

Colonialidade do poder e colonialidade de gênero: um diálogo entre María Lugones e Aníbal Quijano

Juliana Aggio

Professora da Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Salvador, Brasil

juortegosa.aggio@gmail.com

Resumo

Neste texto, faço uma análise do conceito elaborado por María Lugones de *colonialidade de gênero* a partir da apropriação crítica que ela faz do conceito de *colonialidade do poder*, elaborado por Aníbal Quijano, de modo a argumentar que não haveria colonialidade do poder sem colonialidade de gênero e vice-versa. A partir dos conceitos de colonialidade e de interseccionalidade, a filósofa recusa não apenas uma concepção de Quijano de gênero dimórfica hierárquica de viés biológico, mas também uma concepção universal do conceito “mulheres” do feminismo branco hegemonic que, ao pensar exclusivamente o gênero, e não o gênero em termos raciais, acaba por assimilar o sujeito “mulheres” à própria mulher branca, excluindo as racializadas e produzindo, assim, racismo.

Palavras-chave: colonialidade, poder, gênero, feminismo, decolonialidade.

Abstract:

In this text, I analyze María Lugones' concept of *coloniality of gender* based on her critical appropriation of Aníbal Quijano's concept of *coloniality of power*, arguing that there would be no coloniality of power without coloniality of gender and vice versa. Based on the concepts of coloniality and intersectionality, she rejects not only Quijano's conception of hierarchical, dimorphic gender with a biological perspective, but also hegemonic white feminism's universal conception of “women”, which, by thinking exclusively of gender and not gender in racial terms, ends up assimilating the subject “women” to white women themselves, excluding racialized women and thus producing racism.

Keywords: coloniality, power, gender, feminism, decoloniality.

Com intuito de compreender o significado e a potência do conceito de *colonialidade de gênero* da filósofa argentina María Lugones, pretendo, inicialmente, mostrar o que o sociólogo peruano Aníbal Quijano concebe por *colonialidade do poder* para, em seguida, analisar a apropriação crítica que a filósofa fez de tal conceito, assimilando a importância de se pensar o gênero em termos coloniais, o que poderia ter sido feito pelo próprio Quijano se o mesmo não tivesse sido estreito na sua análise de viés biologizante sobre a opressão sexista na modernidade, mas tivesse pensado o gênero em termos interseccionais. Exatamente a partir do ponto limite da teoria de Quijano que parte Lugones, sinalizando sua potência e, ao mesmo tempo, sua estreiteza ao conceber o conceito de *colonialidade de gênero*. Munida de tal conceito e inspirada pelos feminismos negro, latino-americano, chicano, indígena e materialista francês, a filósofa formulará o que denominou de feminismo decolonial em franca oposição ao feminismo branco hegemônico de sua época.

Colonialidade do poder

Como anunciou Quijano, em seu texto que marca o movimento latino-americano de descolonização, *Colonialidade e Modernidade/Racionalidade*, de 1992, o que ele denomina de “colonialidade do poder” pode ser entendido como um poder colonial que teve início na colonização da América, em 1492, e perdura até hoje nas ex-colônias. Primeiramente, o autor diz que é preciso distinguir colonização ou colonialismo de colonialidade. A colonização da América estabeleceu, segundo o autor, uma ordem mundial dividida entre a classe dominante europeia e seus descendentes euro-norte-americanos e a classe dominada da América Latina e da África. Foi um processo de escala global, de uma violência sem precedentes na história e com uma enorme concentração de recursos. Assim, o autor comprehende o colonialismo como um sistema de dominação político-militar, e a colonialidade como dominação ainda presente na atualidade de ordem cultural, social e econômica sobre as outras culturas não europeias, ou seja, “o complexo cultural conhecido como racionalidade/modernidade europeia que serviu como um paradigma universal de conhecimento e de relação entre a humanidade e o resto do mundo” (Quijano, 1992,

p. 4), do que se segue que “a colonialidade, em consequência, é ainda o modo mais geral de dominação no mundo atual, uma vez que o colonialismo, como ordem política explícita, foi destruído” (Quijano, 1992, p. 4).

