioridade ao conhecimento europeu enquanto silencia, ignora e omite as formas de saber subalternas. O principal marco histórico desse processo teria sido o desenvolvimento da Ilustração, no século XVIII, quando se concebia toda a produção de ciência e filosofia não europeia como uma etapa inferior, pré-moderna e pré-científica (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOQUEL, 2007).

Grosfoguel (2014) afirma que desde seu surgimento, o Projeto Modernidade/Colonialidade apresenta forte crítica ao cânone do pensamento

européu que privilegia pensadores homens de cinco países: Itália, Inglaterra, França, Alemanha e Estados Unidos, dentre eles Foucault, Lacan, Gramsci, Derrida e Marx. Segundo essa concepção, as teorias produzidas por estes autores são reproduzidas na Academia Latinoamericana de maneira acrítica enquanto as elaborações teóricas e políticas de homens e mulheres latinoamericanos/as, especialmente racializados/as são invalidadas, o que constitui uma violência epistêmica ou epistemicídio (GROSFOGUEL, 2016). Uma perspectiva crítica ao eurocentrismo significa, então, abandonar as pretensões de neutralidade e o compromisso com os conhecimentos produzidos pelos grupos sociais historicamente subjugados:

Dentro da perspectiva do grupo modernidade/colonialidade, a análise dos processos do sistema-mundo se faz levando em conta os conhecimentos submetidos/subalternizados pela visão eurocêntrica do mundo [...], o conhecimento prático dos trabalhadores, das mulheres, dos sujeitos racializados/coloniais, dos gays e dos movimentos anti-sistêmicos. Isso quer dizer que mesmo que se tome o sistema-mundo como unidade de análise, reconhecemos também a necessidade de uma corpo-política do conhecimento sem pretensão de neutralidade e objetividade. Todo conhecimento possível se encontra incorporado, encarnado em sujeitos atravessados por contradições sociais, vinculados a lutas concretas, enraizados em pontos específicos de observação [...]. A ideia eurocentrada do 'ponto zero' obedece a uma estratégia de domínio econômico, político e cognitivo sobre o mundo, da qual as ciências sociais têm formado parte. É por isso que, desde seu início, o grupo modernidade/colonialidade vem defendendo uma reestruturação, decolonização ou pós-ocidentalização das ciências sociais (CASTRO-GÓMEZ; GROSFOGUEL, 2007, p.20, tradução nossa).

Assim, o giro decolonial implica, para o Projeto Modernidade/Colonialidade, uma transformação não apenas das Ciências Sociais, mas de outras instituições que desempenham papel central na reprodução da colonialidade do poder e do saber, como o direito, a universidade, a arte e a política. Esse processo requer a construção de lugares institucionais e infrainstitucionais para que os povos subalternos possam falar e produzir conhecimentos sobre o mundo (CASTRO-GÓMEZ; GROSFOGUEL, 2007).

Além da colonialidade e da de(s)colonialidade, outra elaboração central para essa perspectiva teórica é a modernidade. Esse conceito é entendido pelo Projeto Modernidade/Colonialidade de maneira completamente diferente do que pelos teóricos europeus. Para Escobar (2003), a forma como em geral se estabelecem as origens históricas, geográficas, políticas, culturais, econômicas e filosóficas desse período da história da humanidade conhecido como Modernidade é uma das expressões do eurocentrismo e da colonialidade.

O autor diferencia a conceitualização de(s)colonial das “teorias estabelecidas da modernidade” em cinco principais aspectos. Em primeiro lugar, o Projeto Modernidade/Colonialidade estabelece as origens históricas da modernidade na Conquista da América e no controle do Atlântico a partir de 1492 enquanto os marcos comumente aceitos são a Ilustração ou a Revolução Francesa ao final do século XVIII (ESCOBAR, 2003, p.60, tradução nossa).

Uma segunda diferença se refere à centralidade atribuída pela perspectiva de(s)colonial ao colonialismo e ao estabelecimento do sistema mundial capitalista como elementos constitutivos da modernidade. Isso evidencia as formas de exploração e dominação que forneceram a base para o enriquecimento e a expansão da Europa e para a imposição de seu domínio aos países colonizados (ESCOBAR, 2003).

Em terceiro lugar, adota-se uma perspectiva planetária na explicação dos fatores que levaram ao desenvolvimento da modernidade. Essa concepção difere da visão que a privilegia como um fenômeno intra-europeu, ou seja, resultante apenas de elementos históricos, econômicos, políticos e culturais desenvolvidos a partir da evolução do modo de produção feudal (ESCOBAR, 2003).

O quarto aspecto diz respeito à dominação de povos não-europeus como dimensão necessária da modernidade, a partir da subalternização das culturas e conhecimentos desses povos, o que leva ao último aspecto diferenciador entre as teorias convencionais sobre a modernidade e a teoria de(s)colonial: a compreensão do eurocentrismo como a forma padrão de conhecimento da modernidade/colonialidade (ESCOBAR, 2003).

O binômio modernidade/colonialidade sintetiza esses cinco elementos acima expostos, já que para a teoria de(s)colonial, não existe modernidade sem colonialidade. Com efeito, os autores de(s)coloniais entendem a modernidade como inerentemente colonial e a colonialidade como a face oculta da modernidade.

Outro elemento igualmente importante é a centralidade da categoria raça para as elaborações de(s)coloniais. Escobar (2003) chama a atenção para a persistência da ideia de raça mesmo após as independências formais das ex-colônias europeias. A classificação racial do mundo é um dos legados mais duradouros do colonialismo e que permanece se aprofundando, já que se assenta na divisão racial do trabalho.

Quijano desenvolveu o conceito de colonialidade em duas expressões originalmente: colonialidade do poder e do saber, conforme já exposto. Nelson Maldonado-Torres, por sua vez, leva a elaboração de Quijano adiante, propondo a colonialidade do ser que se refere à dimensão ontológica em ambos os lados da relação colonial (ESCOBAR, 2003).

O próprio conceito de América Latina é atualizado criticamente pelo Projeto Modernidade/Colonialidade. Muito além de uma localização geográfica, o grupo o entende como uma perspectiva ou um espaço epistemológico. Esse entendimento ampliado da América Latina é uma diferença que Escobar (2003, p.70, tradução nossa) estabelece entre a perspectiva de(s)colonial e outros “paradigmas latinoamericanos” como a Teoria da Dependência e a Teologia da Libertação.

É por isso que, apesar de se tratar de uma vertente latinoamericana fundamentada na realidade deste continente, a teoria de(s)colonial absorve contribuições de outros lugares subalternos e seus expoentes não necessariamente provêm ou residem na América Latina (ESCOBAR, 2003). De fato, Wallerstein é estadunidense e os membros fundadores do grupo estavam estudando e trabalhando no país na época em que se juntaram pela primeira vez, conforme exposto anteriormente.

Um aspecto que de início não era central para o Projeto Modernidade/Colonialidade, mas que ganha força a partir do diálogo entre a teoria de(s)colonial e os movimentos feministas latinoamericanos e caribenhos é o debate sobre gênero e patriarcado. Quem inseriu esses debates no grupo pela primeira vez foi a feminista argentina María Lugones, que desenvolveu o conceito de colonialidade do gênero a partir de uma crítica feminista à colonialidade do poder de Quijano.

Até o ingresso de Lugones no grupo, o debate de gênero era realizado de maneira inadequada, com poucos de seus membros interessados em discutir a condição das mulheres no processo de dominação e exploração colonial (ESCOBAR, 2003). Apesar das menções que Dussel e Mignolo fizeram à condição das mulheres, inclusive se aproximando dos debates propostos pelo feminismo chicano, isso não foi suficiente para romper com o universalismo masculino que não enxergava as determinações de gênero dos sujeitos subalternos: “o outro [...] é subsumido em um novo tipo de totalidade, uma masculino-centrada, recusando

assim a existência da mulher em sua alteridade e diferença” (ESCOBAR, 2003, p.72, tradução nossa).

Pode-se afirmar, portanto, que a teoria de(s)colonial, assim como a maioria das perspectivas teóricas não surge inicialmente como uma teoria feminista, mas em determinado momento se vê interpelada pelo feminismo e passa a ser reconceituada e enriquecida com novos conceitos e práticas. Para Escobar (2003), dentre os objetivos comuns entre as reflexões desenvolvidas pelo Projeto Modernidade/Colonialidade e pelas feministas latinoamericanas estavam a crítica ao discurso universalista moderno que também era masculinista e a defesa do caráter situado do conhecimento, que recusa qualquer pretensão de neutralidade.

Apesar da maioria dos membros fundadores do Projeto Modernidade/Colonialidade se referirem a ele como um projeto de pesquisa, Grosfoguel (2019a) narra as origens dessa perspectiva de maneira diferente. Para o filósofo portorriquenho, filosofias e práticas de resistência anti-colonial existem desde o momento em que Cristóvão Colombo desembarcou no continente americano e remontam a lutas que já duram mais de 500 anos. O que a teoria de(s)colonial faz é simplesmente resgatar essas contribuições apagadas da historiografia oficial eurocêntrica.

Grosfoguel (2019a) critica o entendimento do conceito de colonialidade do poder elaborado por Quijano como uma novidade teórica. Para o autor, Quijano teria se equivocado ao não dar o devido crédito às elaborações que o precederam e já sinalizaram a divisão racial do trabalho como uma categoria central para o entendimento do modo de produção capitalista, particularmente as contribuições de marxistas negros como Cedric Robinson¹⁰², Angela Davis¹⁰³ e Franz Fanon¹⁰⁴.

Além disso, o autor afirma que prefere se referir ao agrupamento que ficou conhecido como Modernidade/Colonialidade usando o termo rede e não projeto ou grupo, já que se trata de uma rede heterogênea e não um grupo coeso e organizado que representaria o início e o fim da teoria de(s)colonial. Com efeito, apesar de não haver fontes que estabeleçam uma data específica para o fim do Projeto Modernidade/Colonialidade, Grosfoguel (2019b) esclarece que a partir do golpe de

102 Antropólogo e teórico político estadunidense. Foi professor no Departamento de Estudos Negros e no Departamento de Ciência Política da Universidade da Califórnia.

103 Filósofa estadunidense. Foi professora na Universidade da Califórnia, além de ativa militante comunista, feminista e antirracista em diversos movimentos sociais nos Estados Unidos.

104 Filósofo e psiquiatra martinicano, além de ativo militante nos movimentos anticoloniais e pan-africanistas do século XX.

estado de Guaidó¹⁰⁵ na Venezuela já não havia mais unidade entre os membros fundadores do projeto, pois as opiniões do grupo se dividiram radicalmente.

Na ocasião, Edgardo Lander declarou apoio ao governo interino de Juan Guaidó, o que levou Grosfoguel a se pronunciar publicamente e declarar que a posição de Lander era pró-imperialista, colonial e que ele havia passado para o lado da direita política, deixando de ser um teórico e militante de(s)colonial, já que “ser anti-imperialista não necessariamente te faz de(s)colonial, mas todo de(s)colonial tem que ser primeiramente e antes de tudo anti-imperialista” (GROSFOGUEL, 2019b, n.p., tradução nossa).

Os eventos concernentes ao clima político na Venezuela serviram, para Grosfoguel (2019c) como um divisor de águas para o movimento Modernidade/Colonialidade. O autor denuncia uma publicação, no ano de 2017, em meio a uma onda de protestos que explodiram em oposição ao governo de Nicolás Maduro e ficaram conhecidos popularmente como guarimbas¹⁰⁶. O documento¹⁰⁷ teria sido assinado por intelectuais vinculados à tradição de(s)colonial, dentre eles Edgardo Lander e Aníbal Quijano e responsabilizaria o governo de Maduro pela crise humanitária pela qual o país passava sem, contudo, fazer menção ao imperialismo estadunidense e suas aspirações golpistas.

Já em 2019, um novo texto intitulado “*Declaración Internacional / Por una solución democrática, desde y para el pueblo venezolano*”¹⁰⁸ também foi elaborado por membros da tradição de(s)colonial como Lander, Arturo Escobar e Boaventura de Souza Santos (Quijano havia falecido um ano antes). Para Grosfoguel, a posição política expressa na carta impossibilitava a continuidade do trabalho em conjunto dos membros fundadores do Projeto Modernidade/Colonialidade:

Esse projeto Modernidade/Colonialidade para mim morreu na Venezuela. Agora temos que construir outro projeto de(s)colonial que seja verdadeiramente um projeto político, de transformação, anti-imperialista, conseqüente e não um projeto que em nome de modismos de(s)coloniais acabe reconciliado com o Imperialismo. [...] Há que se reconstruir outra vez toda essa rede chamada de(s)colonial, porque há uma linha vermelha, há um antes e um depois no qual já não podemos trabalhar

105 Ato golpista em que Juan Guaidó, com apoio de Donald Trump, Jair Bolsonaro, dentre outros governantes à época se autoproclamou presidente interino da Venezuela, declarando ilegítima a reeleição de Nicolás Maduro em 2018.

106 Para maiores informações pode-se consultar a análise do Instituto de Estudos Latino-americanos (IELA): <https://iela.ufsc.br/venezuela-vence-as-guarimbas-mas-segure-ameacada-pelos-eua/>.

107 Não foi possível, até o presente momento, localizar o documento original a que Grosfoguel se referiu.

108 É possível ter acesso ao texto na íntegra no seguinte endereço: <https://www.aporrea.org/internacionales/a274926.html>.

juntos há um bom tempo. Não podemos trabalhar com gente que em uma situação como a da Venezuela se posiciona ao lado do Império, repetindo as mentiras do Império contra a Venezuela, contra Nicolás Maduro, contra o povo venezuelano, contra o governo bolivariano. Essa linha vermelha, há que jogá-la fora e começar a construir um projeto de(s)colonial verdadeiramente revolucionário para o século XXI (GROSGUÉL, 2019c, n.p., tradução nossa).

Apesar de essa ser apenas a afirmação de um dos membros do Projeto Modernidade/Colonialidade e, portanto, talvez não representar uma posição hegemônica sobre o fim do grupo, a análise de Grosfoguel apresenta alguns indicativos acerca da não homogeneidade de posições e ausência de coesão teórica e política no interior da teoria de(s)colonial.

Esse breve histórico sobre as origens do Projeto Modernidade/Colonialidade permitiria explorar diversos aspectos da teoria de(s)colonial. Entretanto, considerando o foco deste trabalho em investigar os fundamentos do feminismo de(s)colonial na América Latina e Caribe, o recorte que elegemos diz respeito a esse movimento que por si só apresenta diversas divergências e conflitos internos. Nosso objetivo é mapear as contribuições do feminismo de(s)colonial à teoria e prática feminista latinoamericana e a trajetória do P-M/C importa na medida em que lança luz aos seus fundamentos históricos, teóricos e epistemológicos.

Assim, no próximo capítulo apresentaremos a vida e obra de María Lugones e de duas outras militantes e pensadoras que contribuíram para o desenvolvimento do que hoje conhecemos por feminismo de(s)colonial: Yuderkys Espinosa Miñoso e Ochy Curiel. A partir das trajetórias pessoais, políticas e acadêmicas dessas três mulheres será possível compreender o processo de encontro entre a teoria de(s)colonial e o feminismo e os impactos dessa união para ambos.

3 A TRAJETÓRIA DAS PIONEIRAS DO FEMINISMO DE(S)COLONIAL: NOVOS DESAFIOS PARA OS MOVIMENTOS FEMINISTAS LATINOAMERICANOS E CARIBENHOS

A formação do Projeto Modernidade/Colonialidade foi um marco histórico que teve consequências teóricas, políticas e epistemológicas para o desenvolvimento do feminismo de(s)colonial latinoamericano. É no interior desse projeto que María Lugones problematiza as relações entre gênero e colonialidade e propõe uma revisão das práticas e teorias feministas até então existentes. Entretanto, a constituição dos movimentos feministas na América Latina e Caribe já estava bastante consolidada antes do giro decolonial. Por este motivo, neste capítulo resgatamos os elementos históricos, políticos e teóricos que precederam o encontro entre a teoria de(s)colonial e o feminismo, a partir das trajetórias de três principais expoentes do feminismo de(s)colonial latinoamericano: María Lugones, Yuderkys Espinosa Miñoso e Ochy Curiel.

3.1 MARÍA LUGONES: DA COALIZÃO ENTRE MULHERES RACIALIZADAS NASCE A PROPOSTA FEMINISTA DE(S)COLONIAL

María Cristina Lugones foi uma filósofa, ativista feminista e educadora popular, nascida em 26 de janeiro de 1944, na Argentina (FAVELA *et al.*, 2020). Iniciou seus estudos na Universidade de Buenos Aires antes de se mudar para os Estados Unidos, na década de 1960, onde fez graduação, mestrado e doutorado em Filosofia nas Universidades da Califórnia e Wisconsin (ALARCÓN; CRUZ, 2020). Foi professora de filosofia, estudos de gênero, literatura comparada e estudos sobre a América Latina e Caribe na Universidade de Binghamton e na Faculdade Carleton (BINGHAMTON UNIVERSITY, 2020; FURE-SLOCUM, 2020).

Em 2016, a Sociedade pelas Mulheres na Filosofia (SWIF na sigla original) a nomeou como célebre filósofa. Em 2020, recebeu o prêmio *Franz Fanon Lifetime Achievement* da Associação Filosófica Caribenha, em reconhecimento às contribuições que seu trabalho prestou ao campo da filosofia latinoamericana (BINGHAMTON UNIVERSITY, 2020). Desde o início de seus estudos de filosofia, conta que lhe impactava o modo euro e anglocentrado de ver o mundo (ABELLÓN, 2014).

Seus colegas de trabalho e alunos/as a consideravam ética e justa, solidária e gentil, formidável, comprometida (FURE-SLOCUM, 2020) e também foi lembrada como uma pessoa criativa (DOVALPAGE, 2023). Na mensagem de despedida publicada na página da Faculdade Carleton, é possível ler diversos comentários carinhosos de pessoas que a conheceram:

Nikki Lamberty:

Eu tive muita sorte de trabalhar com a dinâmica María Lugones de 1977 a 1990. Ela doou cada verão durante muitos daqueles anos ao trabalho com os menos afortunados no Novo México. Ela era uma contadora de histórias inata e descrevia suas visitas de volta a seu lar na Argentina, seu extraordinário pai, seu lindo irmão, sua mãe e sua avó. [...] Ela tinha um senso de humor vívido e olhos castanhos brilhantes que se acendiam quando ela falava sobre seu trabalho e seus estudantes. Outros colegas no campus podem contar-lhe histórias sobre o quão controversa ela era, mas ninguém esquece que Maria era uma professora energética, séria sobre seus objetivos de levar à frente as questões relacionadas às mulheres em Carleton - e muito além. Ela sofria de enxaqueca, mas mesmo quando estava aflita ela espiava através das mãos entrelaçadas e cruzadas sobre a testa e te oferecia um sorriso.

Harry Williams:

A professora Lugones teve uma contribuição pioneira para meu entendimento do que significa se dedicar à libertação cognitiva dos/as estudantes. Ela era um modelo a ser seguido. Maria exigia deles altos padrões de excelência acadêmica. [...] A objetividade de Maria e seu brilho intelectual me assustavam e me deixavam admirado. Nós colaboramos e trabalhamos independentemente durante as revoltas estudantis em Carleton no ano de 1992, após o veredito Rodney King¹⁰⁹ em Los Angeles. [...] Não é exagero dizer que Maria foi uma figura principal no revolucionamento do nosso mórbido currículo à época para que incluísse teoria crítica da raça e questões de classe, gênero e sexualidade. As memórias dela abençoam a cada um de nós.

Diane L. Redleaf:

María Lugones exerceu profunda influência sobre mim. Eu acabei cursando todas as disciplinas que ela ofereceu [...]. Ela me recomendou para a faculdade de direito e se interessou pela minha carreira mesmo depois que eu me graduei. Eu recordo vividamente sua empolgação quando eu fui aceita para a Escola de Direito de Stanford. Foi algo de que ela pessoalmente se orgulhou. Ela era uma das professoras mais "exigentes" que Carleton tinha, analisando a fundo os princípios de cada argumento. Ela exigia rigor, mas ao mesmo tempo era apaixonada e atenciosa. E não era nenhum pouco indiferente - ela era acolhedora, convidativa aos/às alunos/as e amável. As aulas aconteciam na casa dela e ela não estabelecia as barreiras que comumente existiam entre estudantes e docentes. Eu admirava suas mescla de intelecto e ativismo. [...] Eu sou grata por Carleton a ter contratado e por ter tido a oportunidade de conhecê-la. (Classe de 1976, Graduação em Filosofia).

Ben Endres:

Maria exerceu uma grande influência sobre meu entendimento da filosofia e minha consciência ético-política. Entretanto, ela foi mais inspiradora pela sinceridade e intensidade com que estabelecia todas as suas relações interpessoais. Na disciplina de introdução à filosofia, ela conduziu dois grupos de

¹⁰⁹ Trata-se de um episódio de brutalidade policial perpetrado contra o taxista Rodney King em Los Angeles, no ano de 1991. A violência foi filmada e enviada à imprensa, o que levou ao julgamento de quatro dos oficiais envolvidos, sendo três deles absolvidos. Após seu julgamento, começaram as revoltas populares que levaram a novos julgamentos por violações dos direitos humanos de King e pedindo indenização pelos danos causados a ele (ADAMS, 2016).

participação opcional extraclasse: um para ajudar aos/às alunos/as que não se sentiam confortáveis em falar na aula a se tornarem mais confiantes e outro para ajudar aos/às alunos/as que falavam com muita frequência a praticar a escuta. O mundo poderia se beneficiar de mais pedagogias desse tipo! Sou muito grato pela oportunidade de aprender com ela (Classe de 1993, Graduação em Filosofia). (FURE-SLOCUM, 2020, tradução nossa)

Lugones era também dançarina de tango. Se auto identificava como *tortillera*, uma gíria usada em espanhol para definir a orientação sexual de mulheres lésbicas. A partir desse termo, expressava sua discordância com o uso do termo *queer* que considerava elitizado e despido de raça e classe (ABELLÓN, 2014). Ela frequentemente repetia a frase “eu me nego a pensar o que eu não vou praticar”, indicando que suas elaborações teóricas estavam estreitamente vinculadas às suas vivências pessoais (DIPIETRO *et al.*, 2020). Seu ativismo político feminista esteve ligado ao abolicionismo penal, especialmente, através de organizações como *Critical Resistance* e *Incite! Women of Color Against Violence*, ambos coletivos estadunidenses que combatem o sistema industrial prisional e a violência policial/estatal (SMITH, 2020).

Ao final da década de 1980, criou um jornal comunitário bilíngue chamado *Lo Nuestro del Norte*, que tinha a função de divulgar e valorizar a cultura latina presente no Novo México. Os artigos tratavam da vida em suas comunidades, entrevistavam seus membros e difundiam poesia e arte (DOVALPAGE, 2023). Nessa mesma década, esteve envolvida no movimento feminista no âmbito da filosofia. Em suas visitas à Argentina, participou da criação da Associação Argentina de Mulheres na Filosofia (AAMEF). Ao mesmo tempo, nos Estados Unidos, lutava pela inclusão de disciplinas obrigatórias sobre cultura e história não-ocidental no currículo de licenciatura (DIPIETRO *et al.*, 2020).

Nos anos 1990, foi cofundadora da *Escuela Popular Norteña* na comunidade de Valdez, pertencente ao condado de Taos, Novo México. Esta é uma organização não-governamental que promove oficinas sobre diversos assuntos, tais como economia comunitária, saúde das mulheres e violência de gênero. Seu princípio básico é o de que as pessoas podem e devem receber educação através de suas comunidades e não apenas em espaços formais/institucionais (DOVALPAGE, 2023). O objetivo das ações da organização consiste em reunir latinos/as e “*raza people*”¹¹⁰ para pensar sobre os problemas que afetam suas comunidades. A iniciativa foi

¹¹⁰ “La raza” ou “raza people” são termos com significado político de resistência utilizados pelos descendentes de países latinoamericanos nos Estados Unidos, embora esteja mais fortemente ligado aos chicanos e mexicanos.

inspirada na *Highlander Folk School*, que formou grandes líderes políticos do movimento dos direitos civis nos EUA, como Martin Luther King (ALARCÓN; CRUZ, 2020).

No início dos anos 2000, Lugones viveu um tempo na Bolívia e realizou um esforço grande para aprender a língua Aymará, um dos idiomas oficiais no país¹¹¹. Para Curiel (2022), essa foi uma prática de(s)colonial empreendida por Lugones, já que na América Latina em geral há a preocupação de aprender inglês, francês e outros idiomas europeus, mas não se tem interesse pelas línguas e culturas dos povos originários de nosso continente. O contato com as cosmovisões andinas¹¹² foi muito importante no amadurecimento teórico e político de Lugones, para além do idioma. Com sua professora de Aymará, Filomena Miranda Casas, aprendeu sobre a resistência da organização comunal dos povos originários, o que lhe pareceria uma possibilidade real de combater o apagamento daquelas culturas (DIPIETRO *et al.*, 2020). Segundo FAVELA *et al.* (2020, p.39, tradução nossa):

Em busca de outras formas de ser e estar no mundo se aproximou das culturas quéchuas e aimarás na Bolívia e buscou entender conceitos como o chachawarmi. Em seus cruzamentos de fronteiras identitárias, étnicas e geográficas, se aproximou das feministas bolivianas e mexicanas e nos propôs criar um espaço de diálogo para compartilhar nossas maneiras de entender os feminismos e a descolonização. Através de Sylvia Marcos, outra cruzadora de fronteiras por excelência, nos convocou para construir pontes políticas e teóricas entre México, Bolívia e Estados Unidos.

A produção teórica de María Lugones reflete muito de sua trajetória como uma mulher latinoamericana e lésbica vivendo nos EUA. Por ser uma imigrante

111 O Estado Plurinacional da Bolívia garante a diversidade cultural, econômica e política dos povos originários, o que se reflete no fato de ser o país com maior número de línguas oficiais no mundo. O artigo 5 da Constituição de 2009 afirma: “As línguas oficiais do Estado são o espanhol e todas as línguas das nações e povos indígenas rurais, que são aimará, araona, baure, bésiro, canichana, cavineño, cayubaba, chacobo, chimán, ese ejja, guarani, guarasu 'nós, Guarayu, Itonama, Leco, Machajuyai-kallawaya, Machineri, Maropa, Mojeñotrinitario, Mojeño-ignaciano, Moré, Mose-tén, Movima, Pacawara, Puquina, Quechua, Sirionó, Tacana, Tapiete, Toromona, Uruchipaya, Weenhayek, Yuraminá, Yaminawa, Zamuco” (BOLÍVIA, 2009, n.p.?).

112 Cosmovisões são maneiras de entender o mundo, explicar sua origem e evolução, incluindo as relações sociais. As civilizações andinas foram um conjunto de grupos que se desenvolveram em torno da Cordilheira dos Andes. Dentre elas, destacam-se as culturas Chavín, Valdivia, Nazca, Moche, Tiwanacu, Chachapoya, Wari, Chimú, Muísca e o Império Inca que foi a última entidade política andina que existiu antes da invasão colonial e era composto de diversos grupos étnicos diferentes.

Segundo Gordon (2016), para começar a compreender as cosmovisões andinas é necessário abandonar premissas ocidentais básicas como ciência e religião, pois não é dessa forma que os povos andinos interpretavam o mundo e esses conceitos não existiam em suas culturas. Algumas características gerais dessas cosmovisões são o misticismo, a relação direta entre os seres humanos e a natureza, a ideia de que tudo no universo está interconectado e a presença de entidades como a Pachamama, mãe cósmica do planeta Terra e os Anpus, seres que representam os picos das montanhas majestosas.

naquele país, se identificava como uma mulher de cor¹¹³. Reivindicava o termo *women of color* justamente por entender que ele permitia aglutinar as diferentes vivências de mulheres não brancas naquele território (LUGONES, 2018). Em uma entrevista concedida a Mariana Ortega, Lugones relembra a forma como ela e sua família eram tratados quando se mudaram para os EUA. Destaca que apesar de o conhecimento de seu pai em bioquímica despertar admiração no mundo acadêmico, seus traços culturais latinos jamais foram aceitos:

Nós não nos sentíamos confortáveis indo às festas para as quais a posição do meu pai nos levava. Ele era o que se sentia mais desconfortável. O jeito como as pessoas se vestiam, falavam, moviam as mãos e riam era acompanhada por uma sensação de que elas eram pessoas superiores, que eram melhores do que nós éramos de uma forma que era indecifrável para mim. Por que eles seriam melhores quando tudo neles me parecia forçado, como se estivessem atuando para os outros e escondendo a si mesmos? Vestidos ridículos que me disseram que eram muito caros, um jeito indecente de falar, algo estranho neles. Eu não gostava deles, os valorizava ou desejava me tornar como eles. Mas ao mesmo tempo, eu podia perceber como minha mãe e meu pai eram valorizados apenas porque meu pai era brilhante e tinha obtido postos na universidade e na indústria bioquímica que eram altamente reconhecidos. Apesar disso, ele mesmo não era respeitado, não na sua forma de se mover, falar, espirrar confortavelmente no seu lenço que não era imaculado. Nós éramos todos impuros porque não éramos brancos, nós viemos do interior, da pobreza ou, no caso da minha mãe, da pobreza, falta de educação e falta de mundialização dos imigrantes (ORTEGA, 2019, p.274-275, tradução nossa).

Num profundo espírito de dororidade¹¹⁴ feminista, Lugones desenvolveu estreita relação com os feminismos afroamericanos e chicanos¹¹⁵ (FAVELA *et al.*, 2020), registrando um forte vínculo com a produção intelectual de Gloria Anzaldúa, a quem considerava uma irmã de pensamento (ALARCÓN; CRUZ, 2020). Em seu livro *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*, escreve: “Eu sou incompleta e irreal sem outras mulheres” (LUGONES, 2003, p.73, tradução nossa). Esta frase deixa evidente a influência que sofreu dos movimentos

113 Lembramos que em cada país, os movimentos de mulheres não hegemônicos, que criticaram e se diferenciaram do feminismo branco/liberal/burguês se identificaram de uma forma diferente. Nos Estados Unidos existe uma forte tradição no termo *women of color* como um agregador de todas as mulheres racializadas. Porém há também feministas que utilizam termos como *brown women* para se referir às latinas e *black women* para se referir às afrodescendentes.

114 Dororidade é um termo cunhado pelos feminismos negros como forma de crítica ao conceito original de sororidade, que significa uma união e solidariedade entre as mulheres (PIEIDADE, 2017). No caso de Lugones, partindo de sua inserção étnico-racial como mulher latina nos EUA, sororidade é um termo que expressa bem o tom de aliança que teve com outras feministas ao longo de toda sua vida, já que para Ortega (2019) sua concepção de coalizão entre as mulheres dá lugar às diferenças e às diferenças dentro das diferenças.

115 O termo chicano/a é usado pejorativamente pelos cidadãos estadunidenses para se referir aos seus compatriotas de ascendência latina, especialmente mexicana, ou àqueles nacionalizados estadunidenses, mas que nasceram em países latinos, especialmente no México. Ao mesmo tempo, é reivindicado e ressignificado por estes/as migrantes como uma identidade de resistência.

de mulheres nos EUA e indica sua concepção de que é necessário que haja uma coalizão entre os diversos grupos oprimidos para lutar por sua emancipação, sem que um se perca no outro ou que se apaguem as diferenças.

