

Pós-colonialismo e feminismo decolonial: caminhos para uma compreensão anti-essencialista do mundo

Gabriel de Sena Jardim¹

Cláudio de São Thiago Cavas²

Resumo: O imperialismo e as práticas coloniais monopolizaram todo um sistema de representações, configurando estruturas ideológicas pautadas por uma suposta essência ou natureza, especialmente atribuída às mulheres e à população negra, justificando a opressão e a dominação de gênero e raça. O presente artigo analisa alguns caminhos teóricos para uma compreensão anti-essencialista do mundo: no quadro dos estudos pós-coloniais, a revisão de alguns conceitos propõe uma leitura crítica sobre a continuidade das relações coloniais de dominação e opressão evidenciando a dupla colonização das mulheres. O feminismo decolonial indica um outro caminho possível propondo analisar a opressão de gênero e raça a partir de uma epistemologia de fronteira. Os resultados indicam uma compreensão histórico-sociológica sobre a colonialidade e suas repercussões na contemporaneidade.

Palavras-chave: Pós-colonialismo; Feminismo Decolonial; Epistemologia de Fronteira.

¹ Professor Adjunto do Instituto de Geografia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IGEOP/ UERJ). Doutor em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social – Programa EICOS – Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, com estágio realizado na *Université Charles-de-Gaulle – Lille III* (Doutorado Sanduíche com bolsa de estudos do Programa de Cooperação Internacional CAPES/COFECUB). Atualmente membro do Grupo de Pesquisas ‘Laboratório de Imagens: Gênero, Corpo, Espaço, Participação e Desenvolvimento, Migração e Mobilidades Culturais’. E-mail: gabrielsenajardim@gmail.com

²

Abstract: The imperialism and the colonial practices monopolized a whole representation system, setting ideological structures guided by a supposed essence or nature, especially attributed to women and the black population, justifying the oppression and the domination of gender and race. This article examines some theoretical pathways for an anti-essentialist understanding of the world: in the context of post-colonial studies, the review of some concepts proposes a critical reading about the continuity of colonial relations of domination and oppression, showing the double colonization of women; the decolonial feminism indicates an alternative pathway, proposing to analyze the oppression of gender and race from a border thinking perspective. The results indicate a historical-sociological understanding of the colonialism and its impact on the contemporary society.

Keywords: Postcolonialism; Decolonial Feminism; Border Thinking.

Introdução

Os efeitos do colonialismo iniciado no século XV – protagonista da expansão imperial da Era dos Descobrimentos (ou das Grandes Navegações) – ainda não estão suspensos. Os movimentos por libertação trouxeram, em um plano político, a ‘independência’ das antigas colônias que, todavia, não conseguiram transpor o colonialismo enquanto relação social. As lutas por emancipação política tiveram, paradoxalmente, continuidades com a lógica imperialista, perpetuando a dominação e a opressão através de ideais nacionalistas baseados nos discursos da norma, da ordem e do progresso, configurando um enorme mosaico de desigualdades sociais ainda presentes em nosso cotidiano contemporâneo. A colonialidade de tais relações pode ser compreendida a partir das diversas situações de dominação e opressão definidas pelo estabelecimento de fronteiras dicotômicas e hierárquicas – de gênero, orientação sexual, raça/etnia, classe social e localização geográfica, por exemplo.

Essas desigualdades advindas do período colonial perduram até os dias de hoje, como apontam os indicadores socioeconômicos dos órgãos oficiais de pesquisa. As Estatísticas de Gênero, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), apresentam dados relevantes para um entendimento sobre as desigualdades no Brasil. O indicador de rendimento revela que 33,7% das mulheres e 25,7% dos homens recebiam até 1 salário mínimo em 2010. As mulheres apresentam ainda um rendimento médio equivalente a 67,7% dos homens. Os dados são ainda mais expressivos quando analisados sobre a dimensão da raça. As mulheres negras apresentam um rendimento médio correspondente a 35% do rendimento médio dos homens brancos e o equivalente a 52% do rendimento médio das mulheres brancas. Já as mulheres brancas possuíam 67% do rendimento médio dos homens brancos (IBGE, 2010).