O que gostaria de destacar é que, mesmo com a independência das colônias do ponto de vista formal político-jurídico, ainda se mantém a estrutura colonial de poder que produziu e continua produzindo discriminações sociais sob o estigma da raça. Ora, não é difícil de notar que os atuais explorados, dominados, discriminados são pessoas racializadas. Se o colonialismo político foi eliminado, o cultural permanece, o que pode ser descrito, segundo Quijano, não apenas como subordinação, mas como uma verdadeira colonização do imaginário. O processo de colonialidade do poder incidiu sobretudo na cultura e no modo de produzir conhecimento, fenômeno denominado de eurocentrismo, que posteriormente se estendeu para o modo de vida social e político, durante o período histórico da chamada modernidade até a atualidade. Houve uma sistemática repressão dos objetos e modos de pensar e existir não europeus/ocidentais até que imperasse uma racionalidade técnico-científica cultivada e estimada como modelo de validação da produção do conhecimento dito rigoroso, neutro, científico, positivo, universal e excelente. O que houve, resumidamente, foi: (i) repressão sistemática de saberes de outras etnias não europeias; (ii) controle social e cultural sobre os modos e os produtos de tais saberes; (iii) mistificação da própria cultura europeia.

Para além do domínio epistêmico e cultural, a colonialidade do poder pode ser compreendida como um poder que incide sobre o trabalho, o sexo, a natureza e a subjetividade. Ochy Curiel resume com clareza a visão de Quijano:

A colonialidade do poder implica relações sociais de exploração/domínio/conflito em torno da disputa pelo controle e domínio do trabalho e seus produtos, da natureza e seus recursos, pelo controle do sexo e seus produtos, da reprodução da espécie, da subjetividade e seus produtos, materiais e intersubjetivos, inclusive o conhecimento e a autoridade, e seus instrumentos de coerção (Curiel, 2020, p. 127).

A exploração e o domínio próprios do poder colonial se efetiva com a fabricação de ficções poderosas como a de “raça” e, como acrescenta María Lugones, de “gênero”. Como diz Lugones, a ideia de raça “reconfigura a humanidade e as relações humanas ficcionalmente, em termos biológicos” (Lugones, 2007, p. 190) a partir de uma hierarquia entre superiores e inferiores. Ou seja, a colonialidade permeia todos os âmbitos da vida ao produzir, como disse Lugones (2020, p. 57), classificações sociais de ordem universal pautadas na ideia de “raça” de modo a permitir que novas identidades geoculturais sejam produzidas, como a “América” e a “Europa”, o “Ocidente” e o “Oriente”, além de novas identidades sociais como o “europeu”, o “índio”, o “negro”. A diferença entre indivíduos e entre grupos sociais, antes de ser sustentada no que ela difere, foi negada, apagada, controlada, distorcida e, sobretudo, lida em termos hierárquicos, produzindo desigualdades: mecanismo inerente ao propósito exploratório do sistema capitalista. Como diz Quijano, as diferenças foram

[...] admitidas, antes de tudo, como desigualdades no sentido hierárquico. E tais desigualdades são percebidas como de natureza: só a cultura europeia é racional, pode conter “sujeitos”. As demais não são racionais. Não podem ser nem almejar “sujeitos”. Em consequência, as outras culturas são diferentes no sentido de serem desiguais de fato inferiores por natureza. Só podem ser “objeto” de conhecimento ou de práticas de dominação (Quijano, 1992, p. 6).

Há um esforço secular dos europeus em justificar epistemologicamente pela natureza inferior desse outro diferente a desigualdade e a possibilidade de dominá-lo. O outro não europeu é diferente no sentido de desigual e inferior por natureza, já que não é racional como o europeu, o que se configura como uma estratégia de dominação colonial:

O paradigma europeu de conhecimento racional não somente foi elaborado no contexto de, mas como parte de uma estrutura de poder que implicava a dominação colonial europeia sobre o restante do mundo. Esse paradigma expressou, em um sentido demonstrável, a colonialidade dessa estrutura de poder (Quijano, 1992, p. 6).

Ora, a Europa se pensa como espelho e as demais culturas acreditam nessa quimera. A grande dificuldade é que nós, latino-americanos, não percebemos que a imagem do espelho eurocêntrico distorce a imagem do que nós somos. Quijano finaliza seu texto *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina* nesta direção: “é tempo de aprendermos a nos libertar do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos” (Quijano, 2005, p. 139). Trata-se, portanto, de recusar o que *fizeram* de nós e o que nós *fazemos* de nós mesmos. Para tanto, segundo o autor, é preciso descolonizar, o que implica a reconstrução do próprio modo de pensar e de existir a partir da crítica ao paradigma europeu da racionalidade/modernidade.