Lugones entende a inclusão de mulheres não brancas nas pautas feministas não apenas como o ato de estudá-las, mas de incorporar sua maneira de pensar para desenvolver o feminismo latinoamericano (ABELLÓN, 2014). Entretanto, não subestima as dificuldades que envolvem uma ampla e profunda coalizão dos diferentes segmentos e movimentos de mulheres negras, indígenas e imigrantes da América Latina e Caribe:

Eu não considero os Estados Unidos fora da possibilidade de coalizão com afro-colombianos, afro-caribenhos, afro-bolivianos, ou com a população indígena e mestiça. Eu enfatizo uma coalizão profunda porque a modernidade levou ao fechamento dos círculos de resistência no interior de sua fragmentação. Este estreitamento é difícil de superar nos Estados Unidos, apesar de que temos visto mexicanos/as, negros/as, chicanos/as, asiáticos marchando juntos contra o tratamento dado ao trabalho transnacional vindo do México, El Salvador, Guatemala e outros lugares para os EUA. Mas não existe um impulso comunal constante de aprender uns com os outros e formar coalizões mais profundas e duradouras. [...] O que bloqueia uma profunda coalizão, portanto, se torna claro: no nível de ativismo e organização, homens e mulheres negros/as com histórico de colonialidade do gênero estão focados internamente, na reconstrução das comunidades face às devastações de sistemas de opressão imbricados. Isso bloqueia a capacidade de relação entre seres submetidos à opressão e, a transversalidade é difícil de ser mantida. Torna-se difícil ver a permeabilidade da comunidade como uma fonte de coalizão. Ela é percebida como fonte de perigo. Há exemplos que mostram que às vezes a permeabilidade é ativada como nas enormes marchas ao redor de todo o país em apoio àqueles que cruzam a fronteira como trabalhadores/as transnacionais (ORTEGA, 2019, p.280-281, tradução nossa).

A coalizão como estratégia política é um elemento central para compreender o pensamento de Lugones. No artigo “Colonialidade e Gênero”, pode-se perceber seu entendimento do que seriam essas coalizões entre os diferentes grupos de mulheres alvo dos processos de dominação/sujeição quando ela critica a ideia de sororidade. Lugones (2020, p.74-75) explica que “o feminismo hegemônico branco igualou mulher branca a mulher. [...] Elas não se ocuparam da opressão de gênero de mais ninguém”. Não houve, do ponto de vista dos feminismos liberais, burgueses e brancos a compreensão de que as relações de gênero são atravessadas por classe, raça e sexualidade e, portanto, nem todas as mulheres se encontram no mesmo nível de opressão ou vivem essa condição da mesma forma.

Neste ponto, Lugones (2020) está reforçando o argumento desenvolvido muitas décadas antes pelos diversos movimentos de mulheres negras que

questionaram a universalidade do modelo de mulher representado pelos feminismos hegemônicos, dentre eles a interseccionalidade. O ponto de vista feminista liberal branco não concebia a diversidade de experiências de gênero e sua complexa interação com outros determinantes da vida social como a classe, a raça e a sexualidade e “como não perceberam essas diferenças profundas, não viram nenhuma necessidade de criar coalizões. Assumiram que existia uma irmandade, uma sororidade, um vínculo já existente forjado pela sujeição do gênero” (LUGONES, 2020, p. 75).

O que Lugones entende por coalizão é uma aliança política entre mulheres com diferentes vivências de gênero. Isso traz implicações importantes para as diferentes pautas de luta que podem ser encampadas pelas mulheres, a depender da sua inserção concreta no mundo. Rechaçar contundentemente a maternidade, por exemplo, ou considerá-la mero aprisionamento da mulher ao seu papel reprodutor expressa uma visão muito particular daquelas mulheres que foram historicamente confinadas ao lar.

Porém, existiram e existem mulheres, em sua maioria pobres e racializadas, que por uma série de violências estruturais ocupam um papel distinto na sociedade: são as trabalhadoras domésticas, que cuidam das casas de suas patroas e não podem cuidar de suas próprias famílias, não podem experimentar a maternidade em sua plenitude e muitas vezes nem podem escolher viver a experiência de serem mães porque têm seus/suas filhos/as brutalmente assassinados/as pelo Estado.

Esse é um exemplo de como a luta feminista não pode ter uma pauta única de luta porque as mulheres são diversas e seus interesses, distintos e muitas vezes opostos. Portanto, a ideia de que todas as mulheres são oprimidas da mesma forma e de que existe um caminho único de liberação e emancipação para todas é uma falácia. Mas isso não quer dizer que as diferenças entre as mulheres as impossibilitem de estabelecer relações de resistência e cooperação. É justamente essa possibilidade que Lugones nomeia de coalizão, um processo a ser construído, que não está dado a priori.

A importância das contribuições de Lugones para o que hoje se reconhece como feminismo de(s)colonial latinoamericano remonta à estreita relação que desenvolveu com o peruano Aníbal Quijano, a quem conheceu na Universidade de Binghamton, em Nova Iorque. De acordo com Acuña (2019), Quijano se interessou pelas aulas que Lugones ministrava e passou a frequentá-las, atraído pela

diversidade de estudantes que ela reunia e o clima de constante debate que criava. No ano de 2006 Lugones participou de uma das reuniões do Projeto Modernidade/Colonialidade realizada na Venezuela (DIAS, 2014) e a partir de então se juntou oficialmente ao grupo. Sua inclusão no grupo serviu para apontar a ausência de críticas à violência patriarcal em suas teorizações iniciais e indicar a necessidade de complexificar as elaborações apresentadas por Quijano (FAVELA *et al.*, 2020), especialmente o conceito de colonialidade do poder (BHAMBRA, [20--]).

Para ela, a concepção de gênero utilizada por Quijano (2000) era demasiadamente biologizante, pois partia do pressuposto de que era uma categoria universal e existente em todas as sociedades. Lugones propõe o aperfeiçoamento da chave analítica modernidade/colonialidade ao apresentar o conceito de sistema colonial/moderno de gênero, e também a intersecção das categorias raça, gênero e colonialidade (DIAS, 2014). Não se tratava de rechaçar o entendimento de Quijano sobre a colonialidade do poder, mas de reformular sua compreensão sobre o lugar e o conteúdo das relações de gênero nessa análise.

Defendia, assim, a ideia de que um projeto de descolonização passa necessariamente pela desconstrução dos padrões binários e cis-heteronormativos constituídos nas sociedades fundadas a partir da colonização (FAVELA *et al.*, 2020). Para Lugones (2019, p.376), “não existe decolonialidade sem uma decolonialidade dos gêneros”. Afirmou ainda que “se o gênero é o nosso destino, então estamos condenados/as” (ALARCÓN; CRUZ, 2020). Segundo a autora, a dominação colonial moderna só foi possível a partir da divisão dos povos que habitavam Abya Yala¹¹⁶ em gêneros opostos e hierarquicamente constituídos, fenômeno que nomeou como sistema moderno-colonial de gênero (LUGONES, 2020).

A partir da chave analítica da colonialidade do gênero¹¹⁷, Lugones propõe o feminismo de(s)colonial como estratégia de resistência. No texto “Rumo a um feminismo descolonial”, explica: “chamo a análise dessa opressão racializada, capitalista e de gênero de ‘colonialidade do gênero’. Chamo a possibilidade de

¹¹⁶ Abya Yala é o termo utilizado pelo povo Kuna para nomear o continente ao qual os europeus denominaram América Latina. A reivindicação deste termo está ligada à posição de resistência indígena que resgata sua ancestralidade e apresenta um contraponto à conformação geopolítica e territorial originada do processo de colonização. Foi utilizada pela primeira vez em 2004 na II Cúpula Continental dos Povos e Nacionalidades Indígenas de Abya Yala, realizada em Quito, Equador (BALLESTRIN, 2020).

¹¹⁷ Trata-se de uma categoria desenvolvida originariamente por Quijano, reformulada e interpretada por Lugones a partir das teorias e práticas feministas.

superar a colonialidade do gênero de ‘feminismo descolonial’” (LUGONES, 2019, p.941). Em entrevista concedida a Mariana Ortega, complementa:

[...] o que eu quero dizer com feminismo decolonial está ligado com o que chamei de ‘colonialidade do gênero’, que segue [a teoria de] Quijano até o ponto em que nossos entendimentos sobre sexo e gênero divergem. Nós dois compreendemos o gênero como inseparável da raça, mas eu não penso no gênero/sexo como algo subsumível à raça. Eu também penso que ambos o sexo e o gênero não construídos socialmente e historicamente de maneira que dão origem a “sistemas de gênero” ao invés da ahistoricidade do patriarcado (ORTEGA, 2019, p. 279, tradução nossa).

O conceito de sistema moderno-colonial de gênero é uma elaboração teórica que se alimenta de duas principais fontes: o conceito de colonialidade do poder, de Quijano e a interseccionalidade (LUGONES, 2020). Em relação à interseccionalidade, Lugones incorpora a denúncia feita pelos feminismos negros estadunidenses sobre a ausência existente entre as categorias mulher e negro, quando tomadas de maneira separada:

[...] é evidente que a lógica da separação categorial distorce os seres e fenômenos sociais que existem na intersecção, como faz a violência contra as mulheres de cor. Devido à maneira como as categorias são construídas, a intersecção interpreta erroneamente as mulheres de cor. Na intersecção entre “mulher” e “negro” há uma ausência onde deveria estar a mulher negra, precisamente porque nem “mulher” nem “negro” a incluem. A intersecção nos mostra um vazio. Por isso, uma vez que a interseccionalidade nos mostra o que se perde, ficamos com a tarefa de reconceitualizar a lógica da intersecção, para, desse modo, evitar a separação das categorias existentes e o pensamento categorial. Somente ao perceber gênero e raça como tramados ou fundidos indissolúvelmente, podemos realmente ver as mulheres de cor (LUGONES, 2020, p.60).

Entretanto, a relação de Lugones com a interseccionalidade é complexa. Ela dialoga criticamente com o trabalho de Kimberlé Crenshaw (COSTA, 2022) e apresenta uma discordância central: para Lugones, “não há gênero sem raça, porém não há raça com gênero: somente as pessoas brancas têm gênero” (ABELLÓN, 2014, p.186, tradução nossa) e, portanto, “a categoria ‘mulher colonizada’ é vazia: nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher” (LUGONES, 2019, p.362). Do ponto de vista de Lugones, a interseccionalidade se equivocaria em caracterizar as mulheres negras como mulheres, ao invés de negar essa classificação de gênero colonial moderna que é binária e cis/heteronormativa.

Já em relação ao diálogo com a obra de Aníbal Quijano, Lugones explica que ele entende que o poder está estruturado em relações de dominação, exploração e disputa do controle de cinco âmbitos essenciais da vida: 1) o trabalho e seus produtos; 2) a natureza e seus recursos de produção; 3) o sexo, seus produtos

e a reprodução da espécie; 4) a subjetividade e seus produtos materiais e intersubjetivos, incluindo o conhecimento; 5) a autoridade e seus instrumentos de coerção (QUIJANO, 2000).

O problema reside justamente no elemento sexo. Para Lugones (2020), Quijano tem uma visão patriarcal e heterossexual do que seriam as relações de gênero, como se elas fossem eternas e não historicamente datadas. Desse modo, ele não entende que “não é necessário que as relações sociais sejam organizadas em termos de gênero, nem mesmo as relações que se consideram sexuais. Mas, uma vez dada, uma organização social em termos de gênero não tem porque ser heterossexual ou patriarcal” (LUGONES, 2020, p.56).

Lugones reconhece a originalidade da proposta da colonialidade do poder de Quijano para explicar a classificação universal da população mundial baseada na ideia de “raça”. Inclusive o termo é usado por ele entre aspas pois é entendido como uma ficção, sem relação com uma base biológica. Curiosamente, Quijano não usa aspas para sexo ou gênero, dando a entender que há atributos naturais/biológicos que sustentam essa esfera da vida, o que Lugones critica veementemente:

Não encontrei uma elaboração sobre gênero como conceito ou como fenômeno nas leituras que fiz de Quijano. Parece-me que, em seu trabalho, ele assume que as diferenças de gênero são formadas nas disputas pelo controle do sexo, seus recursos e produtos. As diferenças se configurariam de acordo com a maneira como esse controle está organizado. Quijano entende o sexo como atributos biológicos que podem ser elaborados como categorias sociais. Diferente do sexo, o fenótipo não possui atributos biológicos de diferenciação. De um lado, ‘a cor da pele, a forma e a cor do cabelo, dos olhos, a forma e o tamanho do nariz, etc. não têm nenhum impacto na estrutura biológica da pessoa’. Mas para Quijano o sexo parece ser inquestionavelmente biológico (LUGONES, 2020, p.61) .

Lugones (2020, p.73) entende que “a raça não é nem mais mítica nem mais fictícia que o gênero - ambos são ficções poderosas”. Para ela, são as relações sociais que atribuem significado às diferenças biológicas, a exemplo das pessoas interssexuais, nascidas com características físicas e/ou cromossômicas pertencentes a ambos os sexos. Essas pessoas têm seu sexo definido a partir de critérios médicos baseados numa forma binária e cis/normativa de entender a identidade de gênero. A incapacidade de conceber sexo e gênero como duas coisas distintas/separadas, segundo Lugones, interfere na própria forma como se olha para as sociedades colonizadas:

[...] normalmente, quando cientistas sociais investigam sociedades colonizadas, a procura de distinção sexual e de certa construção da diferença entre os gêneros se dá na observação das tarefas executadas por cada sexo.

Dessa maneira, eles reafirmam uma inseparabilidade entre sexo e gênero característica das primeiras análises feministas. Estudos mais recentes têm introduzido a ideia de que os gêneros podem ser o que constrói os sexos. Mas, inicialmente, a ideia era de que o sexo produzia o gênero. Usualmente, eles se tornavam uma coisa só: onde você vê sexo, vê gênero, e vice-versa (LUGONES, 2019, p.360).

Segundo essa linha de pensamento, a própria existência do gênero significa a existência da colonialidade: “a ideia não é buscar uma construção não colonizada dos gêneros em organizações indígenas da sociedade. Isso não existe; o ‘gênero’ não se afasta da modernidade colonial” (LUGONES, 2019, p.362). Assim, para complexificar a concepção de gênero de Quijano e questionar a a-historicidade do patriarcado e da heterossexualidade Lugones parte de duas principais referências.

A primeira delas é Oyèrónké Oyewùmí¹¹⁸, a qual escreveu sobre as mudanças ocorridas na sociedade Iorubá a partir da invasão colonial, especialmente no que se refere ao lugar ocupado pelas mulheres na sociedade. Segundo ela, o sistema de gênero imposto pela colonização transformou todos os aspectos da vida, subordinado as fêmeas¹¹⁹. Antes disso, o gênero não era um princípio organizador da sociedade:

[...] a partir de minha própria pesquisa sobre a sociedade Iorubá do sudoeste da Nigéria, apresento um tipo diferente de organização familiar - a família Iorubá tradicional. Ela pode ser descrita como uma família não generificada porque seus papéis de parentesco e suas categorias não são diferenciadas por gênero. Os centros de poder dentro da família são difusos e não especificados pelo gênero. O princípio organizador fundamental no seio dessa família é a ancianidade baseada na idade relativa, e não no gênero (OYEWÛ-MÍ, 2020, p.91)

A centralidade da argumentação de Oyewùmí (2020) reside nas problematizações que levanta sobre a centralidade que as feministas brancas ocidentais dão à família nuclear patriarcal em suas análises, estabelecendo esse tipo de arranjo familiar como universal e a-histórico. A autora argumenta que é da fusão entre mulher e esposa dentro da família que emanam as categorias fundamentais dos estudos de gênero ocidentais como divisão sexual do trabalho e

118 Cientista social nigeriana, do grupo étnico Iorubá. Seu livro mais importante e resultado de sua tese doutoral foi “A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero”, de 1997.

119 Não se trata de mulheres e sim fêmeas, pois as mulheres eram aquelas assim definidas pela organização patriarcal e heterossexual do gênero, dessa forma, essa classificação era reservada às mulheres brancas europeias e não às colonizadas, conforme aprofundaremos mais adiante.

patriarcado. Citando exemplos dos povos iorubá¹²⁰, igbo¹²¹ e shona¹²², Oyewùmí (2020) mostra que para as culturas africanas esses papéis de gênero sustentados na família não fazem sentido:

Esses exemplos africanos apresentam vários desafios aos universalismos injustificados dos discursos de gênero feministas.[...] as categorias sociais africanas são fluidas, extremamente situacionais e não são determinadas por tipos corporais. [...] Análises e interpretações sobre a África devem começar na África. Elas precisam refletir e se basear em contextos culturais e locais específicos, e não em ideias e conceitos importados, normalmente coloniais (OYEWÙMÍ, 2020, p.91)

Segundo Oyewùmí (2020) havia duas palavras na língua iorubá: *obinrin* e *okunrin*, que foram traduzidas como fêmea/mulher e macho/homem, o que a autora considera um erro. Segundo a autora, essas categorias não podem ser assim interpretadas porque não se opõem de forma binária nem se relacionam de maneira hierárquica. Uma tradução mais adequada poderia ser anafêmea e anamacho, já que as duas palavras demarcavam, na língua original, as diferenças anatômicas dos corpos femininos e masculinos, sem significar uma relação de poder, dominação ou exploração. A essa forma de relação entre as anafêmeas e os anamachos, Lugones (2020) chama de igualitarismo sem gênero.

O processo de colonização europeia teria introduzido tanto a imposição das raças como classificação humana e inferiorização dos povos africanos quanto a ampla destituição das mulheres dos papéis de liderança que ocupavam e das propriedades que possuíam. Para Lugones (2020), os estudos de Oyewùmí evidenciam a limitação da análise de gênero na obra de Quijano:

[...] fiz um caminho por fora da colonialidade de gênero de Quijano, para revelar o que o modelo oculta, ou se negue a considerar, sobre o próprio alcance do sistema de gênero do capitalismo global eurocêntrico. Ainda que eu acredite que a colonialidade do gênero, como Quijano cuidadosamente a descreve, nos mostre aspectos muito importantes da intersecção de raça e gênero, seu quadro refaz o apagamento e a exclusão das mulheres colonizadas da maioria das áreas da vida social, em vez de trazê-las de volta à vista. Em vez de produzir um rompimento, ele se acomoda no reducionismo da dominação de gênero. Ao recusar a lente do gênero quando caracteriza

120 Os iorubás são um dos maiores grupos étnico-linguísticos da África Ocidental. Atualmente se encontram em sua maioria nos países da Nigéria, Benin e Gana. Grande parte da população trazida para Bahia e Sergipe no início do século XIX fazia parte desse grupo. Existiram diversos reinos iorubanos, como Ifé, Benim e Oió. O idioma iorubá é uma língua da família Níger-Congo (CE-SAD, [20??]). Fela Kuti, um dos mais importantes artistas nigerianos, pertence ao grupo iorubá e algumas de suas canções contém trechos no idioma.

121 Os igbos são também estão entre os maiores grupos étnico-linguísticos africanos. Hoje habitam os países da Nigéria, Camarões, Guiné Equatorial, Gana, Serra Leoa, Costa do Marfim, Gabão, Libéria e Senegal (PITTA, 2010a). Chimamanda Adichie, escritora e feminista nigeriana pertencem ao grupo igbo.

122 Os shonas são um grupo de povos de línguas bantas que hoje habitam o Zimbábue e Moçambique. O próprio nome desse povo é uma designação colonial, pois anteriormente se identificavam como Karanga (PITTA, 2010b).

a inferiorização das anafêmeas pela colonização moderna, Oyewùmí deixa clara a extensão e o alcance de tal inferiorização. Sua análise do gênero como construção capitalista eurocêntrica e colonial é muito mais abrangente que a de Quijano. Ela nos deixa ver a inferiorização cognitiva, política e econômica, mas também a inferiorização das anafêmeas com respeito ao controle reprodutivo (LUGONES, 2020, p.67).

A segunda referência usada por Lugones para se contrapor à análise de gênero de Quijano é Paula Gunn Allen¹²³, que narra o processo de conversão das tribos indígenas americanas de igualitárias e ginocêntricas (centradas no feminino) para um modelo hierárquico e patriarcal. Segundo essa autora, a inferiorização das mulheres indígenas foi uma estratégia central para a dizimação das tribos e sua organização comunal, coesão e possibilidade de resistência à dominação colonial (LUGONES, 2020).

As mudanças foram profundas a partir da invasão europeia e trouxeram amplas consequências em diversas esferas. Primeiramente, modificou-se a estrutura de complementaridade entre masculino e feminino, que ocorria através da existência de duas chefias nas comunidades: a interna, feminina, que presidia a tribo e administrava os assuntos internos e a externa, masculina, que fazia mediações entre a tribo e os elementos externos a ela. Também alterou-se radicalmente o entendimento dos papéis de gênero, que anteriormente não eram entendidos fundamentalmente em termos biológicos, mas em gêneros tribais baseados em temperamento, inclinação ou propensão. Por fim, outra profunda mudança se deu na distribuição econômica, antes baseada na reciprocidade (LUGONES, 2020).

Assim, Lugones (2020) afirma que o extenso trabalho de pesquisa de Allen sobre as tradições dos povos originários pré-colombianos permite reconhecer as limitações da teoria de Quijano e elaborar o que chamou de uma “metodologia da decolonialidade” (LUGONES, 2019, p.367). Essa orientação metodológica consiste em ler as sociedades com base nas cosmologias que a informam, o que requer uma mudança radical na forma de se conceber as relações de gênero:

O caminho que recomendo é muito diferente daquele que aloca o gênero na esfera social. Essa mudança nos permite entender a organização da sociedade de uma maneira reveladora sobre as perturbações profundas da imposição de um gênero ao Eu relacional. Traduzir termos como *koshkalaka*¹²⁴, *chachawarmi*¹²⁵ e *urin* para o vocabulário dos gêneros, para uma concepção dicotômica, heterossexual, racializada e hierárquica que dá sentido às dife-

123 Poeta e escritora indígena estadunidense, estudiosa das culturas e da literatura dos povos nativos americanos.

124 Termo da língua lakota, povo originário da América do Norte. O vocábulo representava pessoas homossexuais (ALLEN, 1992).

125 Chacha-warmi é um conceito pertencente às culturas originárias andinas, que poderia ser traduzido como opostos complementares (LUGONES, 2019).

renças de gênero, é exercitar a colonialidade da língua - e, assim, a possibilidade de se articular uma resistência à colonialidade de gênero é apagada (LUGONES, 2019, p.367)

Entretanto, reformular a elaboração de Quijano sobre a colonialidade do gênero não significa, como Lugones afirma diversas vezes, que sua obra seja por ela descartada, mas sim reinterpretada de um ponto de vista feminista. Para ela, “o sistema de gênero moderno/colonial não existe sem a colonialidade do poder, já que a classificação das populações em termos de raça é uma condição necessária de sua existência” (LUGONES, 2020, p.72). A relação entre colonialidade do poder e do gênero se estabelece uma vez que “o sistema de gêneros é hierárquica e racialmente diferenciado; e a diferenciação racial nega a humanidade e consequentemente o gênero ao colonizado” (LUGONES, 2019, p.365).

Já que o patriarcado e a cis/heteronormatividade são historicamente construídos, Lugones (2020) afirma que o sistema de gênero moderno/colonial começou a tomar forma nas primeiras expedições coloniais de Portugal e Espanha e se consolidou na modernidade tardia. Trata-se de um sistema que possui dois lados: um visível/iluminado e outro oculto/obscuro. O aspecto visível se refere à maneira como hegemonicamente se constroem as relações de gênero, que organizam apenas a vida de homens e mulheres brancos e burgueses, mas acaba ditando o que seria o significado dominante de homem e mulher. O lado oculto se constitui na violência através da qual os povos colonizados tiveram suas relações comunitárias destruídas e redefinidas.

É importante fazer uma ressalva quanto ao pioneirismo de Lugones sobre o termo feminismo de(s)colonial. É necessário ter cuidado ao estabelecer uma pessoa como marco referencial de determinado movimento. Atribuir crédito a quem cunhou o termo não significa reduzir a práxis feminista de(s)colonial àquela pessoa. Se a realidade determina a interpretação que o pensamento faz dela, então as bandeiras de luta são anteriores à nomeação de um conceito ou figura que as represente. Lugones sempre referenciou as feministas que a antecederam e inspiraram sua teoria a exemplo de Patricia Hill Collins, Chela Sandoval, Audre Lorde, Bernice Johnson Reagon e Gloria Anzaldúa. Portanto, seu pioneirismo deve ser reconhecido de maneira que não se apaguem as contribuições dos movimentos que a precederam.

Reconhecemos, portanto, a contribuição inicial de Lugones ao que hoje se entende por feminismo de(s)colonial especialmente a partir de suas influências sobre outras autoras e ativistas feministas latinoamericanas que também se constituíram como referências para este movimento. Além disso, Lugones foi também responsável pela criação da *Red de Feminismos Descoloniales*, em 2008, um coletivo que aglutinou diversas pesquisadoras e militantes feministas que faziam coro com seu pensamento (FAVELA *et al.*, 2020).

Apesar de seu protagonismo e importância para o feminismo de(s)colonial latinoamericano, os dados sobre sua vida, obra e trajetória pessoal são escassos, especialmente as referências em língua portuguesa¹²⁶. Em consulta ao Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES¹²⁷, utilizando o descritor “Lugones”, encontrou-se apenas uma dissertação sob o título “Intervenções Epistêmicas de María Lugones: ‘Notas Sobre o Sistema Colonial/Moderno de Gênero’”, de autoria de Amanda Rodrigues Santiago, defendida no ano de 2022. Entretanto, não foi possível localizar o trabalho virtualmente para consulta. Já em busca na plataforma SciELO, com o mesmo descritor, filtrando-se os resultados em língua portuguesa, apenas 10 artigos foram encontrados. A maioria deles faz algum tipo de menção à obra de María Lugones, porém quase nenhuma informação mais detalhada sobre sua vida e trajetória foi encontrada.

Após décadas de ativismo feminista e prática docente, Lugones faleceu em 2020, na cidade de Nova Iorque, por insuficiência cardíaca. No momento de sua morte, diversas homenagens foram prestadas recuperando seu legado no âmbito acadêmico para os estudos da realidade latinoamericana e caribenha. Françoise Vergès¹²⁸ publicou um texto em sua memória na revista *Radical Philosophy* (VERGÈS, 2020a). O *Grupo Latinoamericano de Estudios Formación y Acción Feminista* (GLEFAS) realizou em maio de 2021 um evento online em sua homenagem intitulado “*No quiero hablar por ti sino contigo: Un homenaje a María Lugones*” (CURIEL, 2022). O mesmo grupo também publicou em seu perfil no Facebook um texto em que a chama de mãe do feminismo descolonial e escreve:

Da María recordaremos sua gargalhada, sua paixão pelo tango, a história pessoal por trás de cada uma de suas teses, seu retrato de perto de várias das grandes referências do feminismo de cor que viveu nos Estados Unidos,

126 A maioria das referências utilizadas nesta seção estão disponíveis em espanhol, inglês e francês.

127 A busca no catálogo da CAPES e na plataforma SciELO foi realizada em 06/01/2023.

128 Cientista política, historiadora, produtora de cinema, curadora e educadora francesa. Autora da obra “Um feminismo decolonial”, é uma das principais feministas de(s)coloniais fora do contexto latinoamericano.

tão precioso para nós, assim como sua versão do nascimento do giro decolonial e seus intercâmbios com outro grande mestre, já falecido, Aníbal Quijano. Ficaremos com sua paixão pela vida, com seu olhar de menina doce e encantadora que soube manter ainda na fase adulta e apesar das feridas, com seu amor pelos detalhes e as flores e o implacável de suas certezas. Ela nos deixa sua grande sabedoria, seu grande amor pelos povos condenados do mundo, seus grandes ensinamentos sobre a necessidade de uma política centrada na restituição do laço fraturado pela modernidade ocidental, seu reconhecimento da resistência sempre viva contra o afán de dominação, seu desejo de comunalidade e permeabilidade. Nos deixa, além disso, a terrível obstinação com que perseguia seus sonhos e alimentava suas lutas. María, queremos insistir nisso, seguirá viva em nosso caminhar, em nosso afán por descolonizar o feminismo e por levar a política contra o racismo ao centro da política feminista (GLEFAS, 2020, tradução nossa).

Suas estudantes lembraram com carinho da recepção que tiveram quando ela abria sua casa em Nova Iorque para ministrar suas aulas (ALARCÓN; CRUZ, 2020), conforme mostra a figura 1:

Figura 1: Lugones recebendo convidados/as em sua casa para discutir filosofia e dançar tango.



Legenda descritiva: Lugones é uma mulher latina, de cabelos castanhos curtos e lisos. Veste um casaco branco e usa óculos redondos. Está sentada no centro de uma mesa grande cheia de comidas e bebidas. Ao fundo, diversas pessoas conversam e sorriem em pé. A casa tem piso de madeira e paredes de pedra.

Fonte: Micale, 2020.

Para a comunidade de Taos, Novo México, Lugones foi lembrada sobretudo como uma ativista e organizadora de ações coletivas de resistência que abrangiam

desde a proteção de seu território da especulação imobiliária até a preservação da natureza (DOVALPAGE, 2023). A família de Lugones conta que ela tinha um objetivo em vida: após sua morte, gostaria de ser uma semente, pois assim poderia germinar em outras pessoas. O seguinte relato, escrito por seus familiares, alunos e colegas demonstra que seu objetivo foi cumprido:

Ela soube ser o gérmen de muitas transformações, algumas mais visíveis e outras mais pessoais. Tinha uma concepção muito peculiar de família porque não lhe importavam tanto os laços de sangue, mas sim os vínculos, as conversas, e os encontros. Era uma festa cada vez que tinha uma conversa com amigas/os/es, irmãos/ãs, estudantes ou colegas. **Se acendia e renascia ao pensar e conversar com outres, espremendo-lhes o suco dos pensamentos.** O diálogo se transformava em um tecido de ideias, que mudava o mundo e o enchia de possibilidades. Para seu ser criativo, cada coisa que fazia levava integridade e beleza. Se María convidava alguém para comer, era um luxo: escutá-la cantar junto ao piano, nas festas, ou em sua casa, era uma honra. Desarmava os tangos, sentindo-os e os interpretando com voz grave e, ao mesmo tempo, sumamente doce. Encontrar-se com María era como essas visitas a sua casa, os detalhes detinham a cada passo a atenção, enchendo a imaginação de cor, texturas, e histórias. As festas de fim de ano eram um carrossel de presentes, que tinha ido juntando devagar enquanto pensava minuciosamente em quem iria recebê-los. Vestia os presentes para a ocasião, com papéis pintados de frases secretas e que, ao abri-los, revelavam uma tela que se conhecia pela primeira vez (DIPIETRO *et al.*, 2020, tradução nossa, grifos dos/as autores/as).

A influência do pensamento de Lugones é ampla e pode ser identificada através de outras feministas que dialogaram com ela em seu tempo e que seguem defendendo seus ideais. A seguir apresentamos duas delas: Yuderkys Espinosa Miñoso e Ochy Curiel.

3.2 YUDERKYS ESPINOSA MIÑOSO: DOS FEMINISMOS AUTÔNOMOS AO GIRO DE(S)COLONIAL

Yuderkys Espinosa Miñoso nasceu em um bairro popular na cidade de Santo Domingo, capital da República Dominicana. Sua família era pobre, seu pai era afrodescendente e proveniente de uma família de artesãos. Sua mãe veio de uma família de camponeses que migrou do interior até a capital em busca de melhores condições de vida durante o processo de modernização do país na ditadura de Trujillo (GALLOT, 2019).

Miñoso relembra que, durante a infância, antes de sua família alcançar o posto de classe média trabalhadora urbana passaram por muitas dificuldades: “como muitas outras, minha família concentrava seus esforços a evoluir socialmente, dentro

da estrutura da suposta democracia racial¹²⁹ exibida pelas elites intelectuais e pelos discursos oficiais através da educação das crianças e da obtenção de melhores condições de trabalho” (GALLOT, 2019, n.p., tradução nossa).