Este artigo propõe revisitar alguns dos conceitos estabelecidos em torno da discussão pós-colonial e suas interfaces com os Estudos Culturais e Feministas trazendo uma leitura crítica sobre a continuidade das relações coloniais de dominação e opressão na contemporaneidade. Igualmente serão apresentadas algumas reflexões pontuadas por intelectuais latino-americanos que propõem repensar os efeitos do colonialismo a partir do chamado ‘Sul’ do globo, ideia também compartilhada pelo feminismo decolonial.

Pós-Colonialismo e Feminismo Pós-Colonial: a dupla colonização das mulheres

O período pós-colonial certamente faz referência ao momento histórico posterior ao processo de ‘descolonização’. Todavia, o ‘pós’ dos estudos pós-coloniais (ou pós-colonialismo) não significa cisão ou encerramento absoluto, ruptura linear e cronológica, com o período colonial; ao contrário, o prefixo busca dar sentido à continuidade das relações coloniais de dominação na contemporaneidade (HALL, 2009). O pós-colonialismo se ocupa, tanto em nível teórico como prático, dos problemas das populações desfavorecidas, da atualidade, dos povos marcados pelas experiências de migração forçada, pela dominação, exploração e opressão em sua variedade de formas. Os estudos pós-coloniais configuram um campo epistemológico de abordagens críticas sobre os efeitos da colonização nas culturas e sociedades atuais, um conjunto de contribuições teóricas desenvolvidas especialmente a partir de estudos literários e culturais (SAID, 2007, 2011; HALL, 2009; GILROY, 2001; BHABHA, 1998). Inspirados pelo pós-estruturalismo, desconstrutivismo e pós-modernismo, os teóricos pós-coloniais propõem a dissolução de dicotomias e hierarquizações que enrijecem identidades culturais, evidenciando processos de essencialização e dominação que se constituíram historicamente, desde o período colonial, e mantiveram-se após as lutas por independência (COSTA, 2006). Essa corrente teórica afasta-se do eurocentrismo, dialogando com os estudos culturais e estudos feministas.

Diversas escolas de pensamento vieram a contribuir para o paradigma pós-colonial como os estudos culturais que enfocam a cultura não como a alta cultura das elites sociais, mas como define Ella Shohat, “cultura é tudo que a gente pensa e faz” (MALUF, COSTA, 2001, p. 2). No campo dos estudos culturais, *O Orientalismo* de Edward Said (2007) é considerado uma importante referência para entendermos as dinâmicas envolvidas pelo pós-colonialismo. A obra examina os modos pelos quais o discurso colonial³ operou como instrumento de poder, oferecendo importantes questionamentos sobre o fim

³ A análise do discurso colonial, baseada no pensamento de Michel Foucault, compreende um sistema complexo de signos e práticas que organizam a existência e a reprodução social dentro de relações coloniais de produção. O discurso constitui-se realidade em um sistema de afirmações estabelecidas por grupos sociais dominantes – colonizadores – dentro do qual o mundo pode ser conhecido, determinando a verdade pela imposição de conhecimentos científicos, disciplinas, valores e crenças, sob grupos dominados – colonizados. O discurso colonial passou a ser compreendido dentro de um campo de estudos, de análises críticas, sobre ideias relacionadas à centralidade europeia em relação à marginalidade das colônias, fixando o colonizador e a metrópole como ideais de civilização e desenvolvimento a serem alcançados (ASH-CROFT, B.; GRIFFITHS, G.; TIFFIN, H., 2007).

do imperialismo no contexto contemporâneo. A partir da interpretação filológica de textos literários e relatos de viajantes o autor investiga, com uma abordagem crítica e humanista, como o Ocidente re-criou o Oriente, ou melhor, como o Oriente tornou-se uma invenção a partir da experiência ocidental/européia das distorções sobre a cultura do Outro colonizado.