Colonialidade de gênero

Da crítica à concepção de gênero de Quijano e do feminismo branco hegemônico, Lugones propõe a *colonialidade de gênero* como conceito-chave do que ela irá cunhar por feminismo decolonial em seu texto *Rumo a um feminismo decolonial*, de 2010. O feminismo decolonial, segundo Ochy Curiel, tem duas fontes importantes:

De um lado, as críticas feministas feitas pelo Black Feminism, mulheres de cor, chicanas, mulheres pobres, o feminismo autônomo latino-americano, 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 as propostas da chamada Teoria Decolonial, o projeto decolonial desenvolvido por diferentes pensadorxs latino-americanxs e caribenhxs (Curiel, 2020, p. 125).

Como veremos, a principal ferramenta de resistência do feminismo será o que ela comprehende como uma infrapolítica de descolonização do gênero. Antes de avançarmos nas propostas de resistência, cabe compreendermos que sua crítica ao feminismo feito por e para mulheres brancas tem como base o fato de terem ignorado a interseccionalidade de raça / classe / sexualidade / gênero, bem como operado numa chave de pensamento moderno capitalista colonial cisheteropatriarcal. A separação categorial de raça, gênero, classe e sexualidade

produz o que ela denominou de “cegueira epistemológica” (Lugones, 2020, p. 54), pois que oculta a complexidade da violência. Desse modo, a filósofa argentina retoma o conceito de *interseccionalidade*, que marcou os feminismos de cor dos Estados Unidos, bem como o conceito de *colonialidade de poder* de Quijano para formular o que denominou de “sistema moderno-colonial de gênero” (Lugones, 2007, p. 186), i.e., a *colonialidade de gênero*. Trata-se de um sistema que subjuga tanto homens como mulheres de cor em todos os aspectos da vida, bem como dissolve os vínculos de solidariedade entre os subjugados. Como resistência, é preciso rechaçar esses sistema, portanto descolonizar o gênero, bem como praticar outras relações comunais promovendo giros epistemológicos e educacionais.

Lugones se apropria do conceito de colonialidade do poder, mas critica seus limites no que diz respeito à análise do gênero, que se apoia numa leitura reducionista à biologia e desconsidera a interseccionalidade das categorias de gênero e raça. Segundo a filósofa, Quijano formula quatro eixos estruturais da colonialidade do poder que permeia todos os âmbitos da vida: sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade/intersubjetividade, seus recursos e produtos. A crítica incide no fato de ele reduzir a esfera sexo/gênero ao controle do acesso ao sexo, seus recursos e produtos. Segundo a filósofa, ele elabora uma “descrição de gênero que não é questionada, e que é demasiadamente estreita e hiperbiologizada – já que traz como pressupostos o dimorfismo sexual, a heterossexualidade, a distribuição patriarcal do poder e outras ideias desse tipo” (Lugones, 2020, p. 63).

Mais claramente, segundo a mesma,

A lógica dos eixos estruturais mostra o gênero como constituído por e constituindo a colonialidade do poder. Nesse sentido, não há separabilidade gênero/raça no modelo de Quijano. Acho que ele capturou corretamente a lógica disso. Mas o eixo da colonialidade não é suficiente para compreender todos os aspectos de gênero. Os aspectos de gênero que são mostrados dependem de como o gênero é realmente conceituado no modelo. No modelo (padrão) de Quijano, o gênero parece estar contido dentro da organização daquela “área básica da existência” que Quijano chama de “sexo, seus recursos e produtos”. Ou seja, há um relato de gênero dentro da estrutura que não é colocado sob escrutínio e que é muito estreito e excessivamente biologizado, pois pressupõe dimorfismo sexual,

heterossexualidade, distribuição patriarcal de poder e assim por diante (Lugones, 2007, p. 193).

Se, de fato, Quijano entende “o sexo como atributos biológicos que podem ser elaborados como categorias sociais” (Lugones, 2020, p. 63), ou seja, se as diferenças biológicas que sustentam as categorias sociais para controle do sexo e suas funções reprodutivas são assumidas por ele sem questionamento, então seu pressuposto parece ser inquestionavelmente biológico. Ora, os feminismos lésbico, queer e trans já questionaram fortemente o determinismo binário biológico, pois que se trata antes de uma leitura generificada binária e cis dos corpos e dos sexos a partir da aparência física dos órgãos genitais: esses são muito mais diversos e múltiplos, haja vista, por exemplo, os intersexos. Lugones (2020, p. 64) mesmo faz uso da existência do intersexo para colocar a leitura biologista e binarista de Quijano em questão. Como ela diz, “indivíduos intersexo eram reconhecidos em muitas sociedades tribais anteriores à colonização sem serem assimilados à classificação sexual binária” (Lugones, 2020, p. 66); do que se segue que

[...] se o capitalismo global eurocêntrico só reconheceu o dimorfismo sexual entre homens e mulheres brancos/as burgueses/as, não pode ser verdade que a divisão sexual seja baseada na biologia. As correções substanciais e cosméticas sobre o biológico deixam claro que o “gênero” vem antes dos traços “biológicos” e os preenche de significado (*loc. cit.*).