Segundo a autora, houveram dois elementos impactantes em sua trajetória como uma menina crescendo em um bairro popular: o papel central da educação como forma de ascender socialmente e a preocupação constante de seu pai de que seus filhos desenvolvessem um pensamento crítico e autônomo. Esse incentivo paterno a permitiu acessar à universidade e desenvolver o hábito da leitura e gosto pela teoria. Também foi o motivo de ter ido morar com sua avó aos sete anos de idade para ter uma boa formação (GALLOT, 2019).

A diferença de crenças entre seus pais também a marcaram de forma importante. Seu pai era ateu e sua mãe provinha de uma tradição católica o que gerava conflitos na família que, segundo Miñoso, eram resolvidos através da imposição das ideias do pai, como é de praxe no funcionamento de uma família nuclear e patriarcal. Contraditoriamente, essa estrutura propiciou sua não adesão aos ideais que sua mãe tinha para ela: ser uma boa esposa e mãe, preparar-se para o casamento e ser dependente de um marido (GALLOT, 2019).

Na escola, Miñoso sofria *bullying* por não se adequar aos padrões de feminilidade e de gênero binário ocidental já que, em suas próprias palavras, “não era uma menininha convencional” (GALLOT, 2019, n.p., tradução nossa). Ela afirma que por muito tempo interpretou o desprezo que recebia como proveniente das relações de gênero até o momento em que passou a compreender aquelas violências de um ponto de vista interseccional. Então percebeu que, além do gênero, seu corpo representava uma classe social racializada, que não condizia com o ambiente que frequentava e um dos sinais mais claros disso eram seus cabelos crespos não alisados, além da maneira como falava e andava pelas ruas (GALLOT, 2019).

Foi na universidade que, nos anos 1980, Miñoso se encontrou com o feminismo pela primeira vez, ao final dos seus estudos, quando se inscreveu em uma disciplina optativa sobre papéis de gênero. A aulas era ministrada por uma

¹²⁹ O mito da democracia racial é trabalhado no Brasil por Clóvis Moura em seu livro “O negro: do bom escravo a mau cidadão?”, de 1977. Trata-se da tentativa do Estado de ocultar o racismo estrutural a partir da ideia de que somos um país de mistura racial, onde todas as pessoas são descendentes das três matrizes que formaram nossa cultura: negra, indígena e branca europeia. Dessa forma, ocultam-se as desigualdades econômicas, políticas e sociais produzidas pelo racismo e prega-se a ideia meritocrática de que todos/as têm oportunidades iguais de ascensão social.

feminista branca que a apresentou ao movimento feminista lésbico organizado. O início de sua carreira acadêmica se deu estudando Psicologia no Instituto Tecnológico de Santo Domingo.

Na mesma época, ajudou a criar um grupo que seria seu primeiro coletivo feminista lésbico, chamado Ciguay¹³⁰. A partir de então, se defrontou com grandes problemas relacionados à origem de classe daquelas feministas. Miñoso conta que o grupo se cruzava com outras mulheres lésbicas que não se consideravam feministas, mas que vinham das classes populares, inclusive ela mesma se relacionou naquele período com uma daquelas mulheres.

Iniciou-se, assim, uma discussão no interior do grupo Ciguay sobre a possibilidade de abertura para a participação daquelas mulheres com pensamento diferente. A grande maioria das integrantes do coletivo se posicionou contrária a uma cooperação, o que para Miñoso significou que as visões de mundo dos dois grupos eram irreconciliáveis, fazendo com que decidisse retirar-se do coletivo através de uma carta de demissão. O rompimento fez com que se afastasse da militância feminista por alguns anos (GALLOT, 2019).

Seu retorno à política feminista se deu em 1993, quando já era mãe de Lia, uma menina de dois anos. Naquele momento a situação das organizações feministas em seu país era completamente diferente. A maioria das feministas que havia conhecido na década de 1980 estavam trabalhando para o Estado nas políticas públicas direcionadas às mulheres ou em Organizações Não Governamentais (ONGs) na organização da IV Conferência Mundial da Mulher, da ONU. Havia também um espaço de aglomeração de todas as organizações feministas e de mulheres no país: a Coordenação das Organizações Não Governamentais de Mulheres (GALLOT, 2019).

Nesse espaço, Miñoso encontrou com Ochy Curiel¹³¹ que foi sua companheira amorosa por alguns anos e parceira política até os dias de hoje. Juntas, formaram um grupo autônomo de feministas lésbicas que se chamou *Las Chinchetas*, um coletivo itinerante de artistas e ativistas dominicanas. Segundo Miñoso, o grupo recorria à arte como meio privilegiado de fazer política e ocupava as

130 Palavra no idioma taíno, pertencente ao principal dos povos originários habitantes do Caribe no momento da invasão espanhola. Segundo Miñoso, Ciguay era o local onde se enterravam as mulheres daquele povo.

131 Dedicamos o próximo subitem à vida e obra de Ochy Curiel.

ruas e espaços públicos com suas intervenções através de shows, performances, dentre outras expressões artísticas (GALLOT, 2019).

O grupo seguia o tom do que se chamou mais tarde de feminismo autônomo, movimento presente inclusive no Brasil¹³². As feministas autonomistas realizavam duras críticas às políticas neoliberais que ganharam terreno na América Latina a partir dos anos 1990 e que promoveram a cooptação e institucionalização dos movimentos feministas, o que os despiu de seu caráter popular (GURGEL, 2017). Pela sua radicalidade, *Las Chinchetas* se tornaram uma referência tanto em escala nacional quanto internacional. Miñoso cita a crítica dos feminismos autônomos como a primeira das duas importantes rupturas que teve com as perspectivas hegemônicas do movimento ao longo de sua vida (GALLOT, 2019).

Gurgel (2017) descreve o processo de desenvolvimento do debate sobre autonomia nos movimentos feministas brasileiros. Segundo a autora, as primeiras problematizações em torno da questão surgiram na década de 1980 e diziam respeito à vinculação de militantes feministas com partidos políticos organizados: “No geral se temia que a disputa de correlação de forças entre as diversas agremiações partidárias no interior do campo feminista, implicasse em fragilidade organizativa e dispersão de força coletiva” (GURGEL, 2017, p.3). Já nessa época, iniciaram-se as preocupações em torno da relação dos movimentos feministas e o Estado.

Na década de 1990, o fenômeno das ONGs aprofunda ainda mais as tensões entre o feminismo como movimento social e o Estado como instituição, motivo pelo qual a ‘onguização’ passa a ser o alvo principal das críticas das feministas autonomistas:

A contradição estaria assim situada entre o princípio da autonomia que se materializa no processo de autodeterminação, individual e coletivo, das mulheres no exercício da política. E a centralidade de poder nas estruturas das ONGs que reproduz práticas de hierarquização e centralidade decisórias, modelo este, cuja a crítica é um dos fundamentos teórico-políticos do feminismo como sujeito coletivo (GURGEL, 2017, p.5).

Outro problema central residia na fonte dos financiamentos que eram destinados às ações das ONGs, já que proviam de organismos internacionais como o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional, historicamente reconhecidos por representar os interesses do imperialismo estadunidense no controle político,

¹³² Dentre os grupos feministas que se reivindicam como autônomos e que constituem o objeto de estudo de Gurgel (2017) estão o Coletivo Leila Diniz (Rio Grande do Norte), a Coletiva Diadorim, a Marcha das Vadias (Pernambuco) e o grupo musical Tambores de Safo (Ceará).

econômico e cultural na América Latina e Caribe. É justamente essa crítica que liga os movimentos feministas autonomistas de todo o continente (GURGEL, 2017).

Naquele momento, a hegemonia era entendida como a institucionalização da política feminista e as questões de raça e classe ainda não constituíam um ponto de separação. Segundo Miñoso, o foco central era dado à cumplicidade dos feminismos liberais com a agenda de governos de direita e com os interesses dos organismos internacionais e não às diferenças de raça e classe que existiam no interior dos próprios movimentos autônomos (GALLOT, 2019).

Na análise da autora, a ausência de problematizações sobre classe e raça no interior dos movimentos feministas autônomos se relacionava com uma visão de que o simples fato de assumir a mesma identidade de gênero unificava a todas as mulheres em uma mesma luta e que não seria necessário ou benéfico reconhecer as divisões internas e mesmo possíveis hierarquias existentes no interior do movimento (GALLOT, 2019). Essas questões viriam a ser expostas com maior radicalidade posteriormente pelos feminismos de mulheres negras.

Junto a Ochy Curiel, Miñoso se sentia isolada no cenário militante feminista da República Dominicana, justamente por defender uma posição contrahegemônica e crítica aos feminismos institucionalizados. O fato de viverem em uma ilha e de não terem recursos ou contatos internacionais para fazer alianças as fazia sentir solitárias (GALLOT, 2019).

Foi no Chile, no VII Encontro Feminista Latinoamericano e Caribenho, em 1996, que elas puderam encontrar uma corrente feminista que fazia as mesmas críticas e defendia as mesmas ideias que elas. A partir desse encontro, passaram a nomear o que antes chamavam de feminismo independente como feminismo autônomo (GALLOT, 2019; MIÑOSO, CURIEL, 2007). Sobre os avanços e contradições que o evento representou para o feminismo latinoamericano e caribenho, afirmam Miñoso e Curiel:

O VII Encontro [...] estabelece um marco importante ao pôr em evidência estas questões transcendentales para o feminismo da região que haviam sido postergadas durante todos estes anos devido aos custos políticos e emocionais para o movimento.

Apesar das falhas logísticas que, em algumas ocasiões, obstaculizaram o melhor desenvolvimento do Encontro; apesar da impossibilidade real da equipe coordenadora de, frente aos problemas, socializar, delegar, integrar e buscar apoio nas companheiras dos diferentes países, nos parece que este é um dos encontros mais revolucionariamente políticos dos últimos anos no que se refere aos conteúdos e concepção metodológica (MIÑOSO; CURIEL, 2007, p.19-20, tradução nossa).

Na ocasião do VII Encontro, Miñoso e Curiel tiveram a iniciativa de sugerir que a edição seguinte do evento fosse realizada na República Dominicana e sua sugestão foi aceita. Após o evento em seu país, Miñoso recebeu uma bolsa de estudos para ir à Argentina. Segundo a autora, após dez anos de militância feminista ela sentiu a necessidade de se reaproximar da academia para elaborar teoricamente os conceitos que seriam úteis a um “pensamento crítico para uma prática crítica” (GALLOT, 2019). Chegando em Buenos Aires em 2001, para fazer mestrado em Ciências Sociais na Faculdade Latinoamericana de Ciências Sociais (FLACSO), Miñoso percebeu com grata surpresa que já havia pessoas que a conheciam e liam os seus trabalhos (GALLOT, 2019).

À semelhança do que ocorreu com Lugones, o deslocamento geográfico e a condição de imigrante foram importantes elementos na formação da consciência racial de Miñoso. Ela mesma afirma: “antes, no meu país, minha vivência era muito naturalizada e eu não tinha uma consciência e um discurso antirracista desenvolvidos. Na República Dominicana, eu percebia certas coisas em relação ao gênero ou à classe, mas não à raça” (GALLOT, 2019).

Um episódio marcante de racismo que ela relembra foi com poucos meses vivendo na Argentina, na primeira vez em que desceu do prédio onde morava para comprar verduras. O vendedor argentino que lhe atendeu olhou para seus cabelos crespos e disse: “como sua patroa te deixa sair com o cabelo assim?” (ESPAÑA, 2016, n.p., tradução nossa). À semelhança do que ocorre no Brasil, Miñoso conta que ao se perguntar aos cidadãos argentinos se há racismo no país, a resposta sempre é negativa, afirmando-se também que lá “não há negros” (ESPAÑA, 2016, n.p., tradução nossa).

O aprofundamento nos estudos da teoria feminista que o mestrado lhe proporcionava começou a desvelar as contradições entre o que Miñoso lia e suas vivências pessoais como imigrante negra em Buenos Aires. Foi quando se deparou com escritos das feministas negras e antirracistas dos Estados Unidos que ela encontrou referências chaves para suas elaborações teóricas e políticas. A autora afirma que foi a partir desse ponto que pôde começar a elaborar uma leitura sobre o que constitui as opressões (GALLOT, 2019).

Em Buenos Aires, Miñoso lançou o livro *Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones criticas sobre féminismo y politica de identidad en América Latina*, em 2007. A obra consiste em uma compilação de todos os textos até então escritos por

ela. Naquele momento já era latente o debate entre feminismo autônomo e institucional:

Da mesma forma que todo movimento social revolucionário, o feminismo cai na armadilha de petrificar-se assim que consegue suas primeiras reivindicações e a possibilidade de legitimidade social. O projeto revolucionário se converte dali em diante em rotina burocrática de ministérios e congressos, como se isso bastasse para satisfazer toda expectativa política, como se as formas do fazer político se esgotassem em torno das reformas no aparato estatal nacional ou transnacional (SILVA, V., 2007, p.12, tradução nossa)

No mesmo clima de embates políticos no interior dos movimentos feministas começa também a ganhar corpo a discussão entre essencialismo e anti-essencialismo (GALLOT, 2019). A postura essencialista que Miñoso começou a identificar no interior do próprio movimento feminista autônomo está vinculada a uma concepção de mulher entendida como diferença biológica e não como construção social, ligada às concepções do feminismo radical e culturalista. Segundo tal entendimento, o sexo estaria inscrito naturalmente nos seres humanos, através dos órgãos genitais, cromossomos, dentre outras características físicas, genéticas e hormonais que distinguem o masculino do feminino.

Para Miñoso, ao fundamentar-se nessa concepção, o feminismo autônomo perdeu de vista as análises de classe, raça e colonialidade (GALLOT, 2019), pois concebia o sujeito mulher de maneira universalista, como se todas as formas de ser mulher no mundo apresentassem características similares. É essa justamente a crítica dos movimentos anti-essencialistas que defendem que ser mulher não está inscrito na biologia e sim na organização social historicamente construída. Ao entender que as representações do feminino e do masculino partem das relações sociais concretas e não da estrutura física dos seres humanos, fazem coro com a interseccionalidade ao demarcar que existem diferenças entre as mulheres que podem chegar a ser intransponíveis. Tais diferenças são constituídas pelo pertencimento racial, étnico, de classe e pelas diferenças de gênero e sexualidade.

No processo em que o feminismo vai se dando conta dessas diferenças, especialmente dos marcadores raciais que produzem diferentes experiências em termos de gênero, Miñoso afirma que os movimentos tinham ciência de que precisavam levar em conta a raça, mas ainda não possuíam as ferramentas teóricas para tal (GALLOT, 2019). Destaca os avanços da interseccionalidade, mas indica que aquela perspectiva teórica e política ainda não era suficiente, pois podia não traduzir com fidelidade a condição de todas as mulheres afro latinas e indígenas

(GALLOT, 2019). É para preencher essas lacunas na articulação entre raça, classe, gênero e sexualidade que Miñoso vê a utilidade da proposta feminista de(s)colonial, baseando-se nas construções já elaboradas pelas mulheres negras e indígenas latinoamericanas, mas indo além delas, aprofundando o debate.

Nesse sentido, Miñoso bebe diretamente das críticas elaboradas por Lugones e discutidas no tópico anterior deste trabalho. Adere, assim, à ideia de coalizão entre mulheres não-brancas e acredita que a proposta feminista de(s)colonial vai além da política de identidade enunciada pela interseccionalidade e defende um projeto de fusão, co-dependência e co-constituição. Esse debate se relaciona com a compreensão de que as categorias de raça e gênero não dão conta sozinhas de explicar como as mulheres negras são postas à margem dos espaços de poder ou na base da pirâmide social (GALLOT, 2019). Miñoso e Lugones não compreendem a relação entre classe, raça, gênero e sexualidade em termos de intersecção ou entrecruzamentos de sistemas de opressão diferentes e sim a partir de uma mesma matriz, denominada matriz moderno-colonial racista de gênero (MIÑOSO, 2017a).

O problema com a teoria da interseccionalidade residia em cair no mesmo erro dos feminismos hegemônicos e dos movimentos autônomos, que compreendiam o gênero como uma categoria universal, aplicável a todas as formas de sociedades e épocas históricas. Além disso, ver raça e gênero como dimensões paralelas que se cruzam na vivência de mulheres negras oculta os verdadeiros mecanismos através dos quais torna-se impossível, na vida concreta, separar o gênero, a raça e a classe. Para isso, a teoria da fusão de Lugones seria a abordagem teórico-política mais apropriada (GALLOT, 2019).

Nesse ponto, Miñoso adere totalmente à ideia desenvolvida por Lugones de que não existem mulheres colonizadas, porque a categoria mulher só vale para as fêmeas ocidentais heterossexuais. As mulheres não-brancas não são mulheres. A categoria gênero é uma construção colonial, por isso não se deve falar em mulheres negras ou mulheres indígenas. Isso permite concluir que o gênero, a classe e a raça são co-determinantes no seio do sistema moderno colonial de gênero (GALLOT, 2019).

O conceito de colonialidade do gênero de Lugones exerce forte influência sobre o pensamento de Miñoso, assim como também o faz a teoria de(s)colonial latinoamericana. Para a autora, o giro decolonial se nutre de uma tradição de

pensamento muito particular latinoamericana que existe desde o início do século XX, a partir de pensadores como Mariátegui¹³³, passando pela teoria marxista da dependência, a filosofia da libertação, dentre outras. (TRISTÁN, 2014).

No mesmo ano em que lançou seu primeiro livro, Miñoso foi uma das membras fundadoras do *Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista* (GLEFAS). A proposta inicial era a de ser um espaço intermediário entre o ativismo e a academia. Segundo informações disponíveis em sua página na Internet, o grupo

surge da necessidade de articular teoria e prática feminista, academia e movimento social, contribuindo para a visibilização das tensões teórico-políticas que vêm atravessando a história do feminismo latino-americano e que tendem a ser ocultadas pelas narrativas do feminismo hegemônico. Particularmente [...] interessa contribuir para a difusão das vozes críticas, subalternizadas e minoritárias do feminismo da região (GLEFAS, [20??], tradução nossa)

Assim, sua concepção teórico-política partiu dos feminismos autônomos e antirracistas até chegar ao feminismo de(s)colonial. Esse deslocamento ocorreu devido às diferenças de classe e raça no interior do feminismo autônomo, que foram impedindo que se mantivesse a unidade do movimento. Algumas autonomistas pensavam que não era adequado aliar-se a movimentos mistos (não exclusivos de mulheres) cujos interesses não estavam centralizados na luta antipatriarcal. Já para aquelas que se identificavam com o pensamento de(s)colonial, dentre elas Yuderkys Miñoso e Ochy Curiel, alianças e coalizões amplas deveriam ser feitas com todos os outros movimentos e lutas latinoamericanos (GALLOT, 2019).

Aqui pode-se ver um exemplo prático de como as diferenças teóricas refletem no campo da práxis política dos movimentos sociais. Partindo da premissa de que existe uma opressão comum a todas as mulheres e que este deve ser o foco central da luta feminista, pode-se deduzir que a união das mulheres (independente das diferenças que possuam) se sobrepõe às lutas de comunidades historicamente marginalizadas e oprimidas, como os povos indígenas e a população negra.

De maneira oposta, se tem-se a certeza de que ser mulher está inevitavelmente atravessado por outros marcadores de identidade (ser uma pessoa

¹³³ Escritor, jornalista, sociólogo e ativista político peruano. Foi um dos primeiros e mais influentes pensadores marxistas latinoamericanos.

cisgênero¹³⁴, trans¹³⁵, não binária, branca, indígena, negra, heterossexual, bissexual, lésbica, intersexual, pansexual, trabalhadora, burguesa, etc.), tem-se a compreensão de que as lutas feministas são diversas e não unitárias. Enquanto uma pauta pode ser de interesse de um grupo de mulheres brancas, cisgênero e heterossexuais, pode ser que ela não contemple a realidade de mulheres negras, lésbicas, indígenas, trans, e travestis, por exemplo.

Essas diferenças no interior dos movimentos feministas sempre ocuparam lugar de centralidade na produção teórica de Miñoso. Quando foi aluna de María Lugones, no doutorado em Filosofia realizado na Argentina, desenvolveu sua tese sobre a crítica da razão feminista latinoamericana. Seu texto “Fazendo uma genealogia da experiência: o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica na América Latina” (MIÑOSO 2020) resume o que ela entende por razão feminista moderna eurocêntrica e seu compromisso com a colonialidade.

Nesse texto, Miñoso postula duas ideias: 1) existe uma razão feminista universal e 2) essa razão é comprometida com a modernidade, a colonialidade e o racismo. Isso se traduz em uma imagem de que a mulher é oprimida pelo homem em qualquer espaço e tempo. Assim, as feministas seriam aquelas que entendem a condição de opressão de seu gênero e que podem apontar o caminho de libertação de todas as mulheres. O caminho é sempre o mesmo, independente do contexto cultural, histórico e social de que se trate. Miñoso nomeia essa ânsia libertadora feminista de “desejo salvacionista”, imposto especialmente pelas mulheres brancas e burguesas às fêmeas colonizadas, racializadas, habitantes dos países do Terceiro Mundo (MIÑOSO, 2020, p.111).

Outra característica marcante da razão feminista moderna ocidental é a necessidade de libertar as mulheres do fardo da tradição. Essa cruzada cria uma comunidade internacional das mulheres, livres dos laços com suas comunidades originárias. Miñoso chama atenção para a seguinte reflexão: a quem serve esse tipo de prática política? Aos povos dominados/explorados ou aos dominadores/exploradores? (MIÑOSO, 2020).

134 Uma pessoa cisgênero é aquela cuja identidade de gênero (homem ou mulher) corresponde ao sexo biológico com o qual nasceu e com o papel de gênero socialmente atribuído a ela no momento de seu nascimento.

135 Uma pessoa trans é aquela cuja identidade de gênero (homem, mulher ou pessoa não binária) não corresponde ao sexo biológico com o qual nasceu e com o papel de gênero socialmente atribuído a ela no momento de seu nascimento.

Como método de análise do que chama de razão feminista moderna ocidental, Miñoso (2020) propõe a genealogia da experiência. Segundo a autora, o método genealógico deriva da obra de Foucault e foi aplicado ao estudo do pensamento latinoamericano por Santiago Castro-Gómez. Transposta ao feminismo, essa proposta permitiria explicar as condições que permitiram ao feminismo latinoamericano crer naquilo que crê e defender aquilo que defende.

Uma das bases teóricas que sustentam essa metodologia de pesquisa é a teoria do ponto de vista feminista, que defende a produção de conhecimento situado que parta da experiência e a recusa da neutralidade epistemológica (MIÑOSO, 2020). Também chamada de teoria da perspectiva (*standpoint*, em inglês), sua novidade consiste em criticar a pretensa objetividade do método científico, ao postular que o conhecimento sempre é produzido a partir de um ponto de vista que se apresenta como universal, mas na verdade expressa interesses de classe, gênero e raça bem definidos.

Desta forma, seria possível produzir conhecimento a partir do ponto de vista feminista, partindo da experiência de inserção concreta das mulheres na sociedade, a partir da divisão social e sexual do trabalho (MIÑOSO, 2020). Essa perspectiva foi originariamente desenvolvida pelas feministas brancas e depois recuperada e aprofundada pelos movimentos de mulheres negras:

Enquanto as primeiras se concentraram na crítica ao androcentrismo e à pretensão de objetividade do método científico, as segundas - as feministas de cor - desenvolveram uma crítica implacável ao universalismo da categoria mulher da teoria feminista clássica, apontando que o que é tomado como teoria feminista é apenas um “ponto de vista” produzido pelas mulheres brancas que acessaram uma formação universitária graças aos seus privilégios de classe e raça. Algumas teóricas do feminismo negro se propuseram, então, a produzir uma teoria própria, como um ponto de vista particular que parte da experiência das mulheres negras (MIÑOSO, 2020, p.106)

Miñoso afirma que o ponto de vista que deseja produzir parte de sua experiência como militante feminista na América Latina, desde a década de 1980. Assim, começou a construir um arquivo digital e outro em papel, onde compilou textos publicados em espaços virtuais, além de imagens das atividades realizadas pelos movimentos dos quais participou. A autora, porém, alerta para o fato de que fazer genealogia partindo da experiência não significa usar suas vivências como fundamento, prova ou explicação:

Lembrando as advertências de [Joan] Scott sobre seus “maus usos”, a experiência como arquivo deve se converter naquilo que precisa de explicação: “como nos tornamos as feministas que somos, as mulheres progressis-

tas que queremos ser?” é a pergunta que faço ao feminismo que experienciei. Mas também tenho perguntas ocultas e pessoais: como aprendi a ler a mim mesma fundamentalmente como mulher parte de uma comunidade global de mulheres? Como foi que construí uma história de mim mesma a partir dessa categoria fundamental para o feminismo? Como foi que não pude, durante muito tempo, dar significado a todo o resto de minha experiência, essa que o discurso feminista não dava conta? (MIÑOSO, 2020, p.109)

No ano de 2017, Miñoso publicou um trabalho intitulado “*De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad*”, o qual expõe sua concepção acerca do feminismo de(s)colonial e chama a atenção para cinco linhas genealógicas a partir das quais se desenvolve. Em primeiro lugar, Miñoso (2017a) defende que o feminismo de(s)colonial é um herdeiro direto do feminismo negro estadunidense e de sua proposta teórica: a interseccionalidade.

Em segundo lugar, está o legado do feminismo pós-colonial, especialmente, as contribuições de autoras como Spivak e Mohanty sobre violência e privilégio epistêmico. Em terceiro, Miñoso (2017a) situa o feminismo autônomo latinoamericano, do qual foi protagonista, conforme exposto anteriormente. O quarto elemento remete às contribuições de algumas teorias elaboradas pelos feminismos ocidentais: 1) o feminismo materialista francês, do qual recuperam a crítica à ideia de natureza, a concepção de mulheres como classe social produzida pela relação antagônica entre homens e mulheres e a heterossexualidade como um regime político; 2) o feminismo pós-estruturalista e da teoria *queer* que elabora a ideia de tecnologia e performatividade de gênero, bem como suas críticas ao essencialismo da categoria mulher e às políticas de identidade (MIÑOSO, 2017a).

Por último, Miñoso destaca a influência do encontro entre os feminismos latinoamericanos com a teoria produzida pelo Projeto Modernidade/Colonialidade que ficou conhecida como giro decolonial latinoamericano (BALLESTRIN, 2013). De acordo com Miñoso, Correal e Muñoz (2014, p.27, tradução nossa), este projeto de investigação se configura como um “novo desafio do longo trajeto da crítica filosófico-política do pensamento latino-americano”.

Miñoso (2017a) também se ocupa das repercussões que o abandono das categorias gênero e sexualidade como centrais na explicação da opressão das mulheres teria sobre as lutas feministas latinoamericanas. Para a autora, os diferentes momentos de conflito vividos pelo feminismo, desde o embate entre as concepções autonomistas e institucionais, essencialistas e anti-essencialistas até os

conflitos entre a universalidade do sujeito mulher e a interseccionalidade de gênero, raça e classe, todas as disputas desembocaram na proposta feminista de(s)colonial, que aprofunda ainda mais a lacuna entre visões antagônicas no interior dos movimentos.

A partir de diferenças tão profundas em termos de concepção teórica, política e de luta prática, Miñoso (2017a) considera impossível que o feminismo continue sustentando uma política de identidade em seu antigo formato. Miñoso (2007) expõe sua crítica ao conceito de identidade e como ele tem sido entendido e utilizado pelos movimentos antirracistas e feministas ao longo da história. A autora reconhece que a identidade tem desempenhado um papel fundamental na formação dos movimentos sociais contemporâneos:

Para poder ser, estes movimentos [...] tiveram que partir de uma recuperação positiva da diferença que a nível social havia sido atribuído ou designado a eles (identidade designada) e pela qual foram objeto de exclusão. Era a maneira de desconstruir as imagens negativas com as quais sua diferença havia sido carregada. Esta foi também a maneira de encontrar-se com outros/as semelhantes, construir o nós, identificar-se como pertencentes a um grupo com o qual se compartilha a opressão e a exclusão. Isso permitiu precocemente a constituição e o desenvolvimento desses movimentos: havia coisas comuns que uniam as/os excluídas/os (MIÑOSO, 2007, p.26, tradução nossa).

Miñoso (2007) entende que o papel da identidade vai muito além de servir como ponto de aglutinação de pessoas que ocupam o mesmo lugar nas relações sociais. Partindo da concepção desenvolvida por Foucault de que os sistemas de poder produzem os sujeitos de que necessitam para sua permanência conclui que, portanto, produzirão e definirão também as identidades necessárias para o controle dos sujeitos.

Dessa forma, a construção de quem um sujeito é, de sua identidade, depende diretamente do que o processo de socialização pressupõe e determina que ele seja. Essa afirmação se contrapõe tanto à ideia de que a identidade depende exclusivamente de uma identificação pessoal e individual quanto à visão de que as identidades sejam algo dado naturalmente excluindo-se, assim, a agência histórica e a subjetividade humana:

Esse processo de ajustamento a parâmetros fixos de modalidades de existência não se dá sem contratempos, já que: primeiro, o sujeito é uma construção, nunca uma natureza, e se encontra permanentemente em atuação, não é passivo; segundo, porque esse sujeito se encontra e tem que atuar frente a uma realidade complexa, que se modifica e é heterogênea, onde as exigências de fidelidade e adesão a identidades são tão múltiplas quanto as regulações múltiplas de subordinação. É por essa razão que, como destaca

Diane Elam (Idem, 6) a identidade "não é natural nem estável". Como ela mesma aponta, o problema tem consistido em assumir que seja (MIÑOSO, 2007, p.28, tradução nossa).

Além de as identidades serem socialmente construídas, Miñoso (2007) também alerta para o fato de que o que constitui os grupos sociais (negros, indígenas, mulheres, etc.) não são as características físicas que têm em comum e sim uma história comum de opressão: "o que é ser mulher, além do que nos disseram que somos, aquilo que nos foi imposto, o que tem nos encarcerado? O que têm as mulheres e as/os negras/os em comum além daquilo que serviu para sua opressão? Diga-me uma característica de um grupo subordinado e te falarei de sua subordinação" (MIÑOSO, 2007, p.29, tradução nossa).

Essa forma de entender a construção das identidades como não decorrendo diretamente de características físicas leva Miñoso (2007) a defender uma ideia que é central para o feminismo de(s)colonial: que tanto a raça quanto o gênero são ficções que só têm sentido dentro de sistemas de regulação, controle, dominação e exploração dos corpos. Entretanto, essa afirmação é ainda mais radicalizada ao se entender o próprio sexo como uma construção sexual, debate complexo e que encontra ainda muita resistência no âmbito das ciências biológicas e mesmo sociais. A ideia de ficção, que já estava presente em Lugones (2020) não significa que não se reconheça o poder de convencimento que exercem na vida dos sujeitos:

essas ficções atuam como verdade e [...] nos contextos cotidianos se estabeleceram mecanismos que permitem perpetuar a crença de uma coerência interna e uma causalidade entre sexo-gênero e fisionomia-raça. Tanto um como outro necessitarão do sistema binário e polarizado, assim como de uma pressão constante para a definição, entendendo-se que tudo o que não entra dentro das identidades pré-definidas não tem direito de ser; na verdade é uma autonegação que necessita ser induzida ao encontro de sua "verdadeira" identidade (MIÑOSO, 2007, p.32).