Fundado em um suposto sistema de conhecimento sobre o Oriente, o orientalismo concretizou-se como disciplina acadêmica que define, narra e orienta o que constitui o Oriente, assumindo *status* de instituição autorizada a discuti-lo e analisá-lo; seja através de descrições sobre a vida e a cultura dos povos orientais; seja ensinando, colonizando ou educando. O *Orientalismo* analisa um conjunto de generalizações históricas que devem ser consideradas sob a dimensão cultural do imperialismo e das práticas coloniais por ele estabelecidas, por meio do qual espaços – territórios e corpos – são mapeados e submetidos ao domínio imperial.

Enquanto ideologia de controle territorial, o imperialismo se justifica na presumida superioridade do homem branco ocidental; no prazer pelo uso do poder, utilizando a força sempre que necessário; no governo baseado na submissão do *outro* e na ‘redentora’ missão civilizadora, termo frequentemente empregado para significar a implementação de uma série de ideologias, políticas e culturais, discriminatórias e preconceituosas, como estratégia de marginalização das colônias e essencialização dos povos colonizados.

O colonialismo, legitimado pela ideologia imperialista, pode ser compreendido como o estabelecimento de colônias em territórios longínquos. A própria lógica colonial estabelece relações de força e poder através de mecanismos binários e dicotômicos de dominação: enquanto uns dominam (Ocidente), outros devem ser dominados (Oriente). Esta lógica não permite que o Oriente seja auto representado, suas possibilidades de representação são realizadas pelo Ocidente onde os subordinados são sempre considerados grupos homogêneos. Esta mesma lógica, como veremos, também se aplica na dicotomia existente entre os eixos Norte e Sul.

O imperialismo e as práticas coloniais, incluindo a ideologia do patriarcado, monopolizaram todo um sistema de representações. O poder de representar é um importante instrumento ideológico que possibilita descrever e controlar o modo como os Outros são percebidos, seja no colonialismo, nas relações assimétricas entre colonizador/colonizado, ou no patriarcalismo, nas relações de gênero. A questão levantada por Gayatri Spivak (2010), *Pode o subalterno falar?*, suscitou o debate, afinal: “Quem pode falar e por quem?”, “Quem escuta?”, “Como nos representamos e como representamos os ‘Ou-

tros’?”. A análise sobre a representação considera o <falar por> e o <re-presentar> como atos de fala em que se pressupõe um falante e um ouvinte, um espaço dialógico interativo. Trata-se de um posicionamento discursivo que nunca é concedido ao sujeito subalterno, sendo privado de qualquer forma de agenciamento, a autora conclui que o subalterno não pode falar.

O controle dos significados da representação – o poder do discurso colonial – aliado aos significados da produção – a força política, econômica e militar – garantiram a hegemonia europeia. A ideologia da raça e a gestão de uma sociedade fundamentada pelo patriarcalismo foi crucial na construção e naturalização de relações desiguais de força e poder. A classificação do que era considerado humano e civilizado excluía os povos indígenas e negros, considerados selvagens, primitivos e hiperssexualizados. A diferenciação, ou produção da diferença, na intersecção de gênero e raça, estabelecida entre homens e mulheres, brancos e negros, e/ou indígenas, legitimava a dominação, a escravidão e a opressão na inferioridade atribuída aos Outros, reforçando ideais racistas e misóginos. A própria configuração do mundo colonial estava baseada na diferença e na sujeição da diferença, não apenas em relação à história e à civilização, mas em seu caráter ‘naturalmente pré-determinado inferior’ – quase sempre assegurado pelo discurso científico – tornando conveniente explorá-lo como recurso para a produção e a extração de riquezas. Teorias tais como a ‘evolução das espécies’ e ideias de que no mundo sobrevive o mais adaptado – a ‘seleção natural’, tal como foram aplicadas pelo Darwinismo Social, fazem parte das doutrinas científicas imperialistas que contribuíram e ainda muito contribuem para o pensamento baseado na diferenciação biológica, no essencialismo e na hierarquização de gênero e raça. Assim, a dominação colonial e a opressão de gênero e raça encontram-se entrelaçadas onde a condição de domínio colonial determina em termos não apenas simbólicos, mas também materiais, a posição de subalternidade desses grupos minoritários.