Em poucas palavras, as diferenças entre os gêneros e sexos “são pensadas nos mesmos termos em que a sociedade entende a biologia reprodutiva” (Lugones, 2020, p. 63). Ao que parece, no modo como ele descreve a “colonialidade das relações de gênero”, não há nenhum tipo de crítica ao dimorfismo sexual de cunho biológico. Há uma descrição do controle colonial sobre o sexo em termos de opressão pela prostituição, abusos sexuais e redução à função reprodutiva no reduto familiar. As diferenças entre gênero e sexo “são pensadas nos mesmos termos em que a sociedade entende a biologia reprodutiva”. Curiel resume bem a crítica de Lugones a Quijano que teria desconsiderado a raça para repensar e definir em termos coloniais o gênero:

María Lugones, apesar de acolher a proposta de Quijano sobre colonialidade, diz que a raça não determina sozinha a configuração da colonialidade do poder; ela é acompanhada pelo gênero e, com ele, pela heterossexualidade. Por outro lado, Lugones aponta que Quijano admite uma noção de sexo hiperbiologizado. O gênero do qual ele fala, segundo ela, está ligado a um tipo de relação humana reservada ao homem branco europeu possuidor de direitos e sua companheira mulher que serve à reprodução da espécie (Curiel, 2020, p. 127).

O problema não é simplesmente a redução do gênero ao biologismo, mas o uso dos termos para definir gênero na medida em que são políticos os próprios termos em que se faz política. Seus termos, por sua vez, orbitam a gramática hegemonicá capitalista, eurocêntrica e global sobre o gênero, mesmo que o filósofo peruano comprehenda e denuncie o controle patriarcal e heterossexual sobre o sexo. Ele cai no mesmo problema do feminismo hegemonicá branco que desconsidera as mulheres colonizadas, não brancas, racializadas porque não assume a profundidade da intersecção entre as categorias sociais e tampouco propõe uma resistência por coalizão. Ou seja, como as mulheres brancas não se conceberam em termos interseccionais, na intersecção entre raça e gênero, tampouco viram necessidade de criar coalizões a partir das diferenças, como se todas as mulheres estivessem unidas na mesma chave de opressão: a sujeição de gênero, desconsiderando a raça, elemento fulcral que constitui a própria categoria sexo/gênero. Segundo a filósofa: “a lógica dos ‘eixos estruturais’ nos dá algo a mais, mas também algo a menos que a interseccionalidade. A interseccionalidade revela o que não conseguimos ver quando categorias como gênero e raça são concebidas separadas uma da outra” (Lugones, 2020, p. 60). Pensar de modo interseccional se opõe a uma leitura binária assumida por Quijano, que é ocidentalizada, moderna e colonial. Como propõe a filósofa:

Temos pensado gênero, raça, classe como categorias. Como tais, as temos pensado binariamente: homem/mulher, branco/negro, burguês/proletariado. As análises em categorias têm escondido a relação de intersecção entre elas e assim, invisibilizado a situação violenta da mulher de cor – pensada apenas como uma parte do que passam as mulheres (brancas) e os negros (homens). A separação categorial é a separação de categorias que são inseparáveis (Lugones, 2020, p. 83).

Como ela salienta: “É somente quando percebemos gênero e raça como entrelaçados ou fundidos que realmente vemos mulheres de cor” (Lugones, 2007, p. 193).

Ora, é preciso colocar o binarismo entre parênteses para poder resistir e vislumbrar outra lógica: essa parece ser a função da interseccionalidade. O ponto é que a separação categorial impede que se pense seres e fenômenos sociais que existem na intersecção. Desse modo, o problema é que o quadro apresentado por Quijano “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” (Lugones, 2020, p. 69).