Partindo da concepção de que diferentes sistemas de opressão (patriarcado, racismo, colonialidade, capitalismo) se encontram amalgamados entre si e que produzem sujeitos atravessados por múltiplas determinações, a questão que problematiza Miñoso é se seria possível executar um projeto político baseado na solidariedade e que enfrente todas as formas de opressão ao mesmo tempo. O dilema é exposto pela autora nos seguintes termos:

Esta forma de construção da unidade política que se baseia na ideia de que só pode atuar nela quem está em posição de opressão é impossível de conciliar com a convicção que nós feministas de(s)coloniais sustentamos de que a opressão opera co-constitutiva e interdependentemente. Se admito que há "mulheres" que gozam de prerrogativas e privilégios impossíveis pa-

ra outra parte das mulheres, se torna no mínimo complicado justificar uma postura separatista baseada apenas no “ser mulher” produzido pelo patriarcado (o que quer que isso signifique a essas alturas). De qualquer forma sustentar uma postura separatista baseada em uma compreensão imbricada de opressão não faria menos que implicar a construção de espaços políticos onde apenas caberiam [...] pessoas racializadas de ascendência trabalhadora, proveniente dos países do sul... ou seja, ficariam de fora dessa construção uma série de companheiras que nos acompanham e trabalham arduamente contra a colonialidade e o racismo do gênero (MIÑOSO, 2017a, p.164, tradução nossa).

Miñoso (2017a) recorda que esse mesmo dilema foi enfrentado no passado pelos movimentos negros quando precisaram discutir a possibilidade de fazer alianças amplas com todos os sujeitos e grupos interessados em lutar contra o racismo. A perspectiva de(s)colonial seria de um movimento composto por pessoas que não lutam apenas por serem os sujeitos alvo de algum tipo de opressão específica, mas por estar interessadas em transformar as relações de poder mesmo que isso signifique abandonar seu lugar de privilégio. Nesse sentido, a experiência dos movimentos antirracistas e de descolonização poderia indicar o caminho:

Há regimes de poder imbricados, há estruturas que os sustentam imbricadamente, há corpos marcados com menor ou maior intensidade, ou melhor dizendo, no fim todo corpo é/está marcado dentro dessa multiplicidade de fraturas entre corpos que detêm poder em algumas instâncias sociais, corpor que nunca o detêm... e há, no fim, processos que levam à consciência por meio da qual se assume uma vontade política de enfrentar essas marcas, ou melhor, de enfrentar aquilo que produz as marcas (e produz o sujeito que padece delas ou as detêm). A consciência, a vontade política da revolta diz respeito a todo aquele envolvido no funcionamento da maquinaria - mesmo quem está em maior privilégio; mesmo quando seja quem mais sofreu quem primeiro se envolva na luta. Isso não somente é possível como é desejável (MIÑOSO, 2017a, p.165, tradução nossa).

Assim, Miñoso defende o argumento de que a política capaz de enfrentar o sistema mundo moderno colonial patriarcalista é aquela que permita aos setores historicamente oprimidos caminharem com quem se disponha a enfrentar a opressão e a dominação em seu conjunto: “se temos que ser separatistas, o faremos construindo unidade com quem está em disposição para a tarefa” (MIÑOSO, 2017a, p.166, tradução nossa).

Em 2017, Miñoso fazia parte do grupo de pesquisa ganhador do primeiro lugar do prêmio Berta Cáceres “A luta das mulheres pela igualdade na América Latina e Caribe” do Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais (MIÑOSO, 2023). Depois de viver na Argentina por 13 anos, radicou-se na Bolívia, mas sempre expressou o desejo de voltar ao seu país de origem (CABRERA, 2015). Esse objetivo foi alcançado quando retornou à República Dominicana e formou, em 2019,

o coletivo *Junta de Prietas*¹³⁶ (LA GÜIRA, 2020). A figura 2 retrata uma das reuniões do grupo:

Figura 2: Yuderkys e outras participantes do coletivo Junta de Prietas.



Legenda descritiva: Cinco mulheres negras sentadas em torno de uma mesa sorrindo para a foto. Miñoso é a quarta pessoa, da esquerda para a direita. Usa blusa e turbante preto e branco, tem cabelos cacheados e usa óculos. Ao fundo há uma parede verde com diversas inscrições em giz branco.

Fonte: JUNTA_DEPRIETAS, 2020.

Miñoso também se dedicou a estudar as diferentes concepções de tempo e espaço pertencentes aos povos originários e afrodescendentes da América Latina e Caribe. Essas cosmologias compreendem a temporalidade como não linear e o desenvolvimento humano sem necessariamente se pautar por uma ideia de evolução contínua. Com o objetivo de propagar as cosmovisões não eurocêntricas, participou do Centro de Estudos Apocalípticos e Pós-apocalípticos (CAPAS), na Universidade de Heidelberg, Alemanha (CAPAS, [20??]).

Suas ideias centrais a respeito desse assunto estão sistematizadas no texto *“El futuro ya fue. Una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación*

¹³⁶ Para maiores informações sobre as ações do coletivo, acessar suas páginas nas redes sociais: https://www.instagram.com/junta_deprietas/; <https://www.youtube.com/@juntadeprietassomoslashija6235/videos>; <https://de-de.facebook.com/jdeprietas/>.

sexo-genéricas y queer identitarias en Abya Yala". A afirmação de que o futuro já aconteceu remete à filosofia Maia e a uma avaliação de que os povos colonizados que tiveram suas culturas e modos de vida invadidos, saqueados e mesmo dizimados já viveram, no passado, momentos de emancipação e liberdade (MIÑOSO, 2015).

Dessa forma, o padrão europeu moderno como máxima evolução e desenvolvimento humano não seria um horizonte a se alcançar. Ao contrário, o olhar para o passado seria capaz de lançar luz sobre novas formas de sociabilidade não marcadas pela dominação de gênero, raça e classe ou por relações de imperialismo e colonialidade. Trata-se de considerar o passado como aposta de futuro (CAPAS, [20??]) e fazer um movimento de retorno à comunidade, ou ao comunal (TRISTÁN, 2014).

O pensamento de Miñoso e de Curiel estão intimamente relacionados, tanto pelo trajeto militante que tiveram e as parcerias que desenvolveram, quanto pelas análises teóricas que elaboraram, ambas tomando a teoria de Lugones como referencial importante. Por esse motivo, a próxima seção se centrará na vida e obra de Ochy Curiel, autora, militante e expoente do feminismo de(s)colonial na América Latina e Caribe.

3.3 OCHY CURIEL: A IMBRICAÇÃO ENTRE RAÇA, CLASSE, GÊNERO E SEXUALIDADE VISTA A PARTIR DA RADICALIDADE FEMINISTA

Rosa Ynés Curiel Pichardo é uma artista, escritora, cantora, militante feminista, professora da Universidade Nacional da Colômbia e uma das fundadoras do *Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista* (GLEFAS). Nasceu em 15 de março de 1963 em Santiago de los Caballeros, província de Santiago, na República Dominicana. É graduada em Serviço Social pela *Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra* (PEOPLEPILL, 2023) e considera que sua formação acadêmica inicial teve papel importante em seu percurso teórico e político, pois a colocou em contato com grupos sociais que não pertenciam a seu próprio contexto, como os/as camponeses (TRISTÁN, 2017).

Sua história no movimento feminista começou no *Movimiento Amplio de Mujeres en República Dominicana*, ao final da década de 1980 (CEJAS, 2011). Co-fundou a organização *Ce-mujer* quando trabalhou no Centro Dominicano de Estudos

da Educação (PEOPLEPILL, 2023). Na mesma década participou de uma articulação de mulheres negras chamada *La Casa por la identidad de las Mujeres Afro*, momento em que consolidou sua identificação como uma mulher colonizada e descendente de povos escravizados e que começou a se considerar uma militante antirracista (TRISTÁN, 2017).

Contraditoriamente, o movimento feminista dominicano à época se aproximava mais das características latinoamericanas do que caribenhas, apesar de a população do país ser majoritariamente afro descendente. Com efeito, o debate racial hegemônico no país classificava os/as haitianos/as como negros/as e os/as dominicanos/as como mestiços/as, num evidente discurso de embranquecimento¹³⁷ (PEOPLEPILL, 2023).

Posteriormente, na década de 1990, compôs o movimento lesbofeminista. Defendia, desde aquela época, a lesbianidade como uma posição política e não como uma identidade, preferência ou orientação sexual. Já demonstrava desacordo com a vontade de ser o que quiser, construir sua própria identidade, ser dona da sua própria vida, muito característica das posições individualistas encampadas pelos feminismos liberais e branco-burgueses. Ao contrário, Curiel entendia o cis-heteropatriarcado como construção estrutural, um sistema de imposição que apaga a autonomia das mulheres ao torná-las dependentes dos homens (PEOPLEPILL, 2023). Essa posição irá se radicalizar ainda mais com o passar do tempo e com o desenvolvimento da trajetória política e teórica de Curiel até se identificar como feminista de(s)colonial.

Ainda nos anos 1990, Curiel participou da organização do primeiro *Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y El Caribe* e da *Red de Mujeres Afro* (CEJAS, 2011). Posteriormente, em parceria com Miñoso, começou a marcar presença no movimento feminista lésbico da República Dominicana, em um momento em que ainda não existia o movimento LGBTQIAPN+ organizado. Um momento importante que marcou o ativismo político de Curiel nessa década foi a participação na IV Conferência Mundial da Mulher, organizada pela ONU em Pequim, no ano de 1995. Estar naquele evento e se dar conta de como o movimento

¹³⁷ Abdias do Nascimento (1978) problematiza o projeto de embranquecimento da população brasileiro levado a cabo através da combinação de dois principais mecanismos: o incentivo à imigração europeia e a inibição da reprodução dos povos africanos. Este processo assume diferentes formas nos países latinoamericanos e caribenhos, mas o fenômeno pode ser identificado em todo o continente.

feminista estava seguindo um caminho de institucionalização e dependência dos organismos internacionais causou-lhe um grande impacto.

A partir de então passou a compor o movimento feminista autônomo (CEJAS, 2011), porém ainda sem articular sua militância diretamente aos processos de colonização (e nesse aspecto sua história se relaciona muito à trajetória militante percorrida por Miñoso). Ao encontrar-se com a proposta de(s)colonial, foi capaz de aperfeiçoar suas elaborações, articulando as determinações de gênero, sexualidade, raça e classe social. Ela mesma conta que a junção entre sua militância na República Dominicana e o pensamento social latinoamericano foi o que a permitiu avançar até chegar às ideias que defende hoje (TRISTÁN, 2017).

Mas além de ter sido influenciada pelo giro de(s)colonial latinoamericano, Curiel destaca que suas práticas políticas anteriores e seu forte enraizamento nas lutas populares também permitiram a ela, assim como a outras militantes feministas negras e indígenas da América Latina e Caribe contribuir imensamente para a construção da noção de modernidade/colonialidade (TRISTÁN, 2017).

Não se tratou, portanto, do encontro com uma teoria pronta que já lhe desse todas as respostas que buscava, mas de elaborações interessantes (particularmente o pensamento de Dussel e Quijano) que ainda necessitavam ser iluminadas pela perspectiva feminista. A esse respeito, destaca a originalidade do pensamento de Lugones e o salto que proporciona à teoria de(s)colonial ao inserir nela a noção de colonialidade do gênero.

No início dos anos 2000 se mudou para o México, onde lecionou na Universidade Autônoma do Estado de Hidalgo. Participou da primeira marcha lésbica organizada no país no ano de 2003. No ano seguinte, foi para a Alemanha como artista convidada para o *Teddy Awards*, um prêmio concedido a filmes com conteúdos e protagonistas lésbicas, gays ou trans, em sua edição na cidade de Berlim (PEOPLEPILL, 2023). Sua estadia na Europa possibilitou contato com Jules Falquet¹³⁸ e Sabine Masson¹³⁹, duas expoentes do feminismo ocidental (PEOPLEPILL, 2023).

Iniciou-se aí uma parceria frutífera entre elas, discutindo a forma como o feminismo europeu não tinha conhecimento das teorias e práticas desenvolvidas

¹³⁸ Jules Falquet é uma filósofa, socióloga, professora da Universidade de Paris 8 e militante feminista francesa.

¹³⁹ Sabine Masson é uma feminista e autora suíça que viveu na América Latina e dialogou diretamente com as lutas das mulheres indígenas.

pelas mulheres latinoamericanas e como em nosso continente as produções daquelas europeias chegavam a um círculo muito restrito de mulheres, devido à barreira linguística (PEOPLEPILL, 2023). A partir de então publicaram uma série de trabalhos em conjunto¹⁴⁰.

Em 2006 Curiel foi para a Colômbia onde iniciou carreira docente na Universidade Nacional, ministrando duas disciplinas: Teoria lésbico-feminista e Racismo e Patriarcado. Em 2009 organizou o I Encontro Feminista Autônomo da América Latina e Caribe, no México e, em 2014, o X Encontro Lésbico Feminista na Colômbia (WIKIWAND, 2023).

No ano de 2010 cursou mestrado na área da Antropologia, que considera uma das ciências mais coloniais, porque sempre estuda o outro, os sujeitos subalternos como negros e indígenas. Comprometida a não reproduzir a colonialidade do saber, decidiu focar seus estudos na dominação, entender os mecanismos pelos quais opera e que a sustentam (TRISTÁN, 2017).

Elaborou, assim, o conceito de antropologia da dominação, baseando-se no pensamento de Arturo Escobar, que discute a antropologia da modernidade. Em 2013 publicou *“La Nación Heterossexual: Análisis del discurso jurídico y el régimen heterossexual desde la antropología de la dominación”*. Nesse trabalho analisa como o paradigma da heterossexualidade opera na construção da Constituição colombiana de 1991. Posteriormente seguiu seus estudos na mesma área e universidade, onde obteve seu doutorado (WIKIWAND, 2023).

No artigo *“El régimen heterossexual y la nación: aportes del lesbianismo feminista a la antropología”*, Curiel (2011) resume o conteúdo de sua dissertação de mestrado¹⁴¹. Nele a autora resgata a tradição antropológica, particularmente na Colômbia, desde o período denominado como crise das ciências sociais, ao final dos anos 1970, até o presente. Seu objetivo é mostrar como a antropologia surge centrada nos “outros”¹⁴² e a partir de questionamentos críticos sobre sua metodologia e epistemologia vai se deslocando para estudos acerca dos

140 Entre os trabalhos que fizeram em parceria estão a tradução das contribuições de Colette Guillaumin, Paola Tabet e Nicole Claude Mathieu, do francês para o espanhol, condensadas no livro *El Patriarcado al desnudo: tres feministas materialistas*. Além disso, participaram de diversas conferências em conjunto, entre elas *Atualidade e desafios do feminismo decolonial de Abya Yala nos dias de hoje*, disponível em: <https://www.facescachees.com/presentation-sogi>.

141 O episódio “Ochy Curiel”, do programa *Campo - um podcast de antropologia* também apresenta um bom resumo da dissertação de mestrado da autora: https://open.spotify.com/episode/15kITj5gp6F9c3XRSDPTiG?go=1&sp_cid=ce62aaea28add22620b20180afc8941d&nd=1.

142 Curiel (2011) explica que se refere a outros e outras quando fala de grupos que historicamente não tiveram privilégios de raça, classe, sexo, sexualidade, nacionalidade e que se definem pela diferença do padrão moderno, ocidental, branco, burguês, masculino e heterossexual.

mecanismos que produzem os sistemas de dominação/exploração. Nesse processo também se reconhece que os sujeitos estudados também produzem conhecimentos válidos, ainda que com forma e conteúdo distintos da ciência ocidental moderna.

Apesar desses avanços, Curiel escreve que as críticas feitas no campo antropológico até o momento ainda não rompiam completamente com a colonialidade na relação saber-poder entre os sujeitos que investigam e os que são investigados: “não basta perceber [os outros] como contemporâneos de um mesmo mundo, é necessário questionar o lugar de referência de quem constrói o pensamento antropológico” (CURIEL, 2011, p.52, tradução nossa). É por esse motivo que se dedica a contribuir para esse debate a partir da elaboração do que denominou como antropologia da dominação:

Isso pressupôs fazer uma etnografia que me permitisse estudar um tipo de dominação, neste caso: a heterossexualidade como regime político que produz exclusões, subordinações, opressões que afetam fundamentalmente às mulheres e mais ainda às lésbicas (ambas consideradas pelo pensamento etnocêntrico e sexista, “outras”), em uma nação, neste caso a colombiana através de uma análise de discurso da Constituição política de 1991 e dos processos que lhe deram origem (CURIEL, 2011, p.52-53, tradução nossa).

Como objeto de análise, Curiel (2011) elegeu o texto constitucional colombiano por expressar a ideologia hegemônica do país e por sintetizar duas coisas que a autora julga importantes: a lei e a escrita como meios de estabelecer o poder e a hegemonia. Para realizar a análise, destacou as seguintes categorias: família, casal, homem, mulher, matrimônio, filiação, consanguinidade. Além disso, a autora entrevistou feministas que participaram do processo pré-constitucional, bem como indagou sobre a participação de lésbicas, gays e pessoas trans no processo constitucional, descobrindo logo no início de sua pesquisa que esses sujeitos não tiveram envolvimento direto, pelo menos não reivindicando tais identidades políticas (CURIEL, 2011).

Dentro de suas críticas à colonialidade do saber, Curiel defende uma produção de conhecimento que esteja vinculada à prática política e dela derive. Isso significa repensar quem são os sujeitos que produzem conhecimento e de que lugar é produzida a ciência. Como experiência antecessora da perspectiva de(s)colonial,

relembra a metodologia de Investigação-Ação Participativa (IAP)¹⁴³, desenvolvida originariamente na América Latina e Caribe (TRISTÁN, 2017).

Outro ponto de destaque em sua produção teórico-política diz respeito à crítica à noção de desenvolvimento moderno-ocidental-cristão e à relação ser-humano/natureza que dela deriva. Segundo a razão ilustrada europeia, é desejável que haja uma total separação entre ser social e natureza, e que, além disso, a sociedade se imponha e controle totalmente a dimensão natural. Tal postura vai de encontro às filosofias e modos de vida dos povos pré-colombianos que habitavam Abya Yala, para quem o respeito e harmonia com a Terra e seus recursos era um objetivo central. A natureza é parte central da comunidade, do tecido social e não mercadoria, *commodity*, como ocorre no modo capitalista de produzir e reproduzir a vida (TRISTÁN, 2017).

Curiel também defende fortemente o argumento da não segmentação das lutas sociais e populares. Considera um grande erro político pensar que a luta indígena pertence somente aos povos originários ou que o feminismo somente interessa às mulheres. Defende a imbricação das opressões de classe, raça, etnia, gênero e sexualidade tanto do ponto de vista da análise teórica, quanto da ação política prática:

Penso que a cooperação internacional e o Estado moderno se encarregam de segmentar as lutas a partir da criação da diferença colonial. Descolonizar passa precisamente por isso, entender como este mundo é tão complexo e está tão articulado que não há uma luta para um setor ou para outro. Quem quer a transformação social, e entenda-se, transformação social não é reforma, [...] não é inclusão, transformação social é acabar com as desigualdades, todas as desigualdades. Na medida em que continuemos na política da inclusão, na política da identidade, sem complexificá-la, vamos seguir segmentando, assumindo que uma luta é minha e não tua, e eu creio que isso é um erro e acima de tudo uma intenção instalada pela modernidade ocidental (TRISTÁN, 2017, tradução nossa)

Curiel também dialoga muito com o pensamento de Miñoso quando defende uma genealogia dos movimentos feministas latinoamericanos. Para ela, não se trata apenas de elaborar conceitos, mas discutir de onde eles vêm, porque e em que contexto surgem e para quem servem (CEJAS, 2011). A forma como se produzem e se reproduzem os conhecimentos é problematizada por ela quando questiona a centralidade no registro escrito como única forma válida de armazenar

143 A IAP foi uma das metodologias desenvolvidas dentro da antropologia, sociologia e das ciências sociais como um todo que buscava a participação popular no processo de pesquisa e produção de conhecimento sobre uma realidade social. De acordo com Souza (1997), está diretamente ligada aos princípios da Educação Popular.

conhecimentos. Propõe a revalorização da tradição oral e visual que foi e continua sendo muito importante para as culturas dos povos indígenas e afrodescendentes.

Ao mesmo tempo em que defende o feminismo de(s)colonial e se situa dentro deste campo teórico-político, Curiel critica a institucionalização e mercantilização do próprio movimento. Observa que o crescimento de movimentos de(s)coloniais nos últimos anos serve muitas vezes a um discurso de multiculturalismo latinoamericano (LOYOLA-HERNÁNDEZ, [20--]). Tais movimentos não reconhecem o legado histórico que o antecedeu e nem o protagonismo das mulheres negras e indígenas, servindo aos propósitos do neoliberalismo em nosso continente.

A esse respeito, Curiel (2020) evidencia algumas das críticas que tem ao modo como se reduziu a perspectiva de(s)colonial a mero instrumento de análise epistemológica, sem se materializar em propostas concretas de ação feminista. Para isso, considera importante esclarecer as diferenças existentes entre feminismo pós-colonial e decolonial. Primeiramente, Curiel (2020) relembra que diferentes sociedades em diferentes tempos históricos foram colonizadas, o que não significa que tenham uma mesma configuração pós-colonial. Não foi a mesma coisa a colonização dos Estados Unidos e dos países latinoamericanos e caribenhos, por exemplo.

O marco temporal do pós-colonialismo é entendido por Curiel (2020) a partir do ano de 1947, com a independência da Índia do império britânico e com o fim da II Guerra Mundial. Também se relaciona de forma mais ampla com os processos emancipatórios nos continentes Asiático e Africano. Já as elaborações conceituais e teóricas pós-colonialistas datam da década de 1980, na Inglaterra e nos Estados Unidos. Segundo a autora, a proposta pós-colonial apresenta diversas ambiguidades teóricas e políticas, dentre elas a ideia de linearidade que carrega, como se o colonialismo e seus efeitos tivessem findado com os processos de independência dos países colonizados em relação às metrópoles.

Curiel (2020) aponta para a superação que a teoria de(s)colonial teve em relação ao pensamento pós-colonial. Essa afirmação coaduna com o pensamento de Grosfoguel (2014), para quem a tendência nos espaços acadêmicos é subsumir a crítica de(s)colonial à tradição pós-colonial, sem perceber que existem pelo menos três diferenças essenciais entre ambas perspectivas: teórica, política e epistemológica.

A diferença teórica diz respeito à dimensão da genealogia, ou seja, do momento histórico que se considera ter sido o início do período colonial. Uma vez que existem diferenças temporais nos processos de colonização ao redor do mundo - América no século XV, Índia em meados do século XVIII e Oriente Médio no século XIX - existem implicações teóricas, políticas e epistemológicas dependendo de quando se começa a analisar a colonialidade.

Segundo esse autor, se saltarmos os três séculos de colonização da América e considerarmos o início da colonização apenas a partir dos séculos XVIII ou XIX, a modernidade se apresenta como um projeto emancipador no interior da Europa, que emerge independente da história colonial. Porém se a análise for efetuada tomando-se como ponto de partida o ano de 1492, é possível perceber que a crítica da modernidade aos antigos regimes se desenvolve ao mesmo tempo que a expansão colonialista europeia. Essa crítica, então, ao proclamar os princípios de liberdade, igualdade e fraternidade não leva em conta a emancipação dos povos colonizados, é um projeto para os povos europeus, fundado na exploração e dominação de outras culturas.

Desse modo, nos séculos XVIII e XIX, o projeto político, cultural e econômico da modernidade se apresenta como emancipador no interior da Europa. Já no século XV, na América colonizada, aparece como eurocêntrico. Portanto, um dos desencontros do pensamento de(s)colonial com o pós-colonial seria a compreensão da relação entre modernidade e colonialidade. Para a crítica pós-colonial, a modernidade se apresenta como processo emancipatório, com ideias de progresso e desenvolvimento, enquanto para a de(s)colonial, este projeto é meramente civilizatório, não possibilitando o livre desenvolvimento dos povos colonizados.

É a partir dessa diferença que a América Latina se coloca no centro das contribuições para as críticas de(s)coloniais. O autor explica que não se trata de desenvolver um pensamento latinoamericanocentrista, mas de reconhecer que a colonização das Américas forjou os métodos de dominação da Índia, do Oriente Médio e da África posteriormente. Esta premissa é exemplificada por Grosfoguel (2014) quando debate o fenômeno do racismo, defendendo que a conquista de Abya Yala assumiu papel central, uma vez que a narrativa dos indígenas como povos sem alma inaugurou o discurso racista. Segundo Grosfoguel, portanto, o racismo não teria sua origem com as teorias racialistas e pseudo científicas, mas com um

fundamento teológico, assentado na autoridade da Igreja Católica durante o processo de catequização dos povos originários americanos.

A segunda diferença apontada por Grosfoguel (2014), a diferença política, está diretamente relacionada ao caráter colonial intrínseco à modernidade. Ao assumir esse caráter, as teses de expandir a modernidade, propostas por autores como Habermas ou de promover modernidades plurais é refutada. O pensamento de(s)colonial entende a modernidade como inerentemente colonial e a colonialidade como a face oculta da modernidade, a parte geralmente omitida nas narrativas históricas. Daí surge o conceito modernidade/colonialidade e a necessidade de sua superação.

A terceira diferença é epistemológica. Segundo Grosfoguel (2014), os/as pensadores/as pós-coloniais recebem influência de cinco principais autores: Foucault, Lacan, Gramsci, Derrida e Marx. Estas influências refletem o que se consolidou como o cânone de pensamento nas universidades ocidentalizadas. Neste sentido, os/as autores/as pós-coloniais adotariam de maneira direta e sem mediação o pensamento dos homens ocidentais de esquerda, inclusive privilegiando-os em detrimento de outros/as pensadores oriundos de países não centrais. Para o autor, descolonizar o pensamento pressupõe a diversidade epistêmica juntamente com um processo de despatriarcalização das formas de conhecimento do mundo.

Uma outra crítica de Grosfoguel (2014) ao movimento pós-colonial é que seria ancorado na academia e sua incorporação às universidades de países com os Estados Unidos, por exemplo, seria uma estratégia para frear o movimento radical de outros/as autores/as negros/as, indígenas, camponeses/as, subalternos/as. Em contrapartida, os/as pensadores/as de(s)coloniais estariam não apenas produzindo conhecimento crítico a partir da academia, mas também envolvidos/as nos processos de luta política em seus países.

No que se refere às diferenças entre feminismo pós-colonial e de(s)colonial, Curiel (2020) aponta que existem poucos trabalhos que aprofundem essa discussão. Para a autora, entre as contribuições dos feminismos pós-coloniais estão o conceito de colonização discursiva, de Chandra Mohanty¹⁴⁴ e o de violência epistêmica, de Gayatri Spivak, ambas autoras de origem indiana. A centralidade das categorias propostas pelas feministas pós-coloniais está na dimensão epistemológica, sobre a forma como o conhecimento produzido acerca das Mulheres do Terceiro Mundo as

144 Mohanty é uma feminista pós-colonial indiana que se tornou cidadã estadunidense e é professora da Universidade de Syracuse, no estado de Nova Iorque.

coloca em um estado desprovido de agência, como se não fossem sujeitas de sua própria história. Além disso, esse conhecimento sempre é elaborado por feministas brancas, do Norte global que ocupam lugar de privilégio de raça, sexualidade e geopolítica.

Curiel (2020) reconhece a semelhança dessa crítica no contexto indiano com o histórico latinoamericano e caribenho. Seu contraponto reside, porém, no fato de que a maioria das feministas pós-coloniais está restrita aos espaços acadêmicos e com pouco envolvimento com os movimentos sociais, o que limita a proposta de descolonização do saber. Há um distanciamento entre a crítica elaborada na academia e a realidade concreta vivida pelas mulheres subalternas: “assim como aconteceu com a proposta pós-colonial como um todo, muitas vezes as análises feministas pós-coloniais permanecem em um giro linguístico pós-estruturalista, que, ainda que abra portas para ‘outras’ interpretações, reproduz a colonialidade discursiva do saber” (CURIEL, 2020, p.125).

Sobre a proposta do feminismo de(s)colonial, Curiel (2020) aponta como um primeiro ponto de partida o fato de que as práticas descolonizadas antecedem historicamente tudo que se chamou de de(s)colonial. Explica que são duas as fontes principais que influenciam essa proposta:

De um lado, as críticas feministas feitas pelo Black Feminism, mulheres de cor, chicanas, mulheres pobres, o feminismo autônomo latinoamericano, feministas indígenas e o feminismo materialista francês ao feminismo hegemônico em sua universalização do conceito mulheres e seu viés racista, classista e heterocêntrico; de outro lado, as propostas da chamada Teoria Decolonial, o projeto decolonial desenvolvido por diferentes pensadorxs latinoamericanxs e caribenhxs (CURIEL, 2020, p.125)

Sobre a influência do Projeto Modernidade/Colonialidade sobre o feminismo de(s)colonial, Curiel (2020) destaca o conceito de decolonialidade. Tal conceito tem a intenção de explicar o processo pelo qual a relação de dependência e subalternidade dos países colonizados se transformou após o fim do colonialismo sem, no entanto, ter seu conteúdo substancialmente alterado: “o que acontece [...] é uma transição do colonialismo moderno à colonialidade global” (CURIEL, 2020, p.126).

O pensamento de(s)colonial entende as relações globais a partir da seguinte tríade: a modernidade ocidental eurocêntrica, o capitalismo mundial e o colonialismo. Segundo essa concepção, a América é produzida pela Europa em seu processo de constituir-se como centro do mundo desde 1942, quando o capitalismo se

mundializa através do colonialismo. A partir dessa tríade, cria-se um padrão mundial de poder, denominado por Aníbal Quijano de colonialidade do poder, outro conceito central para o feminismo de(s)colonial que será redefinido por Lugones até chegar à elaboração da colonialidade do gênero, conforme já discutido na primeira seção deste capítulo.

Outros conceitos destacados por Curiel (2020) são o de colonialidade do ser, de Nelson Maldonado-Torres¹⁴⁵, que diz respeito à negação da humanidade das populações negras e indígenas, o que serviu como justificativa para sua escravização e genocídio; e a colonialidade do saber, já presente na obra de Quijano e aprofundada por Santiago Cástro-Gómez¹⁴⁶ que explicita a lógica da racionalidade técnico-científica e epistemológica eurocentrada que prega a neutralidade e imparcialidade do conhecimento produzido por sujeitos privilegiados do ponto de vista da raça, classe, gênero e sexualidade sobre os povos e culturas exóticas que necessitam de intervenção.

Já em relação às ideias que o feminismo de(s)colonial absorveu dos movimentos feministas que o antecederam, Curiel (2020) retoma o debate sobre a existência de uma metodologia propriamente feminista, desenvolvida originalmente por Sandra Harding¹⁴⁷. Mesmo reconhecendo a originalidade da proposta de considerar o conhecimento feminista como científico, Curiel não deixa de apontar o ponto fraco da proposição de Harding já que ela defende uma metodologia a partir das experiências femininas em contraponto às masculinas, revelando uma concepção essencialista e universalista, como se todas as constituições de feminino e masculino fossem iguais: “ainda que Harding tenha proposto que considerássemos a ‘raça’, o gênero e a classe de quem pesquisa, ela se limita a entender a metodologia feminista olhando apenas para o gênero” (CURIEL, 2020, p.130).