Mesmo após a independência política das antigas colônias, o ideal de nação, baseado em um único grupo étnico falando o mesmo idioma e compartilhando os mesmos costumes, contrastava radicalmente com a configuração de uma sociedade pluriétnica e heterogênea, apagando diferenças e ocultando desigualdades, especialmente as de gênero e raça, reiterando a mesma lógica essencializante. “Nossas sociedades são compostas não de um, mas de muitos povos. Suas origens não são únicas, mas diversas” (HALL, 2009, p. 30). Nos estudos pós-coloniais, diversos autores têm alertado sobre os riscos do essencialismo associado à ideia de cultura ou identidade nacional, questionando a configuração homogênea e horizontal produzida pela representação de uma “comunidade imaginada”,

termo empregado por Benedict Anderson (1996). A crítica tem se concentrado em mostrar que a nação é fraturada em seu interior, articulada pelas contra-narrativas dos povos que a constituem, marcada pela tensão provocada pelas diferenças culturais que rasuram suas fronteiras totalizadoras (BHABHA, 1998).

O nacionalismo, enquanto ideologia, reiterou os mesmos ideais de desenvolver, modernizar, instruir e civilizar, dando continuidade ao propalado discurso colonial, internalizando essencialismos e hierarquizações baseadas na discriminação de gênero e raça, dentre outras, reconfigurando ‘novos’ regimes segregacionistas. O denominado nacionalismo cultural, herança iluminista baseada na secularização do Estado e no progresso, tendo como centralidade a razão, trouxe graves problemas para a liberdade, cidadania e autonomia social e política nas sociedades pós-coloniais (GILROY, 2001). Assim, reivindicações por reformas sociais na educação, saúde e reorganização da estrutura fundiária, estão ainda na pauta dos movimentos que buscam novas formas de democracia participativa, baseadas em ideais anti-essencialistas e anti-hierárquicos, especialmente no que concerne às assimetrias sociais.

No Brasil, as fronteiras culturais estabelecidas durante a colonização também tiveram continuidades bastante expressivas no período pós-colonial. Os direitos de minorias étnicas e mulheres, por exemplo, fazem ainda parte da luta, em especial no que diz respeito às suas liberdades democráticas. A especificidade do colonialismo no Brasil não se deve apenas ao fato de termos sido sede oficial do Império Português (1815-1822), distribuindo títulos de nobreza e acomodando novas oligarquias; o sociólogo Boaventura de Sousa Santos (2010) indica ainda a configuração de regimes inter-identitários, entre as representações imaginárias de Próspero e Caliban, personagens da peça de Shakespeare *A tempestade*, como metáforas para as figuras e figurações de colonizadores e colonizados. A ambivalência e hibridação colonizador/colonizado, Próspero/Caliban, é uma experiência do colonialismo português: a identidade do colonizador português contém a identidade do outro colonizado por ele enquanto colonizador colonizado por outrem (a Inglaterra). A redundante subcolonização/hipercolonização resultou em uma colonização com foco muito mais colonialista do que capitalista⁴, internalizando nas sociabilidades a dinâmica inter-identitária Próspero/Caliban, colonizador/colono, observada pelo que Roberto

⁴ Boaventura de Sousa Santos (2010) diferencia o modelo colonialista de colonização, a exemplo dos impérios espanhol e português, baseado na pilhagem (transporte de tesouros das colônias para a Europa) e pouco interessado no desenvolvimento, organização ou sistematização da própria colônia; do modelo capitalista de colonização, a exemplo da Inglaterra e, em menor grau da França, que buscavam expandir seus impérios construindo empreendimentos rentáveis, contínuos e duradouros.