A crítica sobre a separação que Quijano faz entre raça e gênero parece ser pertinente para revelar a limitação de seu pensamento sobre o gênero no que diz respeito às mulheres colonizadas e racializadas, todavia, uma pontuação deve ser feita. Fazendo jus aos seus textos, embora ele não recorra ao conceito de interseccionalidade, ele não apenas não separa como afirma a precedência da raça sobre o gênero. Em seu texto *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina* (2005), Quijano aprofunda a relação entre colonialidade e eurocentrismo e enfatiza a raça como um elemento determinante na instauração e manutenção de tal poder. A colonialidade do poder pode ser entendida como o padrão de poder mundial, isto é, como próprio ao capitalismo colonial moderno eurocentrado que possui as seguintes características: o poder é hegemônico, sua extensão é mundial, seu eixo é a ideia de raça, sua origem e caráter são coloniais e a racionalidade operante é eurocêntrica. O ponto forte desse texto, a meu ver, é a ênfase que o autor dá à ideia de raça como fator determinante da colonialidade, pois ela é constitutiva tanto da dominação colonial, como do controle do trabalho em torno do capital. A raça é uma categoria mental da modernidade a partir da qual as identidades sociais são produzidas e associadas às hierarquias. Do que se segue que, a partir da colonialidade do poder, a raça é um termo criado que fictiona a identidade racial e atravessa a identidade de gênero, ou seja, o gênero poderia passar a ser lido pelo viés da raça, embora, ao que indica Lugones, ele não tenha feito tal leitura. Nas palavras de Quijano:

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista [...]. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero [...] (Quijano, 2005, p. 118).

Disso podemos inferir que raça precede gênero não cronologicamente, mas logicamente ou em termos de categorização social. Sueli Carneiro certamente concordaria com Quijano quando afirma que, nas sociedades latino-americanas, o feminismo negro “tem como principal eixo articulador o racismo e seu impacto sobre as relações de gênero, uma vez que ele determina a própria hierarquia de gênero em nossas sociedades” (Carneiro, 2019, p. 315).

O problema é que, mesmo não separando, ele não faz uso da categoria raça para definir a categoria gênero e esse é o limite de sua teoria superado pelo conceito de *colonialidade de gênero*. O ponto é que, para Lugones, o gênero enquanto uma categoria binária hierárquica ou um sistema institucionalizado dentro de um regime cisheteropatriarcal não existia antes do advento da colonização, ou seja, a ideia moderna de gênero é uma construção capitalista eurocêntrica e colonial que opera como uma ficção identitária a serviço da dominação colonial, assim como raça, portanto, uma ideia criada juntamente com a ideia de raça para subjugar as mulheres a um regime cisheteropatriarcal e desumanizar as mulheres colonizadas de modo a explorar maximamente não apenas o trabalho reprodutivo, como apontou Quijano, mas suas vidas em todos os aspectos: seu tempo, seu sexo, sua sexualidade, seus afetos, seu trabalho em casa e fora de casa.

A ideia moderna de gênero imposta pelo capitalismo eurocêntrico está no cerne da cultura da heterossexualização e é o instrumento mais eficaz para a dominação das mulheres. Nesse ponto, a filósofa mostra que a heterossexualidade compulsória é um fenômeno moderno e colonial:

[...] a heterossexualidade não está apenas biologizada de maneira fictícia, ela também é obrigatoria e permeia toda a colonialidade de gênero – na concepção mais ampla que estamos dando a esse conceito. Nesse sentido, o capitalismo eurocêntrico global é heterossexual (Lugones, 2020, p. 72).

E, no sistema de gênero moderno/colonial, “essa heterossexualidade tem sido coerente e duramente perversa, violenta, degradante, e sempre funcionou como ferramenta de conversão de pessoas ‘não brancas’ em animais e de mulheres brancas em reproduutoras da Raça (branca) e da classe (burguesa)” (Lugones, 2020, p. 72).

Em suma, são dois os motivos apontados pela filósofa para sustentar que gênero é uma ficção moderna. Em primeiro lugar, não existia a ideia moderna de gênero nas sociedades pré-coloniais, como mostrou Oyèrónké Oyewùmí, segundo Lugones, a saber: “Oyewùmí entende o gênero, introduzido pelo Ocidente, como uma ferramenta de dominação que produz duas categorias sociais que se opõem de maneira binária e hierárquica” (2020, p. 67); logo, ler a sociedade iorubá pelo viés do gênero ocidentalizado é fazer uma leitura ocidentalizada e, portanto, colonizadora dessa cultura. As categorias iorubás *obinrin* e *okunrin* não são as mesmas que as categorias homem/mulher binárias, hierárquicas e ocidentais.