Curiel dialoga ainda com as ideias de Donna Haraway¹⁴⁸, conhecida por suas contribuições sobre a reflexividade e o ponto de vista, propondo a historicização do/a pesquisador/a como um ponto de partida ético fundamental. Isso quer dizer que enunciar o lugar de onde fala o cientista permite compreender melhor as interpretações que realiza, já que não existe conhecimento neutro. Ainda que

145 Filósofo portorriquenho, professor de estudos latinoamericanos e caribenhos na Universidade de Rutgers.

146 Filósofo colombiano, professor da Pontifícia Universidade Javeriana.

147 Filósofa estadunidense, professora emérita da Universidade da Califórnia.

148 Filósofa e bióloga estadunidense, professora emérita da Universidade da Califórnia.

concorde com esse pressuposto, Curiel (2020) também destaca que para o pensamento de(s)colonial, não basta enunciar-se dentro da produção de conhecimento, mas sim questionar todo o processo de produção da ciência e gerar conhecimentos que levem em conta a raça, a classe, a sexualidade e o gênero: “precisamos, também, pensar em perguntas-chave como: conhecimentos para quê? Como produzimos conhecimentos? Essa produção é feita de acordo com que projeto político? Em que quadros institucionais e políticos os estamos produzindo?” (CURIEL, 2020, p.131).

Nesse sentido é que Curiel (2020) recupera a contribuição de Patricia Hill Collins, que aprofunda a teoria do ponto de vista a partir do pensamento feminista negro. Para essa autora, tanto a experiência quanto a consciência que se tem dela influenciam a forma de experimentar, problematizar e atuar sobre o que denomina matriz de dominação, um sistema complexo que inter-relaciona o racismo, a heterossexualidade, o colonialismo e o classismo. Mas, apesar de levar em conta a matriz de dominação que propõe Collins, Curiel deixa claro que não assume a perspectiva da interseccionalidade.

Para Curiel, o feminismo descolonial a partir de Abya Yala tem cinco pontos principais: 1) o resgate das propostas teórico-práticas provenientes dos feminismos críticos; 2) a problematização de conceitos chave como a raça e a compreensão das diversas formas que ela assume na vida e na experiência das pessoas; 3) a remoção da síndrome colonial da história da América Latina e das genealogias feministas no continente; 4) o reconhecimento das contribuições das práticas dos/as ativistas latinoamericanos/as às teorias antirracistas e feministas, bem como as diferentes cosmovisões dos povos de Abya Yala, dentre elas a filosofia do bem-viver; 5) um processo de reparação aos grupos sociais historicamente oprimidos pelo colonialismo (LOYOLA-HERNÁNDEZ, [20--]).

Curiel também defende fortemente a lesbianidade feminista como posição política radial. Em entrevista no ano de 2008 afirmou:

A lesbianidade feminista explica que a mulher não depende econômica, emocional e materialmente dos homens. Esse já é um ato subversivo frente ao patriarcado e frente a todas essas formas de exploração e subordinação. Não necessitamos dos homens para viver, pois criamos redes solidárias entre mulheres, sejam elas lésbicas ou não. Essas redes têm gerado outras formas de relação, de sexualidade e prazer, nem falocêntricas nem opressoras. São outras relações sociais não hierárquicas. A partir dessa posição, o lesbianismo, então, não se entende somente como uma prática sexual, mas também, sobretudo, como uma atitude de vida, uma ética emoldurada em uma proposta política (INSTITUTO HUMANITA UNISINOS, 2008).

Em outra entrevista, concedida no ano de 2014, afirma que não crê em uma solidariedade feminista simplesmente pelo fato de que é necessário que as mulheres se unam por uma mesma causa. Tampouco concorda com a união de identidades de gênero e orientações sexuais dissidentes sob o guarda-chuva do movimento LGBTQIAPN+ (PEQUEÑO, 2014).

Por ocasião do X Encontro de Lésbicas Feministas de Abya Yala, realizado no ano de 2014 na Colômbia, Curiel discutiu uma das polêmicas que dividia o movimento lésbicas feministas, que diz respeito à inclusão de mulheres trans no evento. Apesar de não ser um ponto resolvido ou consensuado dentro do movimento, Curiel explica que não se trata de aceitar ou não pessoas trans nos espaços de militância feminista e sim de que qualquer mulher poderia compor o movimento desde que se posicionasse politicamente como lésbica feminista.

E posicionar-se desta forma não significa apenas uma orientação sexual de relacionar-se com mulheres, mas o desejo de destruir e abolir o heteropatriarcado como regime de subjugação das mulheres. Isso passa por extinguir a família, rejeitar o casamento e todos os símbolos e instituições que sustentam esse sistema de dominação e exploração. Além disso, passa por entender que a identidade política lésbica está intrinsecamente relacionada com as determinações de classe e raça (PEQUEÑO, 2014).

A defesa da lesbianidade como posição política deriva do entendimento de que a heterossexualidade também não representa meramente uma orientação sexual, tampouco se fundamenta na natureza, mas constitui um mecanismo de poder, imposição, controle e regulação de comportamentos que favorece a manutenção de instituições chave para a sociedade moderna ocidental como a família, o casamento e o regime da propriedade privada.

Curiel reivindica uma concepção ampla sobre a heterossexualidade que extrapola a dimensão das relações sexuais e afetivas, englobando todas as dimensões da vida. Para ela, a divisão do trabalho que existe no âmbito doméstico em relacionamentos constituídos por homens e mulheres é uma das expressões do regime heterossexual. Quer dizer que não apenas a população LGBTQIAPN+ é alvo desse regime, mas também as pessoas ditas heterossexuais (LA GÜIRA, 2020).

Para fazer esse debate, Curiel (2011) absorve as contribuições de duas importantes feministas lésbicas. A primeira delas é Adrienne Rich¹⁴⁹, que propôs o

149 Feminista, poeta, escritora e professora estadunidense.

conceito de heterossexualidade obrigatória para compreender a heterossexualidade como uma imposição institucionalizada para garantir o acesso e controle físico, econômico e emocional dos homens sobre as mulheres:

Uma das contribuições fundamentais nesse sentido foi a da norte-americana Adrienne Rich que afirmou que a heterossexualidade é uma norma social que nos impõem como obrigatória e que invisibiliza a lesbianidade propondo ao mesmo tempo o que denominou “o continuum lésbico”, uma proposta política que une a todas as mulheres que saem do sistema heterossexual y criam vínculos políticos e pessoais entre mulheres como uma forma de luta contra o patriarcado. (Falquet, 2000:9). Este continuum lésbico não implica necessariamente uma experiência sexual genital com outra mulher, mas sim a criação de redes pessoais e políticas entre mulheres, onde a experiência sexual é uma de suas formas (CURIEL, 2002, p.101, tradução nossa).

A segunda autora com quem Curiel (2011) dialoga é Monique Wittig¹⁵⁰, que proporcionou um salto teórico-político às análises feministas sobre a heterossexualidade ao defini-lo como um regime fundamentado na ideia da diferença sexual binária como algo natural. Isso significa que toda a argumentação que defende as diferenças entre os dois sexos como imutáveis e parte constituinte da essência humana não passa de ideologia que tem por função esconder os processos que de fato ocorrem no plano econômico e político: “nesse sentido, para Wittig é a opressão que cria o sexo e não o contrário” (CURIEL, 2011, p.60, tradução nossa).

Sobre as relações entre classe, gênero, sexualidade e raça, Curiel expressa críticas à noção de interseccionalidade, na mesma direção de Miñoso:

Não se trata de incluir ou não as mulheres, isso é muito neoliberal, a diversidade inclui, mas não modifica nem questiona. Por isso não é apenas feminizar a luta antirracista e enegrecer a luta feminista, no é ver que há mulheres negras e pobres, e sim algo mais complexo, entender porquê há mulheres negras e pobres. E esta é a maior diferença que temos com os postulados da interseccionalidade, que crê que somando identidades pode-se explicar a subordinação das mulheres. Não se trata de incluir outras opressões, mas sim ver e entender a opressão, como se articula e analisar como cada uma de nós e em colectivo e com outros movimentos sociais estamos ou não reproduzindo essa lógica. E isto significa entender os lugares de privilégio que temos (PEQUEÑO, 2014).

Curiel (2020) considera a interseccionalidade uma proposta abertamente liberal e moderna, embora tenha sido elaborado por uma afroamericana, Kimberlé Crenshaw:

A interseccionalidade refere-se ao reconhecimento da diferença entre categorias cruzadas, onde raça e gênero, por exemplo, apresentam-se como eixos de subordinação que em algum momento se separam, com algum nível de autonomia, mas que estão interseccionados. A metáfora das estradas

¹⁵⁰ Feminista e escritora francesa, conhecida por seu famoso romance *As Guerrilheiras* (1969), um marco para o feminismo lésbico.

que se cruzam, usada pela autora, é um indicador do problema político e teórico dessa proposta.

Além disso, o conceito pouco questiona sobre a produção dessas diferenças presentes nas experiências de muitas mulheres, principalmente mulheres racializadas e empobrecidas. Assim, ele tende a um multiculturalismo liberal que deseja reconhecer as diferenças, incluindo-as em um modelo diferente, mas que não questiona as razões para a necessidade dessa inclusão. Em outras palavras, ele é definido a partir do paradigma moderno ocidental eurocêntrico (CURIEL, 2020, p.132).

No âmbito artístico, destaca-se a iniciativa de Ochy Curiel de fundar, no ano de 2012, o grupo de batucada feminista *La Tremenda Revoltosa*¹⁵¹, em Bogotá, Colômbia (LACERDA; PARREIRAS, 2021; LA GÜIRA, 2020). O coletivo se identifica como feminista, antirracista e anticapitalista e é formado por estudantes e professoras da *Universidad Nacional de Colombia*, mais especificamente localizadas na faculdade de Sociologia, cujo principal meio de comunicação e expressão é a música ao ritmo de tambores. Buscam problematizar o lugar da arte nos espaços de militância, tradicionalmente relegada ao papel de mero entretenimento e resgatar sua capacidade de promover o debate político (MÉNDEZ, 2017; SOLANO; CARTOLANO, 2014).

Segundo Lacerda e Parreiras (2021), no início dos anos 2000 Ochy Curiel esteve no Brasil pesquisando as contradições que envolvem o tema das identidades dentro dos movimentos feministas e antirracistas. Seu projeto envolveu três grupos de mulheres negras em Honduras (Enlace de Mujeres Negras de Honduras - ENMUNEH), República Dominicana (Grupo Casa por la Identidad de las Mujeres Afro) e Brasil (Grupo Criola):

A investigação é uma análise das estratégias políticas de grupos de mulheres negras frente ao racismo. Os eixos centrais investigados são noções de identidade, visão sobre racismo, impacto do financiamento em seus processos organizativos, estratégias contra o racismo e a articulação regional. [...] É uma produção da Casa pela Identidade das Mulheres Afro na República Dominicana (CURIEL, 2002, p.104, tradução nossa).

Os resultados dessa investigação estão sistematizados no artigo "*Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: el dilema de las feministas negras*". Nele, Curiel (2002) menciona o coletivo Criola¹⁵², co-fundado por

151 Para mais informações, consultar a página no Facebook do grupo: <https://www.facebook.com/La-TremendaRevoltosaBatucadaFeminista>.

152 Para maiores informações, ver a página do coletivo: <https://criola.org.br/quem-somos/>.

Jurema Werneck¹⁵³ e o Coletivo de Lésbicas do Rio de Janeiro¹⁵⁴ como exemplos dentre os poucos grupos de mulheres negras que estabeleceram uma relação direta entre o racismo e a heterossexualidade obrigatória.

A autora cita diretamente as intelectuais Sueli Carneiro¹⁵⁵ e Neusa Souza¹⁵⁶ para contextualizar o processo através do qual surge o feminismo negro latinoamericano e para definir o processo pelo qual as pessoas negras se reconhecem como tal. A figura 3 mostra Ochy Curiel em passagem pela comunidade quilombola Pedra do Sal¹⁵⁷, no Rio de Janeiro.

Figura 3: Ochy Curiel em frente ao mural “Samba”, pintado pelo/a artista desconhecido/a que assina com o pseudônimo Anonimundo.



153 Feminista, médica, comunicóloga e autora carioca. Teve um importante papel na CPI da COVID, que investigou as irregularidades do Governo Bolsonaro durante a pandemia do novo coronavírus no Brasil.

154 Foi um grupo que existiu nos anos 1990, responsável por organizar o 1º Seminário Nacional de Lésbicas (SENALE), em 1996, que deu origem ao Dia da Visibilidade Lésbica, comemorado anualmente em 29 de agosto.

155 Filósofa, escritora e militante do movimento negro brasileiro. Fundadora e atual diretora do Geledés — Instituto da Mulher Negra.

156 Foi uma psiquiatra, psicanalista e escritora bahiana, conhecida por seu livro Tornar-se Negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social (1983).

157 De acordo com Corrêa (2016, p.2) a Pedra do Sal é “o centro do patrimônio histórico e cultural negro da zona portuária do Rio de Janeiro”. Em 1987 se tornou patrimônio material do estado do Rio de Janeiro, primeira vez em que um local historicamente conhecido como um espaço de oferta aos Orixás foi tombado. Conhecido como “Pequena África” foi também o berço do samba e das primeiras escolas de samba do Carnaval (CORRÊA, 2016).

Legenda descritiva: Imagem em preto e branco. A parede contém o desenho de uma figura humanoide sentada tocando violão. Sua cabeça é um prendedor de roupa que o liga a uma corda de varal. Curiel é uma mulher negra com cabelos na altura dos ombros. Está de frente para a parede e sorrindo para a foto, simulando o movimento de um acorde no braço do violão.

Fonte: Tristán, (2017).

Nas posições e ideias defendidas por Lugones, Curiel e Miñoso residem alguns dos pontos mais importantes que sustentam os feminismos de(s)coloniais na atualidade, ainda que não se possa homogeneizar suas posições. Alguns dos pontos discutidos nesses breves percursos biográficos acima apresentados constituem assuntos polêmicos na história do feminismo, e muitos debates estão longe de serem resolvidos, sendo atualizados constantemente. No próximo capítulo, centraremos a discussão em algumas das principais ideias defendidas pelas feministas de(s)coloniais, discutindo as contribuições e limites da incorporação da perspectiva de(s)colonial aos movimentos feministas latinoamericanos e ao Serviço Social brasileiro.

4 AS REPERCUSSÕES DA PROPOSTA DE(S)COLONIAL PARA A ARTICULAÇÃO DAS RELAÇÕES DE CLASSE, RAÇA, ETNIA, GÊNERO E SEXUALIDADE: REBATIMENTOS PARA O SERVIÇO SOCIAL

As discussões sobre gênero e feminismo no Serviço Social brasileiro ganharam corpo principalmente a partir da criação do Grupo Temático de Pesquisa “Serviço Social, Relações de Exploração/Opressão de Gênero, Feminismos, Raça/Etnia e Sexualidades”¹⁵⁸, em 2010 (LUCIANO, 2019). Desde a criação do GTP, diferentes perspectivas teórico-políticas do feminismo disputam a hegemonia no Serviço Social, uma vez que o Projeto Ético-Político profissional está em constante debate.

Um dos princípios fundamentais do Código de Ética dos(as) assistentes sociais é a garantia do pluralismo e o respeito às diferentes correntes teóricas que sejam democráticas (CFESS, 2012). Seguir esse princípio requer conhecer profundamente as origens e o desenvolvimento das diversas vertentes feministas e confrontar seus postulados com os fundamentos históricos e teórico-metodológicos da profissão e com o horizonte ético-político que defendemos.

Portanto, neste capítulo, exploraremos as principais contribuições e limites do feminismo de(s)colonial e discutiremos suas implicações para o amadurecimento do debate das relações de gênero, sexualidade, raça, etnia e classe social, uma vez que essas dimensões ocupam papel central na produção e reprodução da vida, bem como nas expressões da Questão Social, objeto de intervenção profissional dos/as assistentes sociais.

4.1 CONTRIBUIÇÕES DA PERSPECTIVA DE(S)COLONIAL AO DEBATE FEMINISTA

Uma das principais contribuições da perspectiva de(s)colonial ao debate feminista latinoamericano diz respeito à centralidade que confere à categoria raça e ao racismo como elementos constituintes das relações de classe nos países colonizados. Diferentemente de outras abordagens feministas¹⁵⁹, o feminismo

¹⁵⁸ Vinculado à Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social (ABEPSS). Maiores informações sobre o GTP podem ser encontradas no seguinte link: <https://www.abepss.org.br/gtps/tema-6/>.

¹⁵⁹ É necessário reconhecer que na tradição marxista e socialista os debates sobre a opressão das mulheres e sobre suas formas de organização política majoritariamente privilegiaram a articula-

de(s)colonial, assim como o feminismo negro, já nascem fundamentando-se em teorias e práticas políticas antirracistas¹⁶⁰ e partem da premissa de que não há como interpretar as relações de gênero desarticuladas das relações étnico-raciais.

A literatura de(s)colonial, quase unanimemente¹⁶¹, confere o crédito desse aporte teórico-político a Aníbal Quijano. O marco histórico do qual partem as elaborações de(s)coloniais é a América Latina e Caribe a partir de sua colonização no século XV, o que posiciona a divisão racial do trabalho no centro do debate. Esse lugar de destaque é evidenciado pelo conceito de colonialidade do poder, de Quijano, posteriormente ampliado para a colonialidade do gênero por María Lugones.

A colonialidade do poder é um dos conceitos fundantes do pensamento de(s)colonial e é por isso que todo o desenvolvimento dessa teoria se assenta na centralidade da raça. Esse é um aspecto importante dessa perspectiva teórica, pois permite entender o desenvolvimento do capitalismo latinoamericano em suas especificidades, uma vez que ele surge diretamente ligado à exploração da força de trabalho negra e indígena. Com efeito, a colonização de Abya Yala é o evento histórico que cria as condições materiais para a classificação dos povos do mundo em termos raciais (MUNANGA, [2003]).

ção entre gênero e classe social ou entre patriarcado e capitalismo. Mesmo as propostas que enunciam uma articulação entre gênero, raça e classe nem sempre dão conta no âmbito teórico de incluir a complexidade da raça e do racismo de maneira satisfatória. A grande contribuição ao reconhecimento da importância da dimensão étnico-racial só ganhou espaço a partir das contribuições dos/as marxistas, socialistas e comunistas negros/as, dentre eles/as Angela Davis, Franz Fanon, Abdias do Nascimento, Clóvis Moura, Thomas Sankara, Cedric Robinson, C. L. R. James, Kwame Nkrumah, Eric Williams, Walter Rodney, Amílcar Cabral e Claudia Jones. É evidente que também houveram contribuições importantes ao debate da questão étnico-racial advindos de marxistas, socialistas e comunistas brancos/as tanto no âmbito teórico quanto prático. É o caso de Ella Reeve Bloor, Elizabeth Gurley Flynn, Anita Whitney, Jacob Gorender, Florestan Fernandes e Heleieth Saffioti. Reconhecemos que esse é um debate longo e denso e que não constitui o foco desta pesquisa, necessitando de aprofundamento. Apesar disso, consideramos importante que o marxismo realize a autocrítica de sua história e recoloca no centro de suas análises a articulação das dimensões de gênero, sexualidade, raça, etnia e classe social, o que significa retomar as contribuições daqueles/as autores/as que não alcançaram o status de cânone dentro do marxismo e cujas obras vêm sendo revalorizadas nos últimos anos.

160 Entendemos teorias e práticas antirracistas como aquelas capazes de compreender o racismo como um elemento estrutural do desenvolvimento do modo de produção capitalista e não apenas como mera expressão individual ou institucional (ALMEIDA, 2019). Segundo Angela Davis, em uma sociedade racista, não basta não ser racista, é necessário desenvolver práticas antirracistas, o que significa que o verdadeiro combate ao racismo passa por lutas coletivas que visem a mudança estrutural das relações sociais e não apenas a observância de comportamentos individuais. A concepção antirracista defende que mesmo na ausência de episódios explícitos de discriminação racial o racismo conforma todos os âmbitos das relações interpessoais, das instituições, da cultura, da ideologia e do mundo do trabalho.

161 Grosfoguel (2019a), por sua vez, afirma que Quijano bebeu da fonte dos/as marxistas negros/as e teria se equivocado ao não dar-lhes o devido crédito, conforme exposto no capítulo 1 deste trabalho.

Essa classificação é ideológica, religiosa, cultural, política, mas também econômica. É salutar, portanto, o reconhecimento dado por Quijano à divisão racial do trabalho no momento da colonização, bem como o entendimento de que seus efeitos não desapareceram com o fim do colonialismo, o que permite explicar porquê as populações negras continuam ocupando os piores postos de trabalho nos dias de hoje. O peso da dimensão econômica nas elaborações de Quijano se atribui à sua formação marxista e vinculação com a escola da Teoria Marxista da Dependência (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007).

Além da dimensão econômica, a desigualdade racial permanece presente em todos os âmbitos da vida das sociedades capitalistas modernas, justamente por constituir um de seus elementos estruturais (ALMEIDA, 2019). Disso resultam fenômenos como a violência policial, o genocídio da juventude negra, a criminalização das drogas, da pobreza, dos movimentos sociais e das formas de expressão culturais ligadas às matrizes africanas, o racismo religioso e o mito da democracia racial. Isso ocorre porque a divisão racial do trabalho assume outras proporções de violência, preconceito e discriminação que não são somente desdobramento do trabalho, mas penetram nas diferentes formas de práxis social.

Baseando-se nas elaborações de Quijano e nas discussões sobre a dimensão étnico-racial que já circulavam no interior do Projeto Modernidade/Colonialidade, Lugones desenvolve o conceito de colonialidade do gênero a partir de uma crítica feminista à obra de Quijano, que consiste em outra grande contribuição da perspectiva de(s)colonial para o feminismo latinoamericano.

Um dos principais desdobramentos do conceito de colonialidade do gênero diz respeito à crítica ao universalismo do modelo ocidental cristão de patriarcado e da binariedade do gênero. Lugones (2020), baseada numa generalização do pensamento de Oyéronké Oyewùmi e de Paula Allen Gunn defende que ambos gênero e patriarcado são criações da modernidade e que não estariam presentes nas sociedades pré-colombianas. Ballestrin (2017) indica que esta é uma concepção reincidente do feminismo de(s)colonial. Desse ponto de vista, gênero não seria uma categoria ontológica, própria do ser social e portanto capaz de se universalizar a todas as sociedades humanas conhecidas:

Tanto o dimorfismo biológico, a heterossexualidade, quanto o patriarcado são característicos daquilo que eu chamo de o lado claro/visível da organização colonial/moderna do gênero. [...] O dimorfismo biológico, a dicotomia homem/mulher, a heterossexualidade e o patriarcado estão inscritos - com

letra maiúscula e hegemonicamente - no próprio significado do gênero (LUGONES, 2020, p.56).

Segundo esta perspectiva, então, o processo de colonização teria introduzido diferenças de gênero onde antes não havia nenhuma. Mais ainda, o que se entende hoje como relações de gênero teria sido resultado não apenas da colonização, como também de uma aliança entre os homens europeus brancos e os homens indígenas, no caso das Américas, para suplantarem o poder que exerciam as mulheres nas sociedades originárias. Com efeito, a violência sofrida pelas mulheres não-brancas no interior de suas próprias comunidades é o principal fenômeno que leva Lugones à elaboração da colonialidade do gênero.

Conforme exposto anteriormente, Lugones (2020) corrobora a hipótese defendida por Paula Allen Gunn de que muitas das comunidades tribais de nativos Americanos eram na verdade matriarcais, ou, em outros termos, praticavam um igualitarismo ginecrático, ou governo das mulheres. Esta suposta aliança entre os homens para dominar as mulheres teria consequências até os dias atuais e seria o que explicaria a indiferença por parte dos próprios homens negros, indígenas e de esquerda com a violência sofrida pelas suas companheiras e muitas vezes por eles mesmos perpetrada.

Sem negar o gênero como uma categoria existente nas sociedades europeias, Lugones (2020) entende o sistema de gênero como possuindo um lado visível/claro e outro oculto/escuro. O lado visível/claro seria aquele que apenas organiza a vida de homens e mulheres brancos e burgueses e constitui o significado do que é ser homem e mulher numa perspectiva moderna e colonial. Já o lado oculto/escuro foi um processo completamente violento possibilitado pela colonização, através do qual ao mesmo tempo em que os povos originários foram racializados também foram generificados e, assim, subjugados a um status inferior ao dos homens e mulheres brancos e colonizadores.

Para o feminismo de(s)colonial, portanto, tanto a raça quanto o gênero surgiram ao mesmo tempo nas sociedades colonizadas como poderosas ficções criadas pela modernidade/colonialidade (LUGONES, 2020) e se constituíram em mecanismos que possibilitaram a dominação, exploração e extermínio de povos inteiros. São ficções porque se sustentam nas relações sociais e não em características físicas ou biológicas, o que não significa que não tenham implicações reais.

Esse argumento é muito interessante para o debate feminista latinoamericano do ponto de vista teórico, uma vez que a formação sócio-histórica de nosso continente deve lançar luz às teorias feministas, e não o contrário. É da realidade concreta que devemos partir e não de modelos ideais ou universais construídos aprioristicamente pelo pensamento. Se é verdade que o modelo patriarcal ocidental cristão se hegemonizou e se impôs ao mundo a partir da mundialização do capitalismo, isso não significa que devemos ignorar a possibilidade de existência de relações distintas entre os gêneros ou mesmo a inexistência do que concebemos por gênero anteriormente à colonização.

O impasse a esse respeito se dá porque os empreendimentos historiográficos encontram muitos obstáculos em estudar civilizações que já desapareceram completamente ou que foram quase totalmente modificadas a partir da relação violenta com os colonizadores. Entretanto, do ponto de vista político é fundamental que se conheça o que ainda é possível resgatar dessas formas de organização social para visualizar alternativas ao sistema capitalista-patriarcal-racista que hoje domina o mundo.

Da crítica à ideia de que teria existido um sistema patriarcal de opressão das mulheres em todas as sociedades anteriores à modernidade capitalista decorre também a problematização sobre o eurocentrismo e o feminismo branco/hegemônico como modelo universal de organização das mulheres. Essa é outra rica contribuição prestada não apenas pelo feminismo de(s)colonial mas por todas as vertentes que Ballestrin (2017) classifica como feminismos subalternos¹⁶².

Miñoso (2019) afirma que existe uma razão feminista eurocentrada não apenas no interior do que denomina feminismo hegemônico, mas também nos próprios espaços contra-hegemônicos. Sua crítica é contundente ao que considera a ideia base do pensamento feminista: de que o passado sempre foi pior para as mulheres, os gêneros e as sexualidades subalternizadas.

Esta concepção teórica e política da generalidade da opressão das mulheres leva o feminismo branco, ocidental, cis-heteronormativo e elitista a desenvolver uma atitude paternalista em relação às mulheres dos povos colonizados, ou seja, uma

162 "A ideia de feminismos subalternos pode agregar diferentes movimentos de mulheres feministas, acadêmicas ou não: feminismo pós-colonial, feminismo terceiro-mundista, feminismo negro, feminismo indígena, feminismo comunitário, feminismo mestiço, feminismo latino-americano, feminismo africano, feminismo islâmico, feminismo do Sul, feminismo decolonial, feminismo fronteiriço, feminismo transcultural etc. Em geral, esse amplo espectro de caracterizações está relacionado com marcações geopolíticas, étnico-raciais e culturais" (BALLESTRIN, 2017, p.1040).

atitude de tutela. Para Miñoso (2019) existe conflito entre os interesses das lutas feministas e dos movimentos antirracistas, anti e de(s)coloniais, carregando o feminismo um compromisso com a colonialidade.

Citando as contribuições de Chandra Mohanty, que expôs o colonialismo discursivo dos feminismos do norte, Miñoso chama atenção para o fato de que na América Latina os mesmos dispositivos de controle e poder são exercidos por uma minoria e que “os feminismos hegemônicos do norte necessitaram da cumplicidade dos feminismos hegemônicos do sul para dar continuidade à história de colonização e dependência” (MIÑOSO, 2019, p.2010, tradução nossa).

A discordância de um único modelo de organização das mulheres pautado no feminismo liberal branco europeu decorre da estreita vinculação do feminismo de(s)colonial com os movimentos sociais latinoamericanos, especialmente indígena, negro e camponês. Para os feminismos não-hegemônicos, a questão da desigualdade de gênero nunca surge de maneira isolada, sempre está vinculada a dimensões estruturais da dominação e exploração ao qual seu povo está submetido coletivamente (LUCIANO; MOREIRA, 2022).

Baseando-se na concepção do gênero como uma ingerência colonial nas formas pré-colombianas de organização da produção e reprodução da vida, as feministas de(s)coloniais entendem que sua luta apenas faz sentido em articulação com o combate ao sistema capitalista, patriarcal, racista, moderno e colonial que determina seu lugar de gênero, sexualidade, raça, etnia e classe. Esse é o caso para as mulheres negras, indígenas, chicanas e camponesas que vêm demonstrando diferentes formas de organização para lutar contra a violência de gênero que sofrem sem, contudo, se desvincular das lutas coletivas de seus grupos.

O artigo “Apontamentos sobre os antecedentes históricos dos feminismos de(s)coloniais latinoamericanos”, resultado da pesquisa que deu origem a esta dissertação, apresenta um panorama da vinculação de cinco autoras de(s)coloniais ao debate da questão indígena: Luciana Maria de Aragão Ballestrin¹⁶³, María Lugones, Breny Mendoza¹⁶⁴, Yuderkys Espinosa Miñoso, Catherine Walsh, Ochy Curiel e Silvia Rivera Cusicanqui¹⁶⁵ (LUCIANO; MOREIRA, 2022).

163 Cientista social brasileira. Professora Associada de Ciência Política do Curso de Relações Internacionais e do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política (PPGCPol) no Instituto de Filosofia, Sociologia e Política (IFISP) da Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

164 Socióloga, historiadora e cientista política hondurenha. Professora no Departamento de Gênero e de Estudos sobre as Mulheres da Universidade Estadual da Califórnia.

165 Socióloga, historiadora, professora e ativista boliviana, de origem aimará.

Assim como a questão indígena está presente nas produções teóricas das feministas de(s)coloniais, também o movimento negro e particularmente o movimento de mulheres negras é reconhecido como uma de suas principais influências teóricas, políticas e epistemológicas (MIÑOSO, 2017a). Miñoso (2016, 2017b), inclusive, destaca que o movimento de mulheres negras latinoamericano foi liderado inicialmente pelas feministas afrobrasileiras.

A menção às feministas negras brasileiras é um aspecto interessante das produções teóricas de(s)coloniais, pois desloca o foco das lutas interseccionais dos movimentos estadunidenses, sem invalidar sua contribuição histórica. Para o Serviço Social, é fundamental absorver mais elementos sobre a conjuntura política efervescente na segunda metade do século XX quando o movimento negro se organizava no Brasil, já que nesse período a categoria profissional passava pelo importante Movimento de Reconceituação.

O feminismo negro latinoamericano é mencionado por Ochy Curiel como o precursor das críticas dos demais feminismos não-hegemônicos à hegemonia branca e eurocentrada. Apesar do reconhecimento do protagonismo das feministas negras, as de(s)coloniais dialogam criticamente com o conceito de interseccionalidade e com a forma como tem ocorrido sua apropriação tanto no âmbito acadêmico quanto dos movimentos sociais, conforme exposto no capítulo anterior.