DaMatta (1997) descreve como o “jeitinho brasileiro” ou pelo “você sabe com quem está falando?”, proclamando a diferença como ato discursivo de poder sobre o *outro*.

Acredita-se que é nesse sentido que o ‘pós’ do pós-colonialismo significa atravessamento, impregnação ou proliferação de histórias e temporalidades. As relações verticais de poder, estabelecidas entre colonizadores e colonizados, foram descentradas ou deslocadas pela transversalidade das hierarquias de gênero, raça e posição social no interior das sociedades coloniais; um espaço intermédio de sobreposições identitárias e reconfigurações sucessivas de posicionamentos, interpretações e reinscrições (BHABHA, 1988; HALL, 2009).

Nos estudos pós-coloniais, deslizamento e ambivalência propõem negociar maior flexibilidade às identidades culturais, sugerindo um novo lugar de enunciação contrário à noções essencialistas e totalizantes, um esforço no sentido de transpor as fronteiras herdadas pelo colonialismo⁵. O hibridismo cultural se tornou o paradigma para a compreensão da identidade como rizomática, fractal; rejeitando noções baseadas na homogeneidade de culturas idealizadas como autênticas ou originais. A ideia consiste em desconstruir a possibilidade de um lugar único de enunciação, revelando o caráter plural e híbrido de toda construção cultural. Assim, o *inter*, a tradução, a negociação ou o *entre-lugar*, são termos que caracterizam o significado de uma cultura em movimento.

A crítica pós-colonial concentra a presença de projetos, políticas e imaginários denotando rupturas e continuidades, com ênfase em novas modalidades e práticas colonialistas. A imposição, o controle e a supremacia imperial estão entrelaçados aos contextos espaço-temporais em um *continuum* político, sócio-cultural e econômico, transmitindo geração após geração, um passado que persiste na contemporaneidade de modo dissincronico; o que então era conhecido como o Novo Mundo passou a ser denominado Terceiro Mundo, termo que reforça hierarquias não apenas econômicas e políticas, mas também sociais, culturais e ideológicas.

⁵ Homi Bhabha (1998) indica a configuração de um Terceiro Espaço de enunciação em que os sistemas culturais são construídos, um espaço contraditório, ambivalente e híbrido, o que torna insustentável às compreensões baseadas em hierarquias de origem ou ideais de ‘pureza’ cultural. No Terceiro Espaço, as condições discursivas da enunciação permitem a fluidez dos significados e símbolos culturais, podendo ser traduzidos e interpretados de outra maneira que não na lógica binária da representação cultural Próspero/Caliban, colonizador/colonizado, etc.

Estudos pós-coloniais: diálogos com estudos feministas

A crítica feminista pós-colonial tem insistido que o colonizado não deve ser considerado em uma categoria única, chamando a atenção para o fato de que as mulheres têm sido marginalizadas no interior da sociedade colonial/patriarcal. Deste modo, a opressão colonial opera de modo consideravelmente diferente para mulheres e homens; as mulheres são duplamente colonizadas, submetidas ao poder da dominação colonial do império e a específica dominação masculina do patriarcado (SPIVAK, 2010; MOHANTY in MEZZADRA, 2008).

Nas colônias, os corpos femininos foram frequentemente o lugar de um poder discursivo diferente; as mulheres eram percebidas não apenas sexualmente, mas como sujeitos reprodutivos, como “ventres do império” (WHITLOCK, 1992). As mulheres negras e indígenas não eram sequer consideradas humanas, mas bestas ou selvagens, suas sexualidades eram objeto de curiosidade e estudo pelo discurso científico naturalista. Nas metrópoles, o exotismo do corpo feminino negro foi também objeto de exibição em espetáculos, seminários de anatomia e medicina, com estudos comparativos em etologia que buscavam comprovar a sua inferioridade, ou hiperssexualidade, em relação à mulher branca ocidental. Os signos da alteridade racial tornaram-se importantes na construção de uma sexualidade feminina transgressiva⁶.