Em segundo lugar, o gênero é criado para ser um atributo das mulheres brancas de modo que elas sejam consideradas seres humanos inferiores submetidos ao regime cisheteropatriarcal, e não para ser um atributo das mulheres racializadas, colonizadas, que são, pela privação de gênero, desumanizadas, já que gênero só poderia ser um atributo de um ser humano. É porque certos seres são racializados que eles não são humanos, portanto, não possuem gênero: não são mulheres, nem homens, mas fêmeas ou machos. Em suma, cria-se a ideia de gênero, assim como a de raça, para desumanizar as.os colonizadas.os e assim “legitimar” a escravização e toda sorte de tortura. Em resumo, a colonialidade é

[...] a poderosa redução de seres humanos a animais, a inferiores por natureza, em uma compreensão esquizóide de realidade que dicotomiza humano de natureza, humano de não-humano, impondo assim uma ontologia e uma cosmologia que, em seu poder e constituição, indeferem a seres desumanizados toda humanidade, toda possibilidade de compreensão, toda possibilidade de comunicação humana (Lugones, 2014, p. 946).

Esse tipo de racionalidade capitalista colonial descrita por Quijano se apresenta em discursos dominantes e opera a partir de categorias que naturalizam diferenças numa chave binária e desigual produzindo efeitos práticos materiais opressivos, ou,

como sinalizou Lugones, ela funciona a partir da lógica categorial moderna que “constrói as categorias em termos homogêneos, atomizados, separáveis e constituídos dicotomicamente” (Lugones, 2014, p. 942), ou seja, que produz “a hierarquia dicotômica entre humano e não humano como dicotomia central da modernidade colonial” (Lugones, 2014, p. 936). A categorização não apenas homogeneiza e apaga diferenças, como hierarquiza sempre estabelecendo o grupo dominante como norma (Lugones, 2007, p. 192). O que significa dizer que a classificação em termos de raça e de gênero pressupõe a desumanização dos colonizados, pois, segundo o conceito de *colonialidade de gênero*, como há um processo de redução ativa das pessoas ou desumanização dos colonizados, “a ‘mulher colonizada’ é uma categoria vazia: nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher” (Lugones, 2014, p. 939), visto que ter um gênero é sinal inequívoco de humanidade e a fêmea colonizada não foi considerada um ser humano. Ou seja, “o sistema de gênero é não só hierárquico, mas racialmente diferenciado, e a diferenciação racial nega humanidade e, portanto, gênero às colonizadas” (Lugones, 2014, p. 942). Em outras palavras, “o sistema de gênero colonial dicotômico humano/não humano, que é constituído pela dicotomia hierárquica homem/mulher para os coloniais europeus + os/as colonizados/as não gendrados/as, não humanos/as” (Lugones, 2014, p. 943).

Lugones é radical ao mostrar que, em primeiro lugar, gênero enquanto um sistema opressor é uma criação moderna e colonial e, em segundo lugar, que não haveria colonialidade do poder sem colonialidade de gênero e vice-versa. Há uma construção mútua entre ambos, assim como entre raça e gênero. A colonialidade do poder violentamente inferioriza as mulheres colonizadas e o gênero opera como uma imposição colonial sobre as mulheres das sociedades pré-coloniais. Nesse sentido,

[...] é importante entender o quanto a imposição desse sistema de gênero forma a colonialidade do poder, e o tanto que a colonialidade do poder forma esse sistema de gênero. A relação entre eles segue uma lógica de formação mútua. Até agora, acredito estar claro que 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. 21).

É preciso, portanto, ler o sistema moderno/colonial de gênero (dimorfismo biológico, organização patriarcal e heterossexual das relações sociais) em termos raciais, pois gênero e raça estão imbricados ou tramados e ambos são “ficções poderosas” coloniais (Lugones, 2020, p. 22). Ou seja, se a colonialidade não diz respeito apenas à classificação racial, mas também à classificação sexo/gênero, então o gênero deve ser lido nessa chave racial e colonial.