Além da menção ao feminismo negro e aos movimentos indígenas de maneira mais geral, também é recorrente na literatura feminista de(s)colonial o reconhecimento da importância do movimento Zapatista¹⁶⁶ no México (BALLESTRIN, 2013, 2020; MENDOZA, 2014; MIÑOSO, 2017b), do Movimento dos

¹⁶⁶ Movimento indígena e camponês mexicano que já se organizava desde a década de 1980 no estado autônomo de Chiapas e que ganhou visibilidade a partir do levante em 01 de janeiro de 1994. O nome do movimento reivindica o legado do revolucionário Emiliano Zapata Salazar, importante líder da Revolução Mexicana de 1910. Seus integrantes provêm dos povos indígenas tzeltal, tzotzil, chol e tojolabal, todos eles da família maya. A partir da organização do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), uma guerrilha armada, tomaram San Cristóbal de las Casas e outras cidades vizinhas em manifestação contra o Tratado Norte-Americano de Livre Comércio e reivindicavam a possibilidade de organização política autônoma e devolução das terras que eram suas por direito. Os zapatistas não acreditavam nas vias tradicionais e institucionais de disputa política, uma vez que o Partido Revolucionário Institucional (PRI) seguia no comando do país há mais de sessenta anos. Os confrontos com o exército duraram até fevereiro de 1996 quando se firmou um documento intitulado “Acordos de San Andrés sobre Direitos e Cultura Indígenas”. Após as negociações, o movimento zapatista continuou operante, se retirando dos processos de diálogo e regressando às negociações diversas vezes sem nunca ter entregue suas armas, uma vez que o governo mexicano reiteradamente descumpriu o que se estabeleceu nos Acordos. Os conflitos e as violências do Estado e de grupos paramilitares, bem como a resistência zapatista continua até os dias de hoje. Para maiores informações sobre suas movimentações na atualidade, consultar a *Rádio Zapatista*, no seguinte link: <https://radiozapatista.org/?cat=183>.

Trabalhadores Rurais sem Terra no Brasil (MIÑOSO, 2009; BALLESTRIN 2013), do lesbofeminismo (BALLESTRIN, 2020; MIÑOSO, 2017a, 2020, 2016; VERGÈS, 2020b), do movimento “*Ni una menos*”¹⁶⁷, na Argentina (VERGÈS, 2020b), além do movimento de mulheres islâmicas no Marrocos e em outros países árabes (VERGÈS, 2020b; BALLESTRIN, 2017, 2020).

Em que pese as divergências que tenham com outros movimentos sociais latinoamericanos, as feministas de(s)coloniais se amparam no seu legado e o reivindicam. Essa é uma característica importante, pois permite resgatar o legado das lutas de resistência que se vinculam às particularidades da formação sócio-histórica em nosso continente. A Questão Social, categoria analítica basilar para a formação teórico-política do Serviço Social, compreende também as diversas formas de contestação às relações sociais hegemonicamente estabelecidas que existiram desde a chegada dos colonizadores a Abya Yala.

Os movimentos sociais se configuram como um elemento privilegiado para o estudo do desenvolvimento econômico, político e cultural latinoamericano e para realizar análises de conjunturas históricas. Conhecer os diversos movimentos (do campo, feministas, antirracistas, LGBTQIAPN+, sindicais, estudantis, ocupações urbanas, partidos políticos, etc.) permite entender as nuances da Questão Social em toda sua complexidade. Essa é outra importante contribuição que o feminismo de(s)colonial pode prestar ao Serviço Social. Com efeito, essa é a defesa que vêm fazendo as estudantes e profissionais que se vinculam a essa perspectiva teórico-política.

Santos, Manuela (2018), por exemplo, critica a categoria analítica Questão Social e a considera eurocêntrica, na medida em que os/as autores/as clássicos/as que discutem a contradição capital x trabalho o fazem primeiro a partir da análise do desenvolvimento do capitalismo na Europa para apenas posteriormente analisar as especificidades da formação sócio-histórica latinoamericana. Para a autora, o conceito Questão Social não dá conta do “processo colonizador, que reverbera até hoje, marcado pelo trabalho escravo e a marginalização do negro e do indígena, bem como a naturalização do patriarcado” (SANTOS, Manuela, 2018, p.46).

167 Em português, “Nem uma a menos” foi uma série de marchas feministas ocorridas em diferentes países latinoamericanos como Argentina, Chile e Uruguai entre 2015 e 2016 que protestavam contra a violência de gênero. As manifestações foram desencadeadas pelo brutal feminicídio de Chiara Páez, Lucía Pérez e outras três mulheres na Argentina.

Ressaltando as dimensões de raça, etnia, gênero e sexualidade, Santos, Manuela (2018) questiona a fundamentação da Questão Social na contradição básica entre burguesia x proletariado, ou capital x trabalho, pois tal conceito desconsideraria o período anterior ao período de industrialização do país. A autora denuncia também a ausência de bibliografia que dê conta, de maneira satisfatória, de tratar da questão racial nos currículos dos cursos de graduação e pós. Na mesma linha de pensamento, Saraiva (2019, n.p) assevera que o debate sobre de(s)colonialidade “extrapola a dimensão econômica tão abordada a partir da teoria social crítica marxista, assim como fomenta o entendimento das particularidades de cada formação social, sem negar a importância das abordagens marxistas”.

Sobre esse aspecto, concorda-se que a questão racial ainda não é um aspecto tomado como central para a formação social brasileira, tanto nos currículos dos cursos de graduação e pós em Serviço Social quanto na produção teórica da área. Esse cenário vem mudando nos últimos anos em decorrência da influência dos/as estudantes negros/as e dos coletivos que vêm se formando para reivindicar a alteração desse panorama no âmbito acadêmico¹⁶⁸. A democratização das universidades se deve, em grande medida, ao sistema de cotas raciais, ainda que apresente suas contradições e não tenha sido suficientemente consolidado.

Apesar dos avanços decorrentes das reivindicações dos movimentos sociais, em especial o Movimento Negro, percebe-se que as pesquisas a respeito da questão étnico-racial ainda se restringem aos/às estudantes, professores/as e pesquisadores/as negros/as sem que haja um real comprometimento dos projetos político-pedagógicos dos cursos de Serviço Social em revisar as referências que norteiam a formação de futuros/as assistentes sociais, conforme evidenciado pela pesquisa de Santos, Maria (2021).

Dessa forma, é salutar que perspectivas teórico-políticas que conferem centralidade à raça e ao racismo como elementos estruturantes das relações sociais capitalistas tenham espaço para promover reflexões críticas a respeito das lacunas da formação em Serviço Social. Faz-se necessária a estruturação de currículos que dêem conta de preparar os/as assistentes sociais de um ponto de vista teórico, político e ético para intervir nas relações sociais na perspectiva da emancipação

¹⁶⁸ No curso de Serviço Social da Universidade Federal de Santa Catarina, destaca-se a criação do Coletivo Negro Magali da Silva Almeida, em 2017. Para maiores informações sobre o histórico e as ações do coletivo consultar Santos e Domingos (2020).

humana. A defesa dos direitos sociais requer necessariamente uma atuação profissional antirracista.

Outra contribuição do feminismo de(s)colonial para a atualização dos debates no Serviço Social brasileiro é seu diálogo crítico com a interseccionalidade, uma vez que nossa categoria conta com autoras como Carla Akotirene¹⁶⁹ que defendem a perspectiva interseccional e que têm prestado ricas contribuições ao debate das relações de classe, gênero, sexualidade, raça e etnia na particularidade da formação sócio-histórica brasileira.

Por outro lado, o feminismo de(s)colonial também interpela o marxismo, especialmente em suas expressões dogmáticas cujas explicações teóricas não dão conta da complexidade das dimensões de gênero, raça, etnia e sexualidade. Isso é saudável para uma profissão como o Serviço Social que historicamente se aproxima do marxismo de maneira enviesada¹⁷⁰, mas que apesar disso encontra no materialismo histórico-dialético os fundamentos necessários para uma análise crítica da realidade e uma atuação profissional que tem por horizonte um novo modelo societário livre de qualquer forma de dominação e exploração (CFESS, 2012).

As divergências e disputas no interior da categoria são expressão das contradições mais amplas das ciências sociais e humanas que refletem no campo teórico as disputas políticas das lutas sociais concretas. A aproximação do Serviço Social brasileiro com o debate de gênero e feminismo, pelo menos na esfera de suas produções teóricas, se dá a partir da consolidação do Projeto Ético-Político profissional na década de 1990.

Naquele momento, no contexto da redemocratização do país, estabeleceram-se importantes marcos legais para a profissão como a Lei de Regulamentação, o Código de Ética e as Diretrizes Curriculares que afirmaram um novo projeto societário defendido pela categoria, sem exploração/dominação de classe, sexo/gênero e raça/etnia. Esse horizonte ético-político permitiu ao Serviço

169 Militante, pesquisadora, escritora e colunista baiana, uma das principais expoentes do feminismo negro brasileiro na contemporaneidade. Professora assistente na Universidade Federal da Bahia.

170 O debate sobre a aproximação do Serviço Social brasileiro com o marxismo durante o Movimento de Reconceituação é extenso. A maneira enviesada como ocorre essa relação diz respeito ao contato com intérpretes de Marx e não com suas obras originais, principalmente devido ao contexto de ditadura civil-militar instaurada no país a partir de 1964. Esse processo tem relação com a própria forma como o marxismo foi introduzido no continente latinoamericano (SILVA, C., 2019). No bojo dessa discussão, também discutem-se as implicações do estruturalismo de Althusser como uma das etapas de apropriação do marxismo pelo Serviço Social. De acordo com Quiroga (1991, p.98), “a difusão inicial dos textos desse filósofo [Marx] foi precária e, quase sempre, sua divulgação se fez por meio de interpretações deficientes, que mal correspondiam às questões por ele colocadas”.

Social se aproximar das correntes teóricas democráticas que se alinham com seus princípios e que lutam contra toda forma de opressão.

Na década de 1980, emergia nas universidades estadunidenses e europeias o campo dos estudos de gênero, em substituição à tradição da História das Mulheres. No artigo “Gênero: uma categoria útil de análise histórica” Joan Scott¹⁷¹ afirma que o termo gênero serve a dois principais propósitos: o primeiro deles se refere ao seu uso na esfera acadêmica para substituir o termo mulheres. Trata-se de uma palavra mais palatável do que feminismo, com conotação mais objetiva e neutra que servia às pretensões de reconhecimento desse campo de estudos como científico. Segundo Scott (1995, p.75):

Na sua utilização recente mais simples, “gênero” é sinônimo de “mulheres”. Os livros e artigos de todos os tipos que tinham como tema a história das mulheres substituíram, nos últimos anos, no seus títulos o termo “mulheres” por “gênero”. Em alguns casos, mesmo que essa utilização se refira vagamente a certos conceitos analíticos, ela visa, de fato, obter o reconhecimento político deste campo de pesquisas. circunstâncias, o uso do termo “gênero” visa sugerir a erudição e a seriedade de um trabalho, pois “gênero” tem uma conotação mais objetiva e neutra do que “mulheres”. “Gênero” parece se ajustar à terminologia científica das ciências sociais, dissociando-se, assim, da política (supostamente ruidosa) do feminismo. Nessa utilização, o termo “gênero” não implica necessariamente uma tomada de posição sobre a desigualdade ou o poder, nem tampouco designa a parte lesada (e até hoje invisível). Enquanto o termo “história das mulheres” proclama sua posição política ao afirmar (contrariamente às práticas habituais) que as mulheres são sujeitos históricos válidos, o termo “gênero” inclui as mulheres, sem lhes nomear, e parece, assim, não constituir uma forte ameaça. Esse uso do termo “gênero” constitui um dos aspectos daquilo que se poderia chamar de busca de legitimidade acadêmica para os estudos feministas, nos anos 80.

O segundo propósito da categoria gênero é sugerir que “qualquer informação sobre as mulheres é necessariamente informação sobre os homens, que um implica o estudo do outro” (SCOTT, 1995, p.75). Assim, o termo gênero carrega um forte sentido relacional ao designar as relações sociais entre os sexos, deslocando o foco de um dos pólos para a própria relação entre eles. Os debates em torno do gênero pretendiam superar as concepções binárias, fixas e essencialistas sobre as categorias homem e mulher. Refutavam explicações biologizantes e deslocavam as análises sobre o feminino para o campo das diferentes relações de poder que se estabeleceram entre os sexos ao longo da história. Com isso, objetivavam a elaboração de explicações teóricas que ampliassem o olhar sobre a complexidade da diversidade humana:

171 Historiadora estadunidense, uma das principais referências para os estudos de gênero em todo o mundo.

[...] o termo “gênero” torna-se uma forma de indicar “construções culturais” - a criação inteiramente social de ideias sobre os papéis adequados aos homens e às mulheres. Trata-se de uma forma de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas de homens e de mulheres. “Gênero” é, segundo esta definição, uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado. Com a proliferação dos estudos sobre sexo e sexualidade, “gênero” tornou-se uma palavra particularmente útil, pois oferece um meio de distinguir a prática sexual dos papéis sexuais atribuídos às mulheres e aos homens (SCOTT, 1995, p.75).

Por esse motivo é que os estudos de gênero como campo de conhecimento rapidamente se espalharam para todo o mundo e assumiram a hegemonia no campo acadêmico. Assim, nos anos 2000, os estudos de gênero crescem exponencialmente e passam a influenciar também as produções acadêmicas do Serviço Social. Uma das primeiras autoras a interpelar as práticas da profissão a partir da lente do gênero é Teresa Kleba Lisboa¹⁷². Mas, ao mesmo tempo em que se introduzia essa perspectiva teórica na profissão, também surgiam críticas de algumas correntes feministas que não concordavam com a utilização do conceito de gênero, dentre elas o Feminismo Materialista Francófono¹⁷³.

Cisne (2014) é uma das principais autoras do Serviço Social que divergem da utilização do conceito de gênero e em seu lugar propõe pensar os papéis sociais de homens e mulheres em termos de relações sociais de sexo. Para a autora, relações sociais de sexo se assemelham, em termos conceituais, às relações sociais de classe, ou seja, demarcam um antagonismo necessário entre os dois pólos da relação. Assim, diferente do conceito de gênero, as relações sociais de sexo não correriam o risco da pretensa neutralidade.

Também na década de 1990 se popularizava a perspectiva da interseccionalidade no âmbito acadêmico a partir da obra da jurista afroamericana Kimberlé Crenshaw. Essa proposta teórico-política que inicialmente tinha por foco as relações entre gênero e raça ganha corpo no Serviço Social especialmente vinculada às posições encampadas por feministas negras como Carla Akotirene. A partir da criação do GTP Serviço Social, Relações de Exploração/Opressão de Gênero, Feminismos, Raça/Etnia e Sexualidades as duas principais perspectivas teóricas que disputam a hegemonia da profissão passam a ser a

172 Professora Titular Aposentada da Universidade Federal de Santa Catarina, atuando no Programa de Pós Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH)/UFSC). É uma das coordenadoras do Instituto de Estudos de Gênero (IEG/ UFSC) e integrante do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Saúde, Sexualidade e Relações de Gênero (NUSSERGE/UFSC).

173 Para uma análise aprofundada do Feminismo Materialista Francófono e sua incorporação ao Serviço Social brasileiro, consultar a tese de doutorado de Maria Cecília Olivio, disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/229268/PGSS0264-T.pdf?sequence=-1>.

consustancialidade/coextensividade das relações sociais e a interseccionalidade (LUCIANO, 2019).

Outra autora que exerceu influência sobre essas discussões de gênero no interior do Serviço Social foi a socióloga brasileira Heleieth Saffioti¹⁷⁴ que propôs a rearticulação dessa categoria com a classe social, defendendo a teoria do nó entre patriarcado, racismo e capitalismo. O trabalho de Gonçalves (2011) recupera as contribuições de Saffioti na contramão das tendências marxistas de sua época, que não viam o patriarcado como elemento estruturante das relações capitalistas de produção e reprodução da vida.

Saffioti recusa o uso exclusivo do conceito de gênero, justamente por se tratar de um termo que se espalha na academia e nos movimentos sociais por poder servir aos interesses das relações sociais dominantes. Propõe, dessa forma, o uso articulado de gênero e patriarcado, porque esse último conceito é o que unívocamente revela uma relação de poder, desigualdade, dominação e exploração. Para a autora, “o conceito de gênero, ao contrário do que afirmaram muitos(as), é mais ideológico do que o de patriarcado” (SAFFIOTI, 2004, p.141).

Ademais, Saffioti recusa a redução de um conceito ao outro, o que parece ser o caso de uma parcela das feministas de(s)coloniais¹⁷⁵, uma vez que conceber sociedades sem gênero significa que toda relação de gênero historicamente existente foi patriarcal. Para Saffioti (2004, p.142), “nem sequer abstratamente se pode conceber sociedades sem representação do feminino e do masculino”. A autora faz essas afirmações fundamentando-se especialmente nos achados da historiadora estadunidense Gerda Lerner, que publicou o resultado de suas pesquisas sobre o patriarcado ocidental cristão na obra “A criação do patriarcado”, de 1986.

Saffioti realiza o esforço de tentar limpar as confusões em torno dos conceitos de gênero e patriarcado. A partir de sua explanação é possível levantar a hipótese de que essas confusões possam oferecer os fundamentos para as críticas

174 Teórica e militante feminista marxista que teve importante papel na elaboração do conceito de violência de gênero no Brasil. Sua tese de livre-docência “A mulher na sociedade de classes: mito e realidade” foi orientada por Florestan Fernandes, com quem travou calorosos debates acerca do lugar das relações de gênero e do patriarcado para a análise da realidade brasileira. Saffioti dialogou criticamente com as posições do feminismo radical, do feminismo liberal, das teorias pós-modernas e da tradição socialista e comunista. Suas obras abordam diversos temas como a profissionalização feminina, o tabu do incesto, o emprego doméstico remunerado e as violências de gênero.

175 Atente-se para o fato de que essa não é uma posição homogênea dentro do movimento. Discutiremos suas diferenças na sequência deste trabalho.

feministas de(s)coloniais à existência do gênero nas sociedades pré-colombianas. Afinal, se o uso do gênero serviu para substituir as relações patriarcais de dominação e exploração das mulheres pelos homens no âmbito acadêmico, conforme afirmam Scott (1995) e Saffioti (2004), é razoável afirmar que o que Lugones entende por gênero é na verdade a ordem patriarcal de gênero.

O feminismo de(s)colonial põe em cheque um consenso já bastante estabelecido no campo dos estudos de gênero desde a década de 1980 ao questionar suas categorias centrais. Considera o gênero uma categoria não universal e não ontológica, diferindo da concepção de Saffioti de que existe uma ordem patriarcal de gênero, mas que deve ter existido nas sociedades pré-capitalistas uma ordem de gênero não hierárquico e não desigual (SAFFIOTI, 2004).

Para as feministas de(s)coloniais, a igualdade das relações significava exatamente a ausência do gênero. Nesse sentido, estaria com razão a fundadora do feminismo de(s)colonial, María Lugones, ao afirmar que as relações desiguais entre homens e mulheres talvez não fossem o padrão das sociedades originárias de Abya Yala, o que não significa necessariamente a ausência de qualquer tipo de relação de gênero.

Identificadas as principais contribuições da perspectiva de(s)colonial ao debate feminista em geral e aos estudos de gênero no Serviço Social em particular, discutiremos no próximo tópico algumas lacunas e limites teóricos do feminismo de(s)colonial e polêmicas dessa vertente com a tradição marxista, o que traz desafios para sua incorporação à formação e prática profissional dos/as assistentes sociais brasileiros/as.

4.2 DESAFIOS PARA A INCORPORAÇÃO DA TEORIA DE(S)COLONIAL AO SERVIÇO SOCIAL BRASILEIRO

A falta de suficientes evidências históricas é o principal elemento que põe em xeque a hipótese de Lugones acerca da inexistência do gênero como estrutura organizadora das relações sociais nas sociedades pré-colombianas (BALLESTRIN, 2017). Essa tese é polêmica para o feminismo e revela ambiguidades e conflitos no interior da perspectiva de(s)colonial que acarretam em lacunas teóricas. As diferentes perspectivas que existem no interior do movimento são reconhecidas pelas próprias autoras que reivindicam essa perspectiva:

Estas diferenças têm a ver tanto com os contextos dos países de origem e/ou desde onde se trabalha quanto com as posições dos sujeitos que escrevem e dos sujeitos com os quais se trabalha, assim como com os enfoques epistemológicos, as cosmovisões de origem e os projetos de sociedade aos quais aspiramos. Existem diferenças importantes, por exemplo, na maneira como nos relacionamos com o pensamento da modernidade, com seus marcos teórico-conceituais e com suas metodologias de análise e produção de conhecimento (MIÑOSO; CORREAL; MUÑOZ, 2014, p.36, tradução nossa).

A principal divergência identificada entre as feministas de(s)coloniais estudadas diz respeito justamente ao conceito sobre o qual se assenta sua proposta teórico-política, a colonialidade do gênero. A ausência de relações patriarcais de gênero nas sociedades pré-colombianas não é uma posição coesa no interior do feminismo de(s)colonial como pode parecer a uma leitura apressada e superficial. Parece haver uma divisão bastante evidente entre as feministas de(s)coloniais que concordam com a tese de Lugones de que o gênero é uma invenção colonial e aquelas que apresentam algum contraponto a essa ideia.

Mendoza (2014) desenvolve uma compreensão similar à de Lugones afirmando que os povos indígenas da América do Norte não dividiam nem hierarquizavam sua sociedade com base no gênero e ainda possibilitavam às mulheres o mesmo acesso que os homens ao poder público e simbólico. Ademais, segundo a autora, não existia uma divisão sexual do trabalho naquelas comunidades e suas relações econômicas se davam de forma recíproca e complementar.

Segundo essa linha de pensamento, “o princípio organizador mais importante era, por outra parte, a experiência baseada na idade cronológica [...] o biológico anatômico sexual pouco tinha a ver com a organização social. Era o social que organizava o social” (MENDOZA, 2014, p.93, tradução nossa). Desse modo, a colonização teria causado a perda da posição igualitária em que se encontravam as mulheres e colocou-as em uma posição de subordinação não apenas aos colonizadores, como também aos seus próprios companheiros. A subordinação das mulheres seria a forma encontrada pelos homens colonizados de tentar preservar algum controle sobre suas comunidades invadidas pela violência colonial.

Miñoso (2016), na mesma direção, critica a ideia de um sistema universal de dominação e exploração das mulheres pelos homens, o que no âmbito das táticas de luta dos movimentos feministas muitas vezes se traduz em uma unidade na opressão. Para ela, o feminismo descolonial consiste em “um movimento em pleno crescimento e amadurecimento que se proclama revisionista da teoria e da proposta

política dado o que considera seu viés ocidental, branco e burguês” (MIÑOSO, 2016, p.150, tradução nossa).

Bouteldja (2014) também corrobora o pensamento de que antes do grande encontro dos povos originários com o Ocidente havia lugares em que não existiam relações de dominação entre os gêneros e até regiões do mundo onde não existia o gênero feminino. Em outras havia um patriarcado local específico, porém, não centrado no cristianismo e não necessariamente heterossexista.

Em contraposição ao pensamento de Lugones, Torres (2018) alerta para o fato de que a realidade indígena não é isenta de tensões, na medida em que existem divergências entre estas feministas sobre o lugar da identidade étnica e de gênero na luta política. Algumas focam na denúncia à discriminação racista enquanto outras centram sua luta contra as práticas machistas no interior de suas próprias comunidades, porém sem deixar de lado as reivindicações de interesse de todo seu povo, como a defesa de seus territórios.

Citando a feminista aymara Julieta Paredes, Torres (2018) destaca que as desigualdades entre homens e mulheres não podem decorrer apenas de uma herança colonial e que existe um patriarcado indígena ou ancestral, que transcende no tempo ao patriarcado capitalista. Este patriarcado, embora tenha se aprofundado com a dominação colonial, possui uma relativa autonomia e suas raízes remontam aos fundamentalismos étnicos, que conformam os costumes patriarcais e heteronormativos.

Ao referenciar-se em outra feminista indígena, Lorena Cabnal, Torres (2018) critica as correntes feministas que acreditam no mito de uma relação complementar entre os gêneros que teria se passado anteriormente à colonização. Apesar de a autora reconhecer que as defensoras desse mito o fazem de maneira estratégica dentro de sua luta política, demarca sua divergência com a ideia de relações hierárquicas de gênero como produto direto do colonialismo moderno e defende a tese de que não basta a superação do patriarcado ocidental e do capitalismo, se continuarem existindo as desiguais relações de poder no interior das comunidades indígenas.

Para Ballestrin (2017), o erro em que incorre Lugones é o de generalizar os estudos de Oyéronké Oyewùmi e Paula Allen Gunn para todo o mundo colonial, realizando uma conclusão indutiva que carece de evidências históricas que lhe dêem suporte. De tal modo, pode-se dizer que Lugones, ao criticar as

generalizações feitas pelas feministas ocidentais acerca da condição de opressão das mulheres acaba, contraditoriamente, por generalizar também uma realidade particular sem poder sustentar com solidez suas conclusões e abrindo margem para críticas como as de Gloria Anzaldúa, que já identifica no Império Asteca uma estrutura patriarcal (TORRES, 2018).

Também para Segato (2014), as relações de gênero existiram nas sociedades pré-coloniais, denominadas por ela de mundo-aldeias, porém foram infiltradas pelas relações de gênero da ordem colonial moderna:

[...] a análise do que diferencia o gênero de um e de outro mundo revela com grande claridade o contraste entre seus respectivos padrões de vida em geral, em todos os âmbitos e não apenas no âmbito de gênero. Isso se deve ao fato de que as relações de gênero são, apesar de sua tipificação como “tema particular” no discurso sociológico e antropológico, uma cena ubíqua e onipresente de toda vida social. (SEGATO, 2014, p.76, tradução nossa).

Segato propõe compreender a interface entre o mundo pré-intrusão e a colonial modernidade a partir das modificações ocasionadas no sistema de gênero. Segato admite a existência de uma organização patriarcal nas sociedades indígenas e afroamericanas, embora diferente daquela presente nas sociedades ocidentais, o que ela denomina patriarcado de baixa intensidade. Segundo esta compreensão, existiram no mundo tribal estruturas de diferença e também de hierarquia e papéis de gênero que podem ser entendidos como de homens e mulheres, embora nesse mundo fosse mais comum o trânsito e a circulação entre estas posições, enquanto para a modernidade esse trânsito é proibido. Assim,

[...] por um lado, [...] o gênero existe, mas de uma forma diferente que na modernidade. E por outro, [...] quando essa colonial modernidade se aproxima do gênero da aldeia, o modifica perigosamente. Intervém na estrutura de relações da aldeia, as captura e as reorganiza a partir de dentro, mantendo a aparência de continuidade, mas transformando os sentidos, ao introduzir uma ordem agora regida por normas diferentes. (SEGATO, 2014, p.78, tradução nossa).

Segato sustenta a possibilidade da existência de um sistema patriarcal de gênero nas sociedades originárias ao citar o dilema das mulheres indígenas e afroamericanas que se encontram divididas entre a lealdade a suas comunidades frente às ameaças externas e a luta interna contra a opressão que sofrem dentro dessas mesmas comunidades. Muitas delas têm denunciado que foram chantageadas pelas autoridades indígenas a postergar suas reivindicações enquanto mulheres para que não promovam a fragmentação das suas comunidades

e tornem sua luta enfraquecida. É interessante notar a menção que a autora faz à situação das comunidades nativas brasileiras:

O que ocorre, em geral, mais especificamente em áreas onde a vida considerada “tradicional” se encontra supostamente mais preservada e onde existe mais consciência do valor da autonomia frente ao Estado, como é o caso dos habitantes do Parque Xingú, no Mato Grosso, é que os caciques e homens se fazem presentes e apresentam o argumento de que não há nada que o Estado deva tratar com suas mulheres. Sustentam esse argumento com a verdade verossímil de que seu mundo “sempre foi assim”: “o controle que nós temos sobre nossas mulheres é um controle que sempre tivemos sobre elas” (SEGATO, 2014, p.79, tradução nossa).

Considera-se importante evidenciar as diferentes perspectivas que existem sobre as relações entre gênero, patriarcado, raça, etnia e colonialismo pois esse é um debate caro aos movimentos feministas e que tem importantes implicações políticas e teóricas. Embora a crítica ao modelo universal de patriarcado referenciado na versão ocidental cristã seja uma grande contribuição do feminismo de(s)colonial, há que se prestar atenção ao rigor histórico dos estudos que embasam essa tese e tomar cuidado para não simplificar e reduzir as contradições presentes hoje nas comunidades indígenas a fatores externos.

Com efeito, a generalização e banalização dos conceitos propostos pela teoria de(s)colonial e o ocultamento de suas contradições internas é uma das principais barreiras postas ao aprofundamento de seus fundamentos, o que para o Serviço Social pode significar a incorporação acrítica de paradigmas teóricos que colocam em xeque o horizonte que a profissão vem consolidando através de seu Projeto Ético-Político.

Nesse sentido, faz-se necessário aprofundar outra polêmica levantada pela teoria de(s)colonial e que tem repercussões diretas para o Serviço Social: sua crítica ao marxismo. Conforme o exposto no primeiro capítulo, o Projeto Modernidade/Colonialidade em si é heterogêneo no que se refere a sua relação com a tradição marxista. Já constatamos que a trajetória pessoal de Aníbal Quijano o posiciona na efervescência dos debates sobre a dependência econômica, política e cultural da América Latina encampada pelos/as marxistas latinoamericanos nas décadas de 1960 e 1970. Sua ligação com o marxismo também decorre da influência direta que recebeu da obra de José Carlos Mariátegui. Por outro lado, parece ter havido um afastamento de Quijano da perspectiva marxista nos anos que precederam a fundação do Projeto Modernidade/Colonialidade (RUBBO, 2018).

De acordo com Rubbo (2018, p.392), a partir da década de 1990 Quijano passa a desenvolver seu ambicioso projeto de formular uma “teoria filosófica, epistemológica, ética e política fundacional sobre a especificidade da América Latina”, que resulta em seu conceito-chave de colonialidade do poder. Esse percurso realizado por Quijano teria partido de Mariátegui, porém se distanciando dele, de certa forma, inaugurando uma etapa no pensamento sociológico latinoamericano que não apenas admitiria diferentes tipos de conhecimento sobre a sociedade, como também modos diferentes de conhecê-la, remetendo, pois, à discussão sobre método.

Rubbo destaca ainda que a partir de 1980 Quijano passa a questionar fortemente essas bases marxistas que estavam presentes em sua formação, taxando o marxismo de eurocentrista e chegando mesmo a estar “mais preocupado em desconstruir (ou ‘descolonizar’) tais visões de mundo modernas, dirigindo-se muito mais contra o eurocentrismo da esquerda marxista do que contra a direita eurocêntrica liberal” (RUBBO, 2019, p.258). Esse movimento não foi realizado isoladamente por Quijano, mas refletia as mudanças pelas quais passavam as Ciências Sociais como um todo nesse período.

Outro membro do Projeto Modernidade/Colonialidade que teve sua trajetória atravessada pelo marxismo foi Enrique Dussel com destacada produção teórica sobre a obra de Marx nas décadas de 1980 e 1990. Publicou “*La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*” em 1985, “*Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*” em 1988, “*El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*” em 1990 e “*Las metáforas teológicas de Marx*” em 1993.

Apesar desses dois grandes referenciais de(s)coloniais terem dialogado diretamente com a teoria marxiana e marxista, os demais membros fundadores do grupo não provinham do mesmo background teórico e político. Com efeito, autores como Ramón Grosfoguel apresentam uma posição bastante adversa sobre a validade do marxismo para a interpretação da realidade latinoamericana, centrando suas críticas à categoria trabalho, ao suposto universalismo eurocentrista e à ortodoxia no interior da tradição marxista.