Nas sociedades pós-coloniais o autoritarismo manteve-se como lógica de dominação, perpetuando a opressão sob as mulheres. A tese de Maria Inácia D’Ávila Neto (1994) adquire especial relevância para entendermos as desigualdades de gênero e raça no Brasil em uma leitura psicossociológica pós-colonial; sua pesquisa indica que as raízes do patriarcado colonial estão ainda presentes nas relações de gênero, onde o corpo das mulheres seria o ponto de convergência das estratégias de poder, indicando a mulher não como categoria única, mas com diferenças geracionais, étnicas e de capital cultural, por exemplo.

⁶ O longa metragem *Vénus Noire*, dirigido por Abdellatif Kechiche (2010), é um notório exemplo sobre a objetificação do corpo feminino negro como entretenimento e investigação na metrópole. O filme, baseado na vida de Saartjie Baartman (1789-1815), conta a trajetória de ‘Sarah’, como ficou conhecida desde a sua atuação como *performer* nos conhecidos *freak shows*, onde se apresentava como aberração da natureza e chocava plateias, principalmente na Inglaterra; ou como atração nas *soirées libertines*, até a investigação do seu corpo como objeto de curiosidade científica por médicos e naturalistas franceses. Quando se tornou presidente da África do Sul, Nelson Mandela (1918-2013) formalizou pedido de repatriamento dos restos mortais de Saartjie Baartman à França. Após inúmeros debates e trâmites legais, a solicitação foi atendida apenas em 2002.

É preciso não esquecer, evidentemente, que em nosso Brasil colonial havia um complexo de relações de autoridade e dominação, envolvendo o mundo senhorial (o *domus* e a senzala), em torno dos núcleos familiares agrários e depois urbanos, a população livre – mestiça ou branca – mas pobre, e o macrocosmo social, representado pelas instituições religiosas, administrativas, jurídicas, que faziam o regime da vida colonial. [...] somos forçados a reconhecer que no estudo dos papéis e relações interpessoais da família patriarcal brasileira vamos encontrar as raízes de inúmeros preconceitos, tanto em relação à mulher, como preconceitos que poderíamos chamar étnicos (D'ÁVILA NETO, 1994, p. 46).

As lutas contra o 'novo' discurso colonial, os movimentos ecológicos e as contraculturas da modernidade incluem também os projetos políticos feministas pela liberação das mulheres. As lutas feministas são ainda, em grande parte, no sentido de combater os 'neocolonialismos' continuados desde o período pós-independência. A libertação se tornou um vagaroso processo, atravessado por lutas internas, que ainda hoje combinam reivindicações por reconhecimento social entrelaçadas a demandas por igualdade redistributiva; sobretudo devido à condição de subordinação cultural e exploração econômica dos grupos ditos desfavorecidos, enfatizando as várias formas de oposição ao colonialismo nas esferas políticas, econômicas, sociais e culturais.

As demandas por redistribuição estão quase sempre associadas à divisão do trabalho produtivo (assalariado), dominado por homens; e doméstico (não-assalariado), designado às mulheres, onde estas precisam negar a especificidade de gênero para garantir igualdade redistributiva. As demandas por reconhecimento em gênero estão associadas ao androcentrismo e ao sexismo cultural que insistem em privilegiar o universo masculino e depreciar quase tudo o que é considerado feminino, neste caso a luta das mulheres consiste em valorizar as características de sua coletividade (FRASER, 2001).