As ferramentas de luta do feminismo decolonial

Se o gênero é uma ficção colonial, então a luta feminista pressupõe descolonizar o gênero e, para tanto, é preciso criticar os feminismos do século XX, que desconsideraram o elemento da racialidade e reivindicaram suas pautas com base na imagem da mulher branca como sujeito do feminismo, ou seja, “a imagem de uma mulher frágil, fraca, tanto corporal como intelectualmente, reduzida ao espaço privado e sexualmente passiva” (Lugones, 2020, p. 74). Resumidamente, “apagando toda história, inclusive a oral, da relação entre as mulheres brancas e não brancas, o feminismo hegemônico branco igualou mulher branca e mulher” (Lugones, 2020, p. 76). Igualar mulher branca a mulher significa produzir o conceito “mulher” tomado isoladamente ou em si mesmo, portanto, produzir racismo, ou seja,

[...] o termo “mulher”, em si, sem especificação dessa fusão <gênero e raça>, não tem sentido ou tem um sentido racista, já que a lógica categorial historicamente seleciona somente o grupo dominante – as mulheres burguesas brancas heterossexuais – e, portanto, esconde a brutalização, o abuso, a desumanização que a colonialidade de gênero implica (Lugones, 2020, p. 61).

Como explica Curiel, o problema do feminismo hegemônico é considerar apenas o gênero sem que ele esteja interseccionado com raça e a partir de uma visão binária e heterocêntrica, ou seja, “*o sistema de gênero moderno/colonial*, segundo Lugones, afeta as interpretações, teorizações, investigações, metodologias e muitas das práticas políticas do feminismo, reproduzindo assim o racismo e a colonização” (Curiel, 2020, p. 130).

Ora, se, no interior da ordem da heterossexualidade compulsória, as mulheres brancas eram identificadas com a natureza, as crianças e os animais pequenos, as não brancas não eram sequer consideradas mulheres, mas sim fêmeas tais quais os animais

e sem características da feminilidade. Essa animalização brutal das mulheres colonizadas em relação à fragilidade das mulheres brancas, colocam as primeiras numa condição de ser capaz de aguentar toda ordem de violência no trabalho e de agressão sexual. Mesmo que, posteriormente, as fêmeas passaram a ser consideradas mulheres, elas não ganharam o mesmo status e privilégio das mulheres brancas. Isso significa, mais uma vez, que raça precede gênero no sistema de opressões.

Em suma, o problema do feminismo hegemônico é apagar a diferença colonial e, com isso, destruir a possibilidade de outros sentidos, outras existências e de resistência à colonialidade. Se há violência em relação às mulheres brancas burguesas por serem submetidas ao regime cisheteropatriarcal, as racializadas sofreram tal violência acrescidas da desumanização/animalização e exploração extrema do trabalho. Desse modo, ler o sistema de gênero em termos raciais revela que não apenas o sexo era explorado, como pressupõe Quijano, mas também o trabalho e todos os demais aspectos da vida, além de serem explorações distintas quando analisadas em termos interseccionais. Há divisão interseccional (raça/sexo) do trabalho e não apenas sexual ou racial.

Como o feminismo hegemônico e mesmo Quijano fizeram suas análises prescindindo da interseccionalidade, suas propostas de luta não poderiam ser suficientemente justas e eficientes: é preciso pensar em termos de coalizão entre diferentes, preservando a diferença e se unindo para descolonizar nosso modo de ser e viver. Para a filósofa, resistir significa descolonizar o gênero, o que pressupõe criar uma subjetividade ativa no sentido de agenciamento em oposição à sujeitificação enquanto sujeito assujeitado às marcas de identidade e aos mecanismos normativos coercitivos. A aposta é numa infrapolítica que “marca a volta para dentro, em uma política de resistência, rumo à libertação” (Lugones, 2014, p. 940), ou seja, é preciso resistir à colonialidade de gênero na tensão da diferença colonial e “na tensão da ferida colonial” (Lugones, 2014, p. 945), na medida em que o/a colonizado/a habita um *locus* fraturado, um lugar de tensão entre ação de resistência e subjugação, entre ser ativo e ser assujeitado, entre uma lógica binária e uma lógica interseccional ou múltipla, entre uma consciência dupla e uma consciência múltipla. Esse *locus* é habitado de múltiplas maneiras e, por isso mesmo, fraturado. Resistir é habitar essa fratura, essa ferida, se posicionar contra essa lógica categorial dicotômica e recusar a

própria invasão colonial de si que opera controlando e negando os modos diversos de existência, afinal, “a modernidade tenta controlar, ao negar a existência, o desafio da existência de outros mundos com diferentes pressuposições ontológicas” (Lugones, 2014, p. 943).