Para Grosfoguel (2013), Marx teria concebido um modelo linear de evolução da humanidade, na qual a cada período histórico corresponderia determinado modo de produção, iniciando pelo Comunismo primitivo seguido pela Antiguidade com o

escravismo, pela Idade Média, com o feudalismo e pela Modernidade, com o capitalismo. Cada uma dessas etapas seria menos evoluída que a etapa posterior e mais evoluída do que a anterior, sendo o socialismo e o comunismo as etapas lógicas a serem alcançadas após o estágio capitalista. Esse esquema é, para Grosfoguel, uma síntese apenas da história europeia e o erro de Marx consistiria em torná-la a história universal por causa de sua perspectiva eurocêntrica, muito influenciada pelo hegelianismo, que considerava os povos não europeus como povos sem história.

Desse modo, Marx teria realizado uma análise endógena à Europa e desqualificado outros modos de produção como o asiático, por exemplo, como se estivessem congelados no tempo. Assim, os povos que ainda não se encontravam no modo de produção capitalista deveriam necessariamente alcançá-lo e a única forma de fazer isso seria através de uma invasão imperialista. Segundo Grosfoguel (2013), Marx teria apenas no final de sua vida reconsiderado essa proposição ao admitir a possibilidade de que a Rússia alcançasse o socialismo sem passar obrigatoriamente pela etapa capitalista.

O autor também discorda de Marx sobre a ideia de que a partir da crítica das categorias do modo de produção capitalista seria possível fazer a crítica de todos os outros modos de produção anteriores. Nesse ponto, Grosfoguel expõe sua crítica à categoria de trabalho em Marx, que para ele possui limitações, na medida em que toma como ponto de referência o proletariado europeu e promove um privilégio epistemológico desse sujeito. Para Grosfoguel (2013) seria um erro não considerar as relações de trabalho forçado e escravo, presentes na América Latina no século XV como já capitalistas.

A concepção de que o trabalho na sociedade capitalista se caracteriza por ser assalariado e livre estaria equivocada e esse entendimento teria tornado Marx um racista epistêmico, ao privilegiar a experiência dos trabalhadores brancos europeus na sua definição de relações capitalistas de trabalho. Grosfoguel (2013) afirma que o trabalho assalariado era um privilégio de

brancos enquanto os povos negros e indígenas eram escravizados e forçados ao trabalho nas colônias europeias.

O autor entende que tanto Marx errou ao não caracterizar adequadamente a escravidão na América Latina como parte de uma relação capitalista e como principal base que permitiu a industrialização e acumulação primitiva de capital na

Europa, quanto os marxistas latinoamericanos também erraram ao transplantar o modelo de evolução europeu para o contexto da América Latina e ao postular a existência de um feudalismo nesse continente. Desse modo, alerta para o cuidado que se deve ter ao utilizar a obra marxiana e marxista para analisar a especificidade das formações sócio-históricas fora do contexto europeu (GROSFUGUEL, 2013).

A posição defendida por Grosfoguel de que o modo de produção capitalista iniciou em 1492 com a colonização de Abya Yala expressa a compreensão hegemônica dos/as autores/as de(s)coloniais sobre o capitalismo e a modernidade e expõe uma das principais divergências que têm com o marxismo. A análise do sistema-mundo de Wallerstein também posiciona no século XV, a partir da invasão colonial, o início das relações capitalistas de produção e reprodução da vida.

Apesar de não ser o foco desta pesquisa, acredita-se que esse elemento de crítica da teoria de(s)colonial ao marxismo tenha especial impacto sobre as elaborações feministas de(s)coloniais, portanto merece maior aprofundamento em estudos futuros, já que essa polêmica teórica, política e histórica é um elemento central para quem quiser compreender a teoria de(s)colonial em sua complexidade.

A análise das elaborações de Grosfoguel e Wallerstein é sintomática da relação entre as teorias de(s)coloniais e o marxismo, embora não permita traçar um panorama completo dessa relação, dada a heterogeneidade das teses elaboradas pelos/as autores/as filiados a essa corrente teórica, especialmente dos membros do Projeto Modernidade/Colonialidade, precursores do giro decolonial na América Latina.

É importante destacar que as críticas da teoria de(s)colonial ao marxismo se localizam no movimento amplo de questionamento às metanarrativas e às teorias totalizantes que ganhou força nas Ciências Sociais desde a segunda metade do século XX (HARVEY, 2008). A ideia de que o marxismo não dá conta de explicar as relações sociais modernas e tampouco inspirar ações para sua transformação foi um dos elementos presentes no Projeto Modernidade/Colonialidade desde seu surgimento, conforme o exposto no primeiro capítulo deste trabalho. O debate gira em torno, principalmente, da suposta obliteração das dimensões de gênero, sexualidade, raça e etnia pelas análises marxistas que consideram a categoria classe social como única determinação e principal foco de debate.

Uma das teses que de fato se encaixam nessa definição dos críticos do marxismo é a chamada indiferença do modo de produção capitalista a

determinações como as de gênero, sexualidade, raça e etnia. Dentre os/as signatários/as desta tese encontram-se a cientista política e historiadora estadunidense Ellen Wood. A autora entende que as desigualdades de gênero e raciais não são inerentes ao funcionamento das relações capitalistas. Os antagonismos de classe, por sua vez, só poderiam ser resolvidos através da destruição das relações capitalistas de produção e reprodução da vida (BHATTACHARYA, 2020).

Em outras palavras, poderia haver capitalismo sem desigualdade de gênero e raça, mas não sem desigualdade de classe (BHATTACHARYA, 2020). Calado (2020, p.227), na mesma direção, considera que “o capitalismo mais reduz do que aprofunda as desigualdades sexuais que eram específicas ao modo feudal e escravocrata”. Essa análise segue o raciocínio de que o capitalismo, ao se tornar a forma mundialmente dominante de produção no mundo teria extinguido, no mundo do trabalho assalariado, as diferenças concretas entre os diferentes grupos sociais e não se nutrido delas conforme defende Saffioti (1987).

Tal visão considera que o capitalismo é um sistema apenas sustentado pela exploração e coação econômica, tendo suplantado toda necessidade de se apoiar em estruturas sociais pré-existentes e de coexistir com formas extra-econômicas ou não-capitalistas de dominação e desigualdade. Dessa forma, a reprodução do modo de produção capitalista dependeria apenas da extração de mais-valia a partir da exploração da força de trabalho assalariada (BHATTACHARYA, 2020).

Além disso, a divisão sexual e racial do trabalho existiria apenas em se tratando de trabalho concreto e não abstrato, pois para o capital não haveria benefícios em explorar diferenciadamente a força de trabalho de homens e mulheres ou de pessoas brancas e negras, já que “a lógica do lucro é cega ao sexo ou etnia” (CALADO, 2020, p.227) e que “o capital é cego para as individualidades-subjetividades” (CALADO, 2020, p.239) .

Essa tese indica uma leitura que não considera a divisão sexual e racial do trabalho como elementos estruturantes do capitalismo. Realiza uma cisão entre o que seriam as categorias ideais ou puras do modo de produção capitalista e a forma como historicamente se desenvolveu. Trata-se de uma concepção arriscada, pois pode derivar na conclusão de que processos como a escravização e o genocídio em massa de diversos povos nativos de Abya Yala e de África foram conjunturais e

contingentes e não mecanismos necessários para a constituição do mundo moderno capitalista.

Dessa leitura deriva a análise de que se existe desigualdade racial e de gênero no mundo do trabalho, elas decorrem de uma herança cultural ou escravocrata e não têm nada a ver com os mecanismos econômicos pelos quais o capital busca extrair mais-valia de corpos racializados e generificados. Parte-se do pressuposto de que o modo de produção capitalista aboliu todas as desigualdades que não sejam a de classe e que as lutas sociais que confrontam o racismo e o patriarcado são danosas à superação do capitalismo e desviam o foco do objetivo central que consiste na abolição das classes sociais. Nessa esteira de pensamento, as classes sociais são amorfas e indiferenciadas em sua essência (CALADO, 2020).

Tal concepção considera o racismo um mecanismo desvinculado da dimensão econômica e compreende o desenvolvimento histórico do modo de produção capitalista apenas como uma etapa de evolução natural do feudalismo e interno à Europa, sem levar em conta os processos de hierarquização das populações do mundo em termos raciais e de gênero para que o capital pudesse triunfar sobre outras formas de produzir e reproduzir a vida.

A tese da indiferença do capitalismo fornece elementos concretos às críticas de(s)coloniais de autores como Grosfoguel (2013), embora o autor incorra no erro de generalizar o marxismo e o reduzir às posições economicistas que de fato existem no seu interior. Os/as marxistas que se negam a rever constantemente suas teses e balizá-las pela realidade congelam no tempo e no espaço as categorias teóricas do materialismo histórico-dialético.

Outra obra que recentemente veio reforçar essa posição foi a obra “Camarada: um ensaio sobre pertencimento político” de Jodi Dean¹⁷⁶. A autora critica abertamente a noção de aliados políticos e retoma a necessidade de que se construam relações de camaradagem, o que pressuporia a solidariedade dos homens com a luta feminista e das pessoas brancas com as lutas antirracistas, por exemplo. O problema com a abordagem de Dean (2021) é que essa solidariedade não está dada no marxismo e nem nos movimentos sociais de esquerda, como a História mostra. Não se pode pressupor uma solidariedade artificial, há que construí-la com aqueles/as que estiverem dispostos a questionar suas posições de privilégio na sociedade, o que não é a regra.

¹⁷⁶ Cientista política estadunidense.

Teses como as das autoras acima citadas pressupõem que as lutas feministas, antirracistas, anticapacitistas, LGBTQIAPN+, etc, dividem a esquerda, como se essas cisões não fossem produzidas pelas próprias relações patriarcais-racistas-capitalistas e sim pelos sujeitos vítimas de sua dominação, exploração e opressão. Nesse ponto, concordamos em parte com as críticas de(s)coloniais. É por haverem teses como essa no interior da tradição marxista que ganham espaço as críticas que afirmam que o materialismo histórico-dialético não dá conta de explicar a complexidade das relações de gênero, sexualidade, raça, etnia e classe social.

Defendemos a posição de que o marxismo continua válido para interpretar a realidade e transformá-la, porém, há que se ponderar de qual vertente marxista estamos falando, qual perspectiva adotamos e quais são as implicações ético-políticas das teses nas quais nos apoiamos. Reconhecemos que a defesa do Projeto Ético-Político do Serviço Social requer a reafirmação de uma teoria que não apenas descreva a realidade, mas forneça as explicações de seus mecanismos de funcionamento e que oriente uma práxis social transformadora. É por cumprir essa função que defendemos que o materialismo histórico-dialético como filosofia da práxis (KONDER, 2018; VÁZQUEZ, 2003) continua sendo um paradigma teórico-político válido para o Serviço Social brasileiro.

Entende-se por práxis a relação dialética entre teoria e prática ou entre ser e pensamento. Não se trata, portanto, de qualquer tipo de atividade, mas de uma atividade especificamente humana, ou seja, histórica. Nos diferentes tipos de práxis (produtiva -trabalho-, artística, filosófica, etc.) há uma unidade indissolúvel e uma relação de dependência entre teoria e prática, ainda que os dois momentos sejam autônomos e não idênticos (KONDER, 1992; VÁZQUEZ, 2003). A práxis é, na verdade, atividade teórico-prática, subjetiva e objetiva, ideal e material (VÁZQUEZ, 2003). Tal categoria representa um salto qualitativo no pensamento de Marx em relação a todas as elaborações filosóficas que o precederam e um conceito central para o materialismo histórico-dialético (KONDER, 1992; VÁZQUEZ, 2003).

A relevância da categoria práxis reside na possibilidade de se compreender de maneira verdadeiramente dialética a relação sujeito-objeto, subjetivação-objetivação, ser-consciência, teoria-prática. Através desta categoria analítica, pode-se superar a postura cartesiana que separa esses pares conceituais e os relaciona de maneira determinista. Torna-se possível assim, analisar os diferentes fenômenos

e acontecimentos históricos na e pela relação social concreta que os produz e não a partir de construções ideais fechadas e determinadas *a priori*.

Para o estudo dos fundamentos do feminismo de(s)colonial, objeto central de nossa análise, o debate com o marxismo é fundamental, embora não ocupe tanta centralidade na obra das feministas aqui analisadas quanto na produção teórica dos fundadores do Projeto Modernidade/Colonialidade. Nossa suposição é de que as feministas de(s)coloniais já assumem como resolvido o debate com o marxismo que fizeram os precursores da teoria de(s)colonial ou pelo menos não atribuem tanta importância a essa polêmica. Seu foco central é a reformulação do feminismo hegemônico branco, ocidental, liberal e eurocêntrico.

Embora a crítica ao marxismo esteja presente como pano de fundo, esse debate é mais sutil ou menos evidente nas produções teóricas das feministas de(s)coloniais que tivemos a oportunidade de analisar no decorrer desta pesquisa. Isso não significa que se possa discutir os conceitos do feminismo de(s)colonial sem realizar uma digressão para compreender as bases nas quais se assenta. Ao buscar os fundamentos históricos e teórico-metodológicos da teoria de(s)colonial, esta pesquisa visou lançar luz às contradições que parecem pouco evidenciadas no Serviço Social brasileiro quando se cogita a incorporação de novos paradigmas teóricos.

Dessa forma, nas considerações finais, apresentaremos algumas reflexões às quais foi possível chegar através do curso desta pesquisa. Sem pretensões de esgotar os debates aqui iniciados, levantamos hipóteses a serem confirmadas ou refutadas por estudos futuros.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dada a diversidade de perspectivas feministas que estão hoje presentes no Serviço Social brasileiro, não se pode afirmar que exista uma única posição sobre a temática de gênero, sexualidade, raça, etnia e classe social em nossa categoria profissional, uma vez que diferentes vertentes disputam sua hegemonia teórica e política, o que é natural em uma área do conhecimento pautada no debate democrático. O objetivo deste trabalho não é concluir sobre a maior adequação de uma das correntes, mas contribuir para o aprofundamento da análise de seus fundamentos para que se possa comparar as ideias defendidas por cada perspectiva teórica com o Projeto Ético-Político profissional e com o horizonte societário por ele defendido.

Um dos objetivos da presente pesquisa foi demarcar as diferenças que existem entre feminismo de(s)colonial, pós-colonial e interseccional, já que as autoras estudadas apresentam divergências com a interseccionalidade e com a tradição pós-colonial. Além disso, a própria perspectiva de(s)colonial não é livre de tensões e seus/suas adeptos/as apresentam opiniões divergentes e contraditórias como toda corrente de pensamento, o que com frequência não aparece nos debates acadêmicos e dos movimentos sociais sobre a temática.

O recorte elencado nesta pesquisa para aprofundar a trajetória pessoal e teórica de María Lugones, Yuderkys Espinosa Miñoso e Ochy Curiel permitiu expor os principais conceitos cunhados por essas três autoras e que fundamentam toda a tradição feminista de(s)colonial. Entretanto, faz-se necessário que os estudos futuros abranjam a vida e a obra de outras feministas de(s)coloniais, a fim de aprofundar o mapeamento dos fundamentos históricos e teórico-metodológicos dessa perspectiva.

Reivindicamos o legado da tradição marxista e a potencialidade dessa perspectiva teórica para a interpretação da realidade com vistas à sua transformação. Para tanto, é necessário reconhecer os equívocos teóricos e históricos de teses no seu interior que apresentam uma leitura reducionista e conservadora da realidade social. Isso significa o reconhecimento das lacunas presentes nas análises marxianas e marxistas e das contribuições prestadas pelos movimentos feministas, negros, indígenas e camponeses para a superação desses equívocos.

Dada a popularidade alcançada pela teoria de(s)colonial nos debates acadêmicos e nos movimentos sociais brasileiros e considerando sua forte interpelação ao marxismo, faz-se necessário resgatar o histórico e os fundamentos dessa perspectiva para fornecer subsídios aos debates travados atualmente no Serviço Social brasileiro. Esta pesquisa visou levantar hipóteses e considerações iniciais, uma vez que esse debate ainda não se encontra suficientemente amadurecido para que se tomem conclusões embasadas e fundamentadas.

No curso desta pesquisa foi possível constatar que não há homogeneidade no interior da teoria de(s)colonial no que se refere ao marxismo. Há pesquisas que sugerem uma classificação binária para agrupar essas diferenças teóricas e políticas. Aguiar (2017), por exemplo, classifica os autores de(s)coloniais entre clássicos (Quijano e Dussel), e aqueles que rompem com o marxismo (Mignolo, Grosfoguel, Lander e Castro-Goméz). Löwy, por sua vez, classifica essa corrente entre dois grupos: a esquerda política, da qual fazia parte Enrique Dussel, grande conhecedor da obra de Marx e que realiza uma síntese entre a tradição marxista e o pensamento de(s)colonial e a direita, representada por Walter Mignolo e apontada por Löwy como equivocada e confusa (ANDRADE, 2015).

A hipótese aqui apresentada é de que a contraditória relação entre de(s)colonialidade e marxismo consiste em um aspecto que em geral não é suficientemente explorado quando se narra a genealogia da teoria de(s)colonial e do Projeto Modernidade/Colonialidade. Apesar dos esforços de estudos como os de Aguiar (2017), Ribeiro (2019), Carvalho (2021), Rubbo (2021), Andrade (2021) e Holanda (2022) ainda existe a necessidade de maior aprofundamento nesse aspecto para que se compreenda as bases filosóficas, epistemológicas e políticas da teoria de(s)colonial. Dessa forma, não acreditamos que seja possível adotar nenhum tipo de classificação rígida dos/as autores/as de(s)coloniais.

Para o Serviço Social, o debate sobre a relação entre teoria de(s)colonial e marxismo é importante na medida em que coloca em análise os fundamentos teórico-políticos nos quais a profissão se ampara. Acredita-se que a falta de aprofundamento sobre a temática pode levar a posições dualistas que ou não são capazes de avaliar com qualidade as contribuições que a perspectiva de(s)colonial pode dar ao Serviço Social brasileiro ou rechaçam o marxismo como teoria válida de explicação da realidade e orientação da práxis profissional sem a certeza de qual paradigma teórico o substituiria.

Ademais, os encontros e desencontros com o marxismo permitem lançar luz sobre alguns aspectos que até o momento nos parecem fragilidades da proposta teórica de(s)colonial. O principal deles diz respeito à pretensa originalidade da categoria divisão racial do trabalho. Grosfoguel (2019a) é taxativo ao criticar o não reconhecimento por parte de Quijano das contribuições dos/as marxistas negros/as para a elaboração do conceito de colonialidade do poder.

Esse pode ser um perigo para o Serviço Social, na medida em que a incorporação acrítica ou apressada dos conceitos propostos pela de(s)colonialidade podem contribuir para o apagamento histórico das contribuições de autores como Clóvis Moura, Lélia González, Abdias do Nascimento e tantos/as outros/as intelectuais negros/as que já foram historicamente marginalizados em nosso processo formativo.

Corre-se o risco de acreditar numa genealogia que narra os debates críticos sobre a questão étnico-racial a partir da criação do Projeto Modernidade/Colonialidade, o que invisibiliza as lutas dos movimentos sociais negros e antirracistas anteriores. Ademais, ler Quijano sem identificar em sua obra as contribuições de Mariátegui para a discussão das relações entre raça, terra e colonialismo pode ser também uma consequência nefasta do apagamento das contribuições marxistas latinoamericanas para o debate sobre raça e racismo (RUBBO, 2018; AGUIAR, 2017).

Essa problemática parece ser mais acentuada quando se debate a teoria de(s)colonial proposta pelos fundadores do Projeto Modernidade/Colonialidade do que quando se trata do feminismo de(s)colonial. Conforme o exposto no terceiro capítulo, uma das grandes qualidades das feministas de(s)coloniais reside no tributo que prestam às lutas sociais que as precedem, com importante destaque para os movimentos negros e indígenas. No curso desta pesquisa não identificamos no campo feminista de(s)colonial a mesma problemática de apagamento das contribuições sobre raça e racismo que Grosfoguel (2019a) aponta na obra de Quijano.

Com efeito, uma das grandes contribuições do feminismo de(s)colonial, assim como de todos os feminismos subalternos (BALLESTRIN, 2017) reside na crítica à universalidade das categorias mulher e patriarcado e à possibilidade de uma unidade na opressão. A denúncia da postura racista e colonialista do feminismo hegemônico se encontra presente desde o feminismo pós-colonial, que exerce forte

influência na tradição de(s)colonial. Esse é um debate longo na história do feminismo e que exige que se reflita sobre como é possível articular as lutas feministas reconhecendo as multiplicidades de identidades de gênero, sexualidade, raça, etnia, e classe social no mundo.

Discute-se, também, se existem pautas em comum que possam unificar as lutas de mulheres brancas, negras, indígenas, cisgênero, trans, lésbicas, bissexuais, não binárias, trabalhadoras do campo e da cidade, etc. Estabelecer alianças que permitam fortalecer as lutas das mulheres em sua diversidade de inserção concreta no mundo é um dos principais desafios postos ao feminismo na atualidade. A discussão que Lugones realiza sobre a coalizão entre mulheres racializadas é uma grande contribuição a esse debate.

Acreditamos que o feminismo hegemônico de fato precisa reconhecer seus erros em termos de normatização do que significa a luta feminista. Além disso, há que se reconhecer seu racismo, colonialismo e intolerância a formas de organização que diferem das hegemônicas, como é o caso das lutas encampadas por mulheres muçulmanas, indígenas, camponesas, que frequentemente põem em cheque os preceitos feministas brancos, europeus e burgueses.

As teorias feministas ao longo da história têm questionado as epistemologias e formas de conhecimento e práxis política centradas na experiência e visão masculinas. Nesse sentido, uma das primeiras iniciativas foi a teoria do ponto de vista, proposta pelas feministas brancas e posteriormente radicalizada pelos feminismos negros (MIÑOSO, 2020). No curso desta pesquisa foi possível identificar o protagonismo das mulheres em todos os movimentos teórico-políticos estudados, desde o pós-colonialismo até o giro de(s)colonial.

A participação de Spivak no Grupo Sul-Asiático de Estudos Subalternos possibilitou inserir os debates sobre gênero no conceito de subalternidade e questionar sobre a participação e representação feminina nos movimentos pós-coloniais. No contexto latinoamericano, o *Women's Studies Group* que se organiza no interior do *Centre for Contemporary Cultural Studies* também serve para inserir as determinações de gênero e sexualidade nas análises dos Estudos Culturais, o que significou um salto qualitativo naquele campo de estudos.

O mesmo ocorreu com o feminismo de(s)colonial, que através da participação de Lugones no Projeto Modernidade/Colonialidade agregou a perspectiva feminista ao giro de(s)colonial e localizou as mulheres racializadas em

lugar de importância nas análises sobre o sistema mundo moderno colonial e suas consequências para a formação sócio-histórica latinoamericana.

Apesar das ricas contribuições da perspectiva de(s)colonial ao feminismo, é igualmente importante identificar seus limites e contradições. Uma delas reside na falta de evidências históricas para sustentar a suposta aliança entre os homens europeus e indígenas proposta por Lugones. Parece haver incongruências na argumentação da autora: se o gênero organizava apenas as sociedades europeias, como pode-se considerar pessoas brancas e indígenas do sexo masculino como homens em condições de igualdade para estabelecer alianças?

O debate que Lugones levanta sobre a violência de gênero presente nas comunidades negras e indígenas deve ser compreendido no cenário mais amplo de discussões dentro dos movimentos feministas. Trata-se de um tema polêmico e nada consensual a respeito do qual opinam diferentes posições. Mesmo no interior do feminismo de(s)colonial essas diferenças se evidenciam. Há autoras como Lugones e Miñoso que afirmam que as violências perpetradas contra as mulheres negras e indígenas são produto exclusivo da ingerência colonial e do modelo branco e eurocêntrico de relações de gênero.

Por outro lado, conforme Segato, também existem evidências que sugerem que as comunidades pré-colombianas eram diversas e complexas em suas formas de organização, o que não permite descartar com segurança a hipótese de que já pudessem apresentar relações de dominação e desigualdade anteriormente à colonização. Esse é um debate complexo e em aberto nos movimentos feministas que não aprofundamos neste trabalho, mas mencionamos como uma das diversas pautas para as quais o feminismo de(s)colonial pode contribuir no debate feminista atual.

Por fim, acerca das propostas que questionam a validade da categoria Questão Social para a formação em Serviço Social, acredita-se que não se trata de abandoná-la como categoria analítica, mas atualizar seu entendimento já que o processo de invasão e colonização de Abya Yala representa um momento de transição histórica e de acumulação primitiva de capital que tem fundamental importância para o que viriam a ser as relações capitalistas de produção e reprodução da vida na terra rebatizada de América Latina e Caribe.

O modo de produção capitalista neste continente se desenvolveu a partir do que Gorender (2011) chamou de modo de produção escravista colonial. Segundo o

autor, não se deve compreender os países latinoamericanos modernos apenas a partir das determinações externas da colonização, mas olhar para os mecanismos internos que conformaram a particularidade do tipo de capitalismo que aqui se instaurou. Isso requer levar em conta as relações sociais concretas que por vezes podem colocar em xeque as próprias previsões feitas por Marx em O'Capital (GORENDER, 2011).

Jacob Gorender, autor de "O Escravismo Colonial" e "A escravidão Reabilitada", dentre outras obras, é uma prova de que o marxismo latinoamericano teve capacidade crítica para analisar a realidade particular do desenvolvimento da modernidade capitalista em nosso continente sem adotar posturas economicistas ou reducionistas como afirmam os/as críticos/as de(s)coloniais.

Ademais, diferentes marxistas latinoamericanos¹⁷⁷ adotam a mesma postura crítica no interior da tradição marxista, como é o caso de José Carlos Mariátegui, Agustín Cueva, Clóvis Moura, Florestan Fernandes, Franz Fanon, Heleieth Saffioti, Ruy Mauro Marini, Vânia Bambirra, Theotônio dos Santos e demais teóricos/as marxistas da dependência. Muitos/as desses/as intelectuais não hegemônicos ou críticos do cânone marxista clássico ainda não são conhecidos nas universidades brasileiras e sofreram um processo de apagamento histórico.

Esse é um dos motivos que sustenta as críticas que generalizam a incapacidade do marxismo de dar conta das formações sócio-históricas dos países colonizados, ignorando suas particularidades históricas, econômicas, políticas e culturais. Ao mesmo tempo em que essas críticas se amparam em autores e teorias marxistas que de fato são reducionistas, há que se tomar cuidado com generalizações que produzem imprecisões teóricas e políticas.

Acredita-se que as críticas à validade da categoria Questão Social por vezes carregam um rechaço velado ao marxismo. Não se trata apenas de questionar as produções clássicas do Serviço Social, as formas como se narra a sua genealogia ou como se entende o desenvolvimento capitalista brasileiro, mas propor novos paradigmas teórico-metodológicos que substituam o materialismo histórico-dialético.

¹⁷⁷ A relação de marxistas que se ocuparam do estudo da formação sócio-histórica latinoamericana é extensa e não poderíamos dar conta de atribuir o devido reconhecimento a todos/as. Dentre as obras que podem introduzir ou atualizar os/as leitores/as a respeito do tema estão "O marxismo na América Latina", de Michael Löwy, "O Marxismo Latinoamericano: História e problemas atuais", de Agustín Cueva, disponível em: <https://lavrpalavra.com/2020/08/21/o-marxismo-latinoamericano-historia-e-problemas-atuais/> e o "Dicionário Marxismo na América", que pode ser encontrado no seguinte endereço eletrônico: <https://nucleopraxisusp.org/dicionario-marxismo-na-america/>.

Esse é um debate em aberto e válido, já que reconhecemos a pluralidade e a democracia como um princípio ético do Serviço Social.

Nesse sentido, faz-se necessário demarcar, nesta pesquisa, a posição adotada após a análise das críticas de(s)coloniais. Reconhecemos as lacunas teóricas presentes na formação em Serviço Social e defendemos o princípio do pluralismo como instrumento de aperfeiçoamento dos acúmulos históricos da profissão. Ainda assim, não se deve perder de vista o horizonte ético-político de uma sociedade de novo tipo, com extinção de todas as formas de exploração, opressão e alienação (CFESS, 2012).

Necessita-se, assim, de uma teoria crítica e capaz de orientar a práxis profissional na direção da emancipação humana, o que requer a avaliação de novas epistemologias de maneira aprofundada a partir da análise de seus fundamentos. Esse é um dos grandes desafios postos atualmente para a formação e o exercício profissional críticos e pautados nos princípios que fundamentam o Projeto Ético-Político da profissão.

REFERÊNCIAS

- ABELLÓN, Pamela. María Lugones, una filósofa de frontera que ve el vacío: Entrevista a María Lugones. **Mora**, Buenos Aires, v. 20, n. 2, p.183-189, dez. 2014. Disponível em: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/mora/article/view/2340>. Acesso em: 06 maio 2023.
- ACUÑA, Claudia. **Maestra: María Lugones, teórica feminista**. In: Lavaca, Buenos Aires, 2019. Disponível em: <https://www.google.com/url?q=https://lavaca.org/mu138/maestra-maria-lugones-teorica-feminista/&sa=D&source=docs&ust=1675711204275588&usg=AOvVaw2iy-UW9J76xjvPKPx9ts-s>. Acesso em: 06 maio 2023.
- ADAMS, Cydney. **March 3, 1991: Rodney King beating caught on video**. In: CBS News, Cidade de Nova Iorque, 2016. Disponível em: <https://www.cbsnews.com/news/march-3rd-1991-rodney-king-lapd-beating-caught-on-video/>. Acesso em: 06 maio 2023.
- AGUIAR, Jórisa Danilla Nascimento. **Entre a subalternidade e o socialismo indoamericano**: Existe um pensamento marxista decolonial?. 2017. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2017. Disponível em: <http://dspace.sti.ufcg.edu.br:8080/jspui/handle/riufcg/1324>. Acesso em: 05 maio 2023.
- AKOTIRENE, Carla. Vamos pensar direito: interseccionalidade e as mulheres negras. In: AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?**. Belo Horizonte: Letramento, 2018. p.51-68.
- ALARCÓN, Wanda; CRUZ, Cindy. **Memorial for Dr. Maria C. Lugones**. In: MALCS, Berkeley, 2020. Disponível em: <https://malcs.org/blog/2020/08/16/maria-lugones/>. Acesso em: 06 maio 2023.
- ALLEN, Paula Gunn. **The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions**. Boston: Beacon Press, 1992. 336 p.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2019. 256 p.
- ANDRADE, Luis Martínez. Entrevista a Michael Löwy. **Analéctica**, Buenos Aires, v. 1, n. 9, p. 1-7, 2015. Disponível em: <https://analectica.space/index.php/rev/article/view/478/1911>. Acesso em: 20 maio 2023.
- ANDRADE, Aline Recalcatti de. Marxismo eurocêntrico? Elementos para uma resposta ao decolonialismo antimarxista. **REBELA**, Florianópolis, v. 11, n. 2, p.192-

218, maio-ago. 2021. Disponível em:
<https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/rebela/article/view/4995>. Acesso em: 21 maio 2023.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n.11, pp. 89-117, maio-ago. 2013.

Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3kQ3XdYYPbwwXH55jhw/abstract/?lang=pt>.

Acesso em: 25 out. 2021.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Feminismos Subalternos. **Estudos Feministas**,

Florianópolis, v. 25, n. 3, p.1035-1054, set-dez. 2017. Disponível em:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38152752004>. Acesso em 22 jan. 2021.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Feminismo De(s)colonial como Feminismo Subalterno Latino-Americano. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 28, n. 3, p.1-14, set-dez. 2020. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ref/a/WPTw4nyMwFQVLmBzhjHf8Jb/>. Acesso em: 03 maio 2023.

BHAMBRA, Gurinder K. **LUGONES, Maria**. *In: Global Social Theory*, Falmer, [20--]. Disponível em: <https://globalsocialtheory.org/thinkers/lugones-maria/> . Acesso em: 06 maio 2023.