Na perspectiva de Boaventura de Sousa Santos, a redistribuição é imprescindível ao reconhecimento e ambos se encontram em relação recíproca. Dentre as propostas sugeridas pelo autor, destaca-se o desenvolvimento de um projeto político potencialmente emancipatório, contrário à globalização hegemônica e à expansão do fascismo social; *Nuestra América* representaria uma nova cultura política transnacional, a reinvenção de um paradigma subalterno baseado no princípio da igualdade redistributiva e do reconhecimento da diferença simultaneamente, pensamento traduzido em sua célebre citação: "Temos o direito a ser iguais sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza" (SANTOS, 2010, p. 199).

Na ‘nova’ ordem mundial a divisão internacional e sexual do trabalho resulta na precarização do trabalho das mulheres; tanto pela implementação de corporações multinacionais nos chamados países do Sul – na exploração da mão de obra feminina, estigmatizada pela agilidade das ‘pequenas’ mãos e da força laboral dócil e barata – a exemplo das *maquilladoras*, empresas de montagem estabelecidas em países da América Central desde os anos 1960 (sobretudo em Tijuana, fronteira do México com os Estados Unidos, vale destacar o vídeo-documentário *Maquilapolis – city of factories*) (FUNARI; DE LA TORRE, 2006); quanto pelas migrações femininas em direção aos chamados países do Norte, ao ocuparem postos de trabalho em tempo parcial, de baixa qualificação profissional e prestígio social – empregadas domésticas, faxineiras e babás, por exemplo (BENHABIB, 2012; HIRATA, 2009; D’ÁVILA NETO; NAZARETH, 2005). As relações de gênero no universo doméstico-familiar, neste contexto, eufemismo para a não divisão sexual do trabalho doméstico, indicam ainda a intensificação e a vulnerabilidade crescentes no trabalho das mulheres na globalização.

Giro e feminismo decolonial: pensando a partir das margens

As teorias e epistemologias do Sul passaram a denominar um conjunto de elaborações críticas que buscam descobrir e valorizar perspectivas diversas para a decolonização das ciências sociais (SANTOS, 2006). A contribuição do grupo de estudos latino-americano sobre a relação Modernidade/Colonialidade e o feminismo decolonial integram este movimento mundial; trata-se de uma abordagem teórica que nos oferece uma análise crítica do legado colonial em perspectiva relacional, com o compromisso político e filosófico de pensar a partir do Sul, propondo perspectivas para um futuro democrático e libertador.

A história da modernidade inclui a história da dominação e expansão imperial. Os reflexos da dominação e exploração impostos pela violência colonial tornaram-se uma realidade concreta do cotidiano contemporâneo em diversas sociedades, constituindo-se parte da história dos povos oprimidos de quase todo o mundo, incluindo a América Latina, e nela, o Brasil. A partir dessa nossa história compartilhada, construiu-se a perspectiva de inferioridade dos não-europeus, baseada na divisão e exploração sexual e racial do trabalho, naturalizando relações coloniais de dominação e exploração no âmbito do capitalismo mundial.

O Programa de Investigação Modernidade/Colonialidade, conforme denominado por Arturo Escobar (2005), oferece importante contribuição para a compreensão das

lógicas que se impuseram através dos jogos de dominação e colonização na América Latina. O programa, constituído no final da década de 1990, reúne estudiosos latino-americanos e interessados pela América Latina dedicados a um novo entendimento sobre a modernidade. Trata-se de um projeto político e crítico de reavaliação sobre os enfoques dominantes da modernidade, investigando o processo histórico de conquista, dominação colonial e exploração econômica da América Latina, rejeitando noções de modernidade estabelecidas pelo centro europeu que marginalizam o conhecimento e as culturas de grupos considerados periféricos.

A perspectiva do pensamento latino-americano reúne vasto acervo compreendendo debates sobre a relação modernidade/colonialidade a partir da teoria da dependência, a teologia da libertação, a pedagogia dos oprimidos, além de ensaios filosóficos e sociológicos sobre uma possível ciência livre e autônoma, indicando uma necessária decolonização da epistemologia e dos cânones ocidentais (MIGNOLO, 2000; GROSFOGUEL, 2008). O eixo que orienta o grupo pode ser definido por “uma reflexão continuada sobre a realidade cultural e política latino-americana, incluindo o conhecimento subalternizado dos grupos explorados e oprimidos” (ESCOBAR, 2003, p. 53).

A opção ou o giro decolonial, termo cunhado por Maldonado-Torres durante o encontro do grupo Modernidade/Colonialidade – *Mapping Decolonial Turn* – realizado em Berkeley, consiste em um movimento de resistência, teórico, prático, político e epistemológico, em relação à lógica modernidade/colonialidade (CASTRO-GÓMEZ; GROSFOGUEL, 2007). O giro decolonial é a marca epistêmica, teórica e política deste grupo de estudos que busca compreender a permanência da colonialidade global em diferentes níveis, na vida pessoal e política, nas relações de gênero, raça, sexualidade e localização geográfica, traçando estratégias de pensamento – não dicotômicas e não hierárquicas – que permitam desfazer, ou superar, a colonialidade das relações estabelecidas. O projeto decolonial deve complementar a descolonização levada a cabo nos séculos XIX e XX, isso significa que a independência jurídico-política das antigas colônias não extinguiu as relações de colonialidade instauradas na vida econômica e cultural.

O conceito de ‘decolonialidade’ [...] resulta útil para transcender a suposição de certos discursos acadêmicos e políticos, segundo o qual, com o fim das administrações coloniais e a formação dos Estados-nação na periferia, vivemos agora em um mundo descolonizado e pós-colonial. Nós partimos, ao contrário, do pressuposto de que a divisão internacional do trabalho entre centros e periferias, assim como a hierarquização étnico-racial das populações, formada durante vários séculos de expansão colonial europeia, não se transformou sig-

nificativamente com o fim do colonialismo e a formação dos Estados-nação na periferia (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 13).

No paradigma decolonial, a lógica modernidade/colonialidade não pode ser dissociada. A colonialidade consiste na negação da existência de outros mundos com diferentes pressuposições ontológicas e cosmológicas, é constitutiva da modernidade, ou seja, a modernidade só se tornou possível através da constituição de lógicas de dominação e opressão fundadas pelo poder colonial. A crítica decolonial busca analisar as dimensões, culturais e econômicas, organizadas pelo processo de expansão europeia em torno da colonialidade do poder, sugerindo modos de pensar alternativos ao modelo hegemônico ocidental.

Colonialidade do poder é um conceito que dá conta de um dos elementos fundantes do atual padrão de poder, a classificação social básica e universal da população do planeta em torno da idéia de “raça”. Essa idéia e a classificação social baseada nela (ou “racista”) foram originadas há 500 anos junto com América, Europa e o capitalismo. São a mais profunda e perdurável expressão da dominação colonial e foram impostas sobre toda a população do planeta no curso da expansão do colonialismo europeu. Desde então, no atual padrão mundial de poder, impregnam todas e cada uma das áreas de existência social e constituem a mais profunda e eficaz forma de dominação social, material e intersubjetiva, e são, por isso mesmo, a base intersubjetiva mais universal de dominação política dentro do atual padrão de poder (QUIJANO, 2002, p. 4).

A expressão colonialidade do poder assinala então um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo moderno/colonial que articula relações do tipo centro-periferia, estabelecidas entre as metrópoles e suas respectivas colônias, fundando a divisão internacional, étnico-racial e sexual do trabalho. O sistema de poder colonial agregou ideologias patriarcais que se traduziram em práticas sexistas e misóginas, justificando dicotomias e hierarquizações estabelecidas entre os sexos masculino e feminino, resultando em violências de todo o tipo contra a mulher no interior da sociedade colonial. A colonialidade das