Se a negação da diferença é o principal mecanismo do poder colonial, como já foi pontuado por Quijano e Dussel, a resistência se faz justamente na diferença colonial. Do ponto de vista metodológico, é preciso recusar uma leitura colonial de outras cosmologias, que faz uso da colonialidade da linguagem por meio da tradução colonial de outros mundos, aplicando uma trama conceitual ocidental binária de gênero, heterossexual, racializada e hierarquizada entre humano e não humano, ou seja, espera-se que se sustente um novo hábito epistemológico de não fazer uma tradução colonial da diferença. Espera-se, também, que se assuma o tensionamento entre a identidade e a alteridade, e que se possa ser, como disse a feminista chicana Glória Anzaldúa (2019), tolerante com as ambiguidades e as contradições desse *locus* fraturado cujos enunciados são eles próprios fraturados e produtores de uma fratura no *logos* mesmo, de modo que a partir da contradição surjam novos sentidos, bem como deslocamentos no *status quo* ao qual se acomoda o pensamento hegemônico. Preservar a diferença colonial significa criar condições para um diálogo que faz circular o *logos* fraturado por meio de perspectivas subalternas em contraponto à perspectiva hegemônica. Nesse sentido, “a tarefa da feminista descolonial inicia-se com ela vendo a diferença colonial e enfaticamente resistindo ao seu próprio hábito epistemológico de apagá-la” (Lugones, 2014, p. 948). O giro epistemológico decolonial não estaria dissociado de uma prática de si de mudança de hábito na produção de conhecimento.

Do ponto de vista da subjetividade, da intimidade, das relações a si e com os outros, a descolonização é uma práxis que critica a “opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada visando uma transformação vivida do social” (Lugones, 2014, p. 940), ou seja, uma resistência por dentro e não por fora, comunitária e não individualista, relacional e não dicotômica, que se abre para a multiplicidade e a coalizão na tentativa de preservar e sustentar as diferenças. Nesse momento, Lugones se une à voz de Anzaldúa e claramente diz: “estou propondo um pensamento de fronteira feminista, onde o limite da fronteira é um solo, um espaço, uma fronteira, para usar o termo de Gloria Anzaldúa, não apenas uma fenda, não uma

repetição infinita de hierarquias dicotômicas entre espectros do humano desalmados” (Lugones, 2014, p. 947). Trata-se de resistir desde dentro, de uma noção subalterna de si que se sustenta na diferença colonial e permite multiplicidades nunca reduzidas a dicotomias, do estar sendo em relação, e não do ser em estado hierárquico dicotônico de dominação, do pensamento fronteiriço e fraturado que vigora nas coalizões e desmonta o imenso monolito do pensamento hegemônico colonial cisheteropatriarcal e capitalista. Enfim, uma nova geopolítica feminista epistemológica e amorosa capaz de afirmar “a vida ao invés do lucro, o comunalismo ao invés do individualismo, o ‘estar’ ao invés do empreender, seres em relação ao invés de seres em constantes divisões dicotômicas, em fragmentos ordenados hierárquica e violentamente. Estes modos de ser, valorar e acreditar têm persistido na oposição à colonialidade” (Lugones, 2014, p. 949).

Lugones, como podemos notar, foi radical ao atrelar o gênero enquanto uma ficção moderna colonial ao marcador da raça, ou seja, do mesmo modo que o gênero não se constitui e não pode ser pensado, na modernidade, sem o poder colonial, o próprio poder colonial, por sua vez, não existiria sem a subjugação diferenciada em termos raciais daqueles que foram privados de gênero, pois privados de humanidade - as colonizadas e os colonizados eram considerada/o/s fêmeas ou machos - em relação àqueles que possuem gênero, mesmo que diferenciados em graus de humanidade - os homens como superiores às mulheres europeias brancas colonizadoras. Sem evidenciar essa distinção e pensar a resistência por coalizão, a categoria de gênero se torna esvaziada, abstrata e universal, e a luta feminista acaba por reproduzir opressões ao invés da sonhada emancipação de “todas” as mulheres.

Referências bibliográficas

- CARNEIRO, S. Enegrer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: HOLLANDA, H. B. de (org.), *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 313-322.
- CURIEL, O. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, H. B. de (org.), *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 121-138.

DUSSEL, E., Europa, modernidade e Eurocentrismo. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LUGONES, M., Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos feministas*, Florianóspolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014.

_____. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, H. B. de (org.), *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 52-83.

_____. Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. *Hypatia*, Volume 22, Number 1, Winter 2007, pp. 186-209.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad-racionalidad. In: BONILLO, Heraclio (comp.). *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992, pp. 437-449. Tradução de wanderson flor do nascimento.

_____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.