BARROSO, Milena Fernandes. Notas para o debate das relações de exploração-opressão na sociedade patriarcal-racista-capitalista. **Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, n. 133, p.

446-462, dez. 2018. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-66282018000300446&lng=en&nrm=iso)

[66282018000300446&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-66282018000300446&lng=en&nrm=iso).

Acesso em: 13 jun. 2019.

BHATTACHARYA, Tithi. **What Did Marx Have to Say about Cooking Dinner? Social Reproduction Theory and Labor Theory of Value**. 2020. 1 vídeo (116min05s). Publicado pelo canal Yale University. Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=AGAXenvbljE&t=2685s&ab_channel=YaleUniversity.

Acesso em: 28 jun. 2023.

Acesso em: 28 jun. 2023.

BENEVIDES, Bruna G; NOGUEIRA, Sayonara Naidier Bonfim (Orgs). **Dossiê Assassinatos e Violência contra Travestis e Transexuais Brasileiras em 2020**.

São Paulo: Expressão Popular,

2021. 136p. Disponível em: [https://antrabrazil.files.wordpress.com/2021/01/dossie-trans-2021-](https://antrabrazil.files.wordpress.com/2021/01/dossie-trans-2021-29jan2021.pdf)

[29jan2021.pdf](https://antrabrazil.files.wordpress.com/2021/01/dossie-trans-2021-29jan2021.pdf). Acesso em: 17 mar. 2021.

BEVERLEY, John. Writing in reverse: on the project of the latin american subaltern studies group. **Dispositio**, Ann Arbor, v. 19, n. 46, p.271-288, 1994. Disponível em:

<https://www.jstor.org/stable/41491517>. Acesso em: 05 maio 2023.

BINGHAMTON UNIVERSITY. **Campus mourns Maria Lugones, professor of comparative literature and Latin American and Caribbean Area studies.** *In:* Binghamton, Binghamton, 2020. Disponível em: <https://www.binghamton.edu/comparative-literature/news/maria.html>. Acesso em: 06 maio 2023.

BOLÍVIA. [Constituição (2009)]. **Constitución Política del Estado.** El Alto: Gaceta Oficial de Bolivia, [2022]. Disponível em: <http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/app/webroot/archivos/CONSTITUCION.pdf>. Acesso em: 06 maio 2023.

BOUTELDJA, Houria. ¿Feministas o no? Pensar la posibilidad de un «feminismo decolonial» con James Baldwin y Audre Lorde. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 21, p. 77-89, jul-dez. 2014. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39633821004>. Acesso em 22 jan. 2021.

CABRERA, Aluminé. **Yuderkys Espinosa: “No me interesa la academia como espacio fundamental para pensar el mundo”.** *In:* Marcha, Llerena, 2015. Disponível em: <https://marcha.org.ar/yuderkys-espinosa-no-me-interesa-la-academia-como-espacio-fundamental-para-pensar-el-mundo/>. Acesso em: 06 maio 2023.

CALADO, Joana das Neves. **A classe trabalhadora não tem sexo nem gênero:** crítica da “ordem patriarcal de gênero” de Heleieth Saffioti. 2020. Tese (Doutorado em Serviço Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/216483>. Acesso em: 31 out. 2021.

CAPAS. IN THE SPOTLIGHT: Yuderkys Espinosa Miñoso. [20??]. Disponível em: https://www.capas.uni-heidelberg.de/interview_minoso.html. Acesso em: 06 maio 2023

CARVALHO, Caroline Spagnolo. Diálogos entre marxismo e decolonialidade na américa latina: em busca de uma práxis revolucionária. *In:* Congresso Internacional FoMerco, 18., 2021, [s. l.]. **Anais.** Disponível em: https://www.congresso2021.fomerco.com.br/resources/anais/14/fomerco2021/1631184470_ARQUIVO_f6604250b4f2fbdb5e80e32799c4aeee.pdf. Acesso em: 21 maio 2023.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Org.). **El giro decolonial:** reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 2007. 307 p.

CEJAS, Mónica. "Desde la experiencia". Entrevista a Ochy Curiel. **Andamios**, Cidade do México, v. 8, n. 17, p.181-197, set-dez. 2011. Disponível em:

https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632011000300009. Acesso em: 07 maio 2023.

CESAD (Centro de Educação Superior a Distância), Universidade Federal de Sergipe (UFS). **Reino dos Iorubás**. [Formato: PDF]. [20??]. Disponível em: https://cesad.ufs.br/ORBI/public/uploadCatalogo/09433114022012Historia_da_Africa_-_Aula_6.pdf. Acesso em: 6 maio 2023.

CFESS. **Código de ética do/a assistente social. Lei 8.662/93 de regulamentação da profissão**. 10. ed. Brasília: Cfess, 2012. 60 p. Disponível em: http://cfess.org.br/arquivos/CEP_CFESS-SITE.pdf. Acesso em: 13 jun. 2019.

CHAKRABARTY, Dipesh. Subaltern Studies in Retrospect and Reminiscence. **South Asia: Journal of South Asian Studies**, Cidade, v. 38, n. 1, p. 10-18, 2015. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00856401.2014.977421>. Acesso em: 05 maio 2023.

CISNE, Mirla. **Feminismo e consciência de classe no Brasil**. São Paulo: Cortez, 2014. 276 p.

CORRÊA, Maíra Leal. **Quilombo Pedra do Sal**. Belo Horizonte: FAFICH, 2016. 16 p. Disponível em: https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/pedra_do_sal.pdf. Acesso em: 07 maio 2023.

COSTA, Cláudia de Lima. Interrogando Lugones: reflexões sobre um debate inconcluso. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 30, n.1, 2022. Disponível em: https://www.google.com/url?q=https://www.scielo.br/j/ref/a/RcXGcwX94wyXVZMstcY8vzw/&sa=D&source=docs&ust=1675711204278540&usg=AOvVaw11kYVI_ONQ-k0v71m7qpxe. Acesso em: 06 maio 2023.

CURIEL, Ochy. Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: el dilema de las feministas negras. **Otras Miradas**, Mérida, v. 2, n. 2, p.96-113, 2002. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/183/18320204.pdf>. Acesso em: 07 maio 2023.

CURIEL, Ochy. El régimen heterosexual y la nación: aportes del lesbianismo feminista a la antropología. *In*: BIDASECA, Karina; LABA, Vanesa Vazquez (Comps.). **Feminismos y Poscolonialidad**: Descolonizando el feminismo desde y en América Latina. Buenos Aires: Godot, 2011. p.49-93.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020. p.120-138.

CURIEL, Ochy. **Homenaje a María Lugones con la participación de Ochy Curiel**. 2022. 1 vídeo (116min06s). Publicado pelo canal Núcleo de Investigación NEII UCT. Disponível em: <https://www.google.com/url?q=https://www.youtube.com/watch?v=%3DBJJOE61KbEC4&sa=D&source=docs&ust=1675711204265556&usg=AOvVaw1-17GO4pqirKLQftFUKBc6>. Acesso em: 06 maio 2023.

DEAN, Jodi. **WE NEED COMRADES!**. 2021. 1 vídeo (28min02s). Publicado pelo canal TV Boitempo. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=4bu8VUkVak0&ab_channel=TVBoitempo. Acesso em: 28 jun. 2023.

DIAS, Letícia Otero. O feminismo decolonial de María Lugones. *In: Encontro de Ensino, Pesquisa e Extensão*, 8., 2014, [s. l]. **Anais**. Disponível em: <http://eventos.ufgd.edu.br/enepex/anais/index.php?id=&titulo=lugones&autor=&ano=1&area=&faculdade=>. Acesso em: 06 maio 2023.

DIPIETRO, Pedro *et al.* **La filósofa peregrina**. *In: Página 12*, [s. l], 2020. Disponível em: https://www.pagina12.com.ar/279981-la-filosofa-peregrina?gclid=CjwKCAjwzOqKBhAWEiwArQGwaJtePbaf4KNOAFwvCpui-0KtZxgCmfuKREzsV8Ykr-ELWfJ5Ezlf6hoCzekQAvD_BwE. Acesso em: 06 maio 2023.

DOVALPAGE, Teresa. The legacy of María Lugones. **The Taos News**, 1º de outubro de 2020. Disponível em: <https://www.pressreader.com/usa/the-taos-news/20201001/281835761149907>. Acesso em: 06 maio 2023.

ESCOBAR, Arturo. “Mundos y conocimientos de otro modo”: el programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 1, p.51-80, jan-dez. 2003. Disponível em: <http://www.revistatabularasa.org/numero-1/escobar.pdf>. Acesso em: 05 maio 2023.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina Damboriarena. Latin American Cultural Studies and Jesús Martín-Barbero: more affinities than disputes. **MATRIZES**, São Paulo, v. 12, n. 1, p. 99-113, jan./abr. 2018. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/matrices/article/view/137432/139747>. Acesso em: 05 maio 2023.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina Damboriarena. **Os Estudos Culturais**. [Formato: PDF]. [20??]. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3363368/mod_resource/content/1/estudos_culturais_ana.pdf. Acesso em: 6 maio 2023.

ESPAÑA, Paula Jiménez. **Ser feminista, lesbiana y afrodescendiente en Argentina, una entrevista a la militante Yuderkys Espinoza Miñoso**. *In: Clarín*, Buenos Aires, 2016. Disponível em: https://www.clarin.com/entremujeres/genero/afrodecendiente-argentina-entrevista-yuderkys-espinoza_0_BJgZv3_P7l.html. Acesso em: 06 maio 2023.

FAVELA, Mariana *et al.* María Lugones, feminista descolonial,

diaspórica y peregrina. **LASA Forum**, Pittsburgh, v. 51, n.4, p.38-41, 2020. Disponível em: <https://forum.lasaweb.org/files/vol51-issue4/In-Memoriám-1.pdf>. Acesso em: 06 maio 2023.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2020**. São Paulo: FBSP, 2020. 331 p. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/anuario-brasileiro-seguranca-publica/>. Acesso em: 03 maio 2023.

FURE-SLOCUM, Carolyn. **Maria Lugones**. In: Carleton, Northfield, 2020. Disponível em: <https://www.carleton.edu/farewells/maria-lugones/>. Acesso em: 06 maio 2023.

GALLOT, Fanny. **Une “histoire du féminisme latino-américain depuis une position subalterne”**. Entretien avec Y. Espinosa-Miñoso. In: Contretemps, [s. l.], 2019. Disponível em: https://www.contretemps.eu/entretien-espinosa-minoso-feminisme-decolonial/#_ftnref1. Acesso em: 06 maio 2023.

GLEFAS. **Historia**. In: Glefas. [s.l., 20??]. Disponível em: <http://glefas.org/nosotras/historia/>. Acesso em 31 out. 2021.

GLEFAS decolonial. No quiero hablar por ti sino contigo: Un obituario descolonial a la memoria de María Lugones. 17 de julho de 2020. *Facebook*. Disponível em: <https://ne-np.facebook.com/photo/?fbid=3140613992696898&set=a.103448509746810>. Acesso em: 2 jul. 2023.

GONÇALVES, Renata. O feminismo marxista de Heleieth Saffioti. **Lutas Sociais**, São Paulo, n. 27, p.119-131, 2º sem. 2011. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/l/article/view/18737>. Acesso em: 06 jun. 2023.

GORDON, Oakley. **Cosmovisão Andina**. In: Despertar Saberes, [s. l.], 2016. Disponível em: <https://despertar.saberes.org.br/saberesancestrais/tradicionais/nativos/sabedoria-sagrada-andina-cosmologia-incas-1/>. Acesso em: 06 maio 2023.

GORENDER, Jacob. **O Escravidão Colonial**. 5. ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2011. 632 p.

GROSGUÉL, Ramón. La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 4, p.17-48, jan-jun. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n4/n4a02.pdf>. Acesso em: 05 maio 2023.

GROSGUÉL, Ramón. **Kant, Marx y Hegel y el universalismo cartesiano**. 2013. 1 vídeo (42min29s). Publicado pelo canal DILAAC UNA. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Ud6KP4A6lhw&t=1s&ab_channel=DILAACUNA. Acesso

em 12 mar. 2021.

GROSFOGUEL, Ramón. **De la crítica poscolonial a la crítica descolonial: similitudes y**

diferencias entre las dos perspectivas. 2014. 1 vídeo (100 min). Publicado pelo canal MAEID.

Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=IplfyoLE_ek. Acesso em: 27 jul. 2020.

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas:

racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI.

Sociedade e Estado, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, jan./abr. 2016. Disponível em:

https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100025.

Acesso

em 09 mar. 2021

GROSFOGUEL, Ramón. **¿Qué es la teoría decolonial? | Con Ramón Grosfoguel.**

2019a. 1 vídeo (51min24s). Publicado pelo canal Itacat Ràdio. Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=1d6Mn8pIqX8&list=WL&index=52&t=41s&ab_channel=ItacatR%C3%A0dio.

Acesso em: 05 maio 2023.

GROSFOGUEL, Ramón. **Ramon grosfoguel responde a edgardo lander: debate acerca de Venezuela.** 2019b. 1 vídeo (10min24s). Publicado pelo canal Ramon Grosfoguel.

Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=8m-YAQgJFTw&list=WL&index=55&ab_channel=RamonGrosfoguel.

Acesso em: 05 maio 2023.

GROSFOGUEL, Ramón. **Ramon Grosfoguel Sobre el Proyecto**

Modernidad/Colonialidad. 2019c. 1 vídeo (06min22s). Publicado pelo canal Abraham Ramirez.

Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=CJPuFGT_uMU&list=WL&index=55&ab_channel=AbrahamRamirez.

Acesso em: 05 maio 2023.

GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDOS SUBALTERNOS. Founding

Statement. **Boundary 2**, Durham, v. 20, n. 3, p.110-121, 1993. Disponível em:

<https://www.jstor.org/stable/303344>. Acesso em: 05 maio 2023.

GUHA, Ranajit. On some aspects of the historiography of colonial India. *In*: GUHA, Ranajit. **Selected Subaltern Studies**. Delhi: Oxford University Press, 1988. p.37-44.

GURGEL, Telma. Feminismo autônomo no Brasil contemporâneo: reflexões iniciais.

In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO 11 & 13TH WOMEN'S

WORLDS CONGRESS, 11., 2017, Florianópolis. **Anais** [...] Florianópolis: [s. n.],

2017. p. 1-10. Disponível em:

http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499469400_ARQUIVO_fazendogenero.pdf.

Acesso em: 06 maio 2023.

HALL, Stuart. Quando foi o pós-colonial?. *In*: HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. p.101-128.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. São Paulo: Loyola, 2008. 349 p.

HOLANDA, Francisco Urribam Xavier de. Decolonialidade e o pensamento eurocêntrico de Karl Marx: Em favor de uma agenda emancipatória. **Letra Magna**, Cubatão, v. 18, n. 29, p.72-85, 2022. Disponível em: <https://ojs.ifsp.edu.br/index.php/magna/article/view/2037>. Acesso em: 21 maio 2023.

INSTITUTO HUMANITA UNISINOS. **Pensando o lesbianismo feminista. Uma entrevista especial com Ochy Curiel**. *In*: IHU.Unisinos, São Leopoldo, 2008. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/?id=8717>. Acesso em: 07 maio 2023.

IRWIN, Robert Mckee; SZURMUK, Mónica. **Dictionary of Latin American Cultural Studies**. Gainesville: University Press of Florida, 2012. 398 p.

JUNTA_DEPRIETAS. 2020. *Instagram*. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/B7XDK4wJzyP/?igshid=YmMyMTA2M2Y%3D>. Acesso em: data de acesso.

KONDER, Leandro. **O Futuro da Filosofia da Práxis**. São Paulo: Expressão Popular, 2018. 148 p.

LACERDA, Paula; PARREIRAS, Carolina. Ochy Curiel: Heterossexualidade, nação e violência. [online]. CAMPO - um podcast de antropologia, 2021. Disponível em: <https://www.podcastdeantropologia.com.br/post/ep-2-3-ochy-curiel>. Acesso em: 01 jul. 2023.

LA GÜIRA #14: Feminismo decolonial con Ochy Curiel. [Locução de]: Georgina Marcelino e Yania Concepción Vicente. Entrevistada: Ochy Curiel. [S.l.]: La Güira, 30 nov. 2020. Podcast. Disponível em: https://open.spotify.com/episode/1WzcGwNTJsgTzGxfVCY8RH?si=tlAhHeefQ_eMR85rmGZ_kQ&nd=1. Acesso em : 06 maio 2023

LOYOLA-HERNÁNDEZ, Laura. **CURIEL, Ochy**. *In*: Global Social Theory, Falmer, [20--]. Disponível em: <https://globalsocialtheory.org/thinkers/curiel-ochy/>. Acesso em: 07 maio 2023.

LUCIANO, Christiane dos Santos. **O debate sobre gênero e feminismo no serviço social brasileiro: a produção científica da categoria**. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Serviço Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/202530>. Acesso em: 03 maio 2023.

LUCIANO, Christiane dos Santos; MOREIRA, Maria Regina de Avila. Apontamentos sobre os antecedentes históricos dos feminismos de(s)coloniais latinoamericanos. *In*: Seminário Nacional: Serviço Social, Trabalho e Política Social, 4., 2022, [s. l].

Anais. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/242812>. Acesso em: 19 maio 2023.

LUGONES, María. **Pilgrimages/Peregrinajes**: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003. 240 p.

LUGONES, María. Hacia metodologías de la decolonialidad. *In*: LEYVA, Xochitl *et al.* **Prácticas otras de conocimiento(s)**: Entre crisis, entre guerras. Tomo III. Buenos Aires: CLACSO, 2018. p.75-92.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org). **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019. p.356-377.

LUGONES, María. Colonialidade e Gênero. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020. p.52-83.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007. 614 p.

MÉNDEZ, Santiago. **la tremenda revoltosa (batucada feminista)**. 2017. 1 vídeo (4min45s). Publicado pelo canal santizzlemynizzl. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=XbpOzIMP_00&ab_channel=santizzlemynizzl. Acesso em: 07 maio 2023.

MENDOZA, Breny. La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. *In*: MIÑOSO; Yuderkys Espinosa; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa (Orgs.). **Tejiendo de otro modo**: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014. pp. 91-103.

MÉSZÁROS, István. The Uncontrollability of Globalizing Capital—Intro to Beyond Capital. **Monthly Review**, [s.l.], v. 49, n. 9, p.27-39, 3 fev. 1998.

MICALE, Jennifer. Thought and practice: María Lugones leaves a global legacy. 2020. **BingUnews**. Binghamton, NY. Disponível em: <https://www.binghamton.edu/news/story/2580/thought-and-practice-maria-lugones-leaves-a-global-legacy>. Acesso em: 02 jul. 2023

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. Hasta dónde nos sirven las identidades: repensando la política de identidad en los movimientos feministas y étnico-raciales. *In*: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. **Escritos de una lesbiana oscura**: reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina. En la frontera, Buenos Aires-Lima, 2007. p.25-36.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa; CURIEL, Ochy. Consideraciones y reflexiones acerca del VII Encuentro. *In*: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. **Escritos de una lesbiana**

oscura: reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina. En la frontera, Buenos Aires-Lima, 2007. p.19-23.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos Latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. **Revista Venezolana de Estudios de la Mujer**, Caracas, v. 14, n. 33, p.37-54, jul-dez. 2009. Disponível em: http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_vem/article/view/2064. Acesso em: 19 maio 2023.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa. Introducción. In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa (Orgs.). **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014. pp. 13-40.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. **El Futuro Ya Fue. Una Crítica A La Idea Del Progreso en Las Narrativas de Liberación Sexo-Genéricas y Queer Identitarias en Abya Yala**. In: Desde el margen, Posadas, 2015. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/496392334/YUDERKYS-ESPINOSA-MINOSO-El-futuro-ya-fue-Una-critica-a-la-idea-del-progreso-en-las-narrativas-de-liberacion-sexo-genericas-y-queer-identitarias-en#>. Acesso em: 06 maio 2023.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. Y la una no se mueve sin la otra: descolonialidad, antirracismo y feminismo. Una triéja inseparable para los procesos de cambio. **Revista Venezolana de Estudios de la Mujer**, Caracas, v. 21, n. 46, p.47-64, jan-jun. 2016. Disponível em: http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_vem/article/view/11020. Acesso em: 19 maio 2023.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. **Solar**, Lima, v. 12, n. 1, p. 141-171, 2017a. Disponível em: [https://om.juscatamarca.gob.ar/articulos/De_por_que_es_necesario_un_feminismo_des%20\(1\).pdf](https://om.juscatamarca.gob.ar/articulos/De_por_que_es_necesario_un_feminismo_des%20(1).pdf). Acesso em: 13 maio 2021.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. Hacia la construcción de la historia de un (des) encuentro: la razón feminista y la agencia antirracista y decolonial en Abya Yala. **Praxis**, n. 76, p.25-39, 2017b. Disponível em: <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/praxis/article/view/9966>. Acesso em: 19 maio 2023.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina. **Direito e Práxis**, v. 10, n. 3, Rio de Janeiro, pp. 2007-2032, jul-set. 2019. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/43881>. Acesso em 22 out. 2021.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. Fazendo uma genealogia da experiência: o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica na América Latina. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org).

Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020. p.96-118.

MIÑOSO, Yuderkys. Curriculum Vitae. Academia.edu. Disponível em: <https://flacso-gt.academia.edu/YuderkysEspinosaMi%C3%B1oso/CurriculumVitae>. Acesso em: 1º de julho de 2023.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. [Formato: PDF]. [2003]. Geledés Instituto da Mulher Negra. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-noco-es-de-raca-racismo-identidade-e-etnia.pdf>. Acesso em: 6 maio 2023.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Genocídio do Negro Brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1978. 183 p.

NETTO, José Paulo. Cinco notas a propósito da “questão social”. **Temporalis**, Brasília, v. 2, n. 3, p.41-49, jan-jun. 2001. Disponível em: https://www.abepss.org.br/arquivos/anexos/temporalis_n_3_questao_social-201804131245276705850.pdf. Acesso em: 03 maio 2023.

ORTEGA, Mariana. Carnal Disruptions: Mariana Ortega Interviews María Lugones. *In*: DIPIETRO, Pedro; MCWEENY, Jennifer; ROSHANRAVAN, Shireen. **Speaking Face to Face**: The Visionary Philosophy of María Lugones. Albany: Suny Press, 2019. P.273-284.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020. p.84-95.

PEOPLEPILL. **Ochy Curriel**. Disponível em: <https://peoplepill.com/people/ochy-curriel/>. Acesso em: 06 maio 2023.

PEQUEÑO, Itziar. **“Yo ya no creo en una solidaridad feminista transnacional así por así”**. *In*: Pikara Magazine, Bilbao, 2014. Disponível em: <https://www.pikaramagazine.com/2014/10/yo-ya-no-creo-en-una-solidaridad-feminista-transnacional-asi-por-asi/>. Acesso em: 07 maio 2023.

PIEADADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo: Nós, 2017. 64 p.

PITTA, Valter. **Ibos**. *In*: Civilizações Africanas, Rio de Janeiro, 2010a. Disponível em: <http://civilizacoesafricanas.blogspot.com/2010/02/ibos.html>. Acesso em: 07 maio 2023.

PITTA, Valter. **Shonas**. In: *Civilizações Africanas*, Rio de Janeiro, 2010b. Disponível em: <http://civilizacoesafricanas.blogspot.com/2010/03/shonas.html>. Acesso em: 07 maio 2023.

PORNHUB INSIGHTS. **Transgender Porn Searches**. [s. l.], 2017. Disponível em: <https://www.pornhub.com/insights/transgender-searches>. Acesso em: 4 jul. 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of world-systems research**, Pittsburgh, v. 6, n. 2, p.342-386, 2000. Disponível em: <https://jwsr.pitt.edu/ojs/jwsr/article/view/228>. Acesso em: 06 maio 2023.

QUIROGA, Consuelo. **Invasão Positivista no Marxismo**: manifestações no ensino da metodologia no Serviço Social. São Paulo: Cortez, 1991. 134 p.

RIBEIRO, Cláudio Rezende. Do salto mortal da mercadoria ao giro decolonial: movimentações de um pensamento classista. **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu, v. 3, n. 2, p.102-119, 2019. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/2473>. Acesso em: 21 maio 2023.

RODRÍGUEZ, Ileana. **The Latin American Subaltern Studies Reader**. Durham: Duke University Press, 2001. 472 p.

RUBBO, Deni Alfaro. Aníbal Quijano e a racionalidade alternativa na América Latina: diálogos com Mariátegui. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 32, n. 94, p. 391-409, dez. 2018. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/152708>. Acesso em 09 mar. 2021.

RUBBO, Deni Alfaro. Aníbal Quijano em seu labirinto: metamorfoses teóricas e utopias políticas. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 21, n. 52, p. 240-269, set./dez. 2019. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-45222019000300240. Acesso em 09 mar. 2021.

RUBBO, Deni Alfaro. Por uma esquerda marxista decolonial: Mariátegui e a crítica da modernidade ocidental. **Crítica Marxista**, Campinas, n. 51, p.131-145, 2021. Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/sumario.php?id_revista=72&numero_revista=51. Acesso em: 21 maio 2023.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. **O Poder do Macho**. 1. ed. São Paulo: Moderna, 1987. 120 p.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. **Gênero, patriarcado, violência**. 1. ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004. 151 p. (Coleção Brasil Urgente).

SANTOS, Joyce; DOMINGOS, Vanessa Zoraide. É NA LUTA QUE A GENTE SE ENCONTRA: A atuação do Coletivo Negro Magali da Silva Almeida no contexto da pandemia da Covid 19. **Revista Pindorama**, Florianópolis, v. 1, n. 1, p.133-141, dez. 2020. Disponível em:

<https://revistapindorama.paginas.ufsc.br/files/2021/02/%C3%89-NA-LUTA-QUE-A-GENTE-SE-ENCONTRA-A-atua%C3%A7%C3%A3o-Coletivo-Negro-Magali-da-Silva-Almeida-no-contexto-da-pandemia-da-Covid-19.pdf>. Acesso em: 28 jun. 2023.

SANTOS, Manuela Fonseca Pereira dos. Serviço Social e descolonialidade: relações entre Questão Colonial e Questão Social no Brasil. **Anais Eletrônicos do Congresso Epistemologias do Sul**, v. 2, n. 1, p. 44-52, 2018. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/aeces/article/view/841>. Acesso em: 4 jul. 2021.

SANTOS, Maria Antonieta Rocha dos. **Interseccionalidade(s)**: um não lugar na formação em Serviço Social. 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Doutorado em Serviço Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/234568>. Acesso em: 03 maio 2023.

SARAIVA, Vanessa Cristina dos Santos. A importância do pensamento decolonial na formação de Assistentes Sociais: a radicalidade de pensamento antirracista. **África e Africanidades**, v. 12, n. 30, pp. 1-2, 2019. Disponível em: <https://africaeaficanidades.online/documentos/0400052019.pdf>. Acesso em: 22 out. 2021.

SARTO, Ana del. Latin America and Critical Cultural Studies. **Oxford Research Encyclopedia Of Communication**, [S.l.], 27 out. 2020. Oxford University Press. <http://dx.doi.org/10.1093/acrefore/9780190228613.013.922>.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p.71-99, 1995. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721>. Acesso em: 28 jun. 2023.

SEGATO, Rita. Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. In: MIÑOSO; Yuderky Espinosa; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa (Orgs.). **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014. pp.75-90.

SILVA, Violeta Barrientos. Apresentação. In: MIÑOSO, Yuderky Espinosa. **Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina**. En la frontera, Buenos Aires-Lima, 2007. p.11-13.

SILVA, Claudemir Osmar da. Tradição Marxista e Serviço Social: interlocução e legado histórico. In: Seminário Nacional: Serviço Social, Trabalho e Política Social, 3., 2019, [s. l.]. **Anais**. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/202651?show=full>. Acesso em: 30 jun. 2023.

SMITH, Harrison. **Maria Lugones, feminist philosopher who studied colonialism's legacy, dies at 76**. In: Washington Post, Washington, D.C., 2020. Disponível em: https://www.washingtonpost.com/local/obituaries/maria-lugones-feminist-philosopher-who-studied-colonialisms-legacy-dies-at-76/2020/07/21/dbea9250-cb58-11ea-91f1-28aca4d833a0_story.html. Acesso em: 06 maio 2023.

SOLANO, Victoria; CARTOLANO, Marco. **No son Tuits son Historias - "La Tremenda Revoltosa"**. 2014. 1 vídeo (06min55s). Publicado pelo canal Soy Victoria Sol. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=7OKkbRM7TDc&ab_channel=SoyVictoriaSol. Acesso em: 07 maio 2023.

SOUZA, João Francisco de. Pesquisa-ação participante: realidades e desafios. **Tópicos Educacionais**, Recife, v. 15, n. 1/2, p. 65-104, 1997. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/topicoseducacionais/article/viewFile/22472/18654>. Acesso em: 07 maio 2023.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. 133 p.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. How the heritage of postcolonial studies thinks colonialism today. **Janus Unbound**, St. John's, v. 1, n. 1, p. 19-29, 2021. Disponível em: <https://journals.library.mun.ca/index.php/JU/article/view/2309>. Acesso em: 05 maio 2023.

TORRES, Catherine Moore. Feminismos del Sur, abriendo horizontes de descolonización: Los feminismos indígenas y los feminismos comunitarios. **Estudios Políticos**, Medellín, n. 53, p.237-259, jul-dez. 2018. Disponível em: <https://www.redalyc.org/jatsRepo/164/16456701011/index.html>. Acesso em 22 jan. 2021.

TRISTÁN, José María Barroso. Feminismo decolonial: una ruptura con la visión hegemónica eurocéntrica racista y burguesa. Entrevista con Yuderkys Espinosa Miñoso. **Iberoamérica Social**, [s. l], v. 2, n. 3, p.22-33, 2014. Disponível em: <https://iberoamericasocial.com/wp-content/uploads/2017/04/Luchas,%20derechos%20y%20espacios%20Iberoam%C3%A9rica%20repensada%20desde%20la%20diversidad%20y%20el%20g%C3%A9nero.%20Iberoam%C3%A9rica%20Social,%20N%C3%BAmero%20III.pdf>. Acesso em: 07 maio 2023.

TRISTÁN, José María Barroso. Imbricación de las opresiones: un camino para la transformación social desde la decolonialidad. Entrevista con Ochy Curiel. **Iberoamérica Social**, [s. l], v. 4, n. 7, p.12-18, 2017. Disponível em: <https://iberoamericasocial.com/wp-content/uploads/2017/04/Repensando%20las%20relaciones%20naturaleza-sociedad%20en%20un%20planeta%20finito.%20Iberoam%C3%A9rica%20Social,%20N%C3%BAmero%20VII.pdf>. Acesso em: 07 maio 2023.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofía de la Praxis**. Ciudad de México: Siglo Veintiuno, 2003. 528 p.

VERDESIO, Gustavo. Latin American subaltern studies revisited: is there life after the demise of the group?. **Dispositio**, Ann Arbor, v. 25, n. 52, p.5-42, 2005. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41491785>. Acesso em: 05 maio 2023.

VERGÈS, Françoise. María Lugones, 1944-2020. **Radical Philosophy**, [s. l], v. 2.09, 2020a. Disponível em: https://www.google.com/url?q=https://www.radicalphilosophy.com/obituary/maria-lugones-1944-2020&sa=D&source=docs&ust=1675711204274755&usg=AOvVaw1VuZsqxbcxGFBTITTh-_yj. Acesso em: 06 maio 2023.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020b. 144 p.

WIKIWAND. **Ochy Curiel**. Disponível em: https://www.wikiwand.com/es/Ochy_Curiel. Acesso em: 06 maio 2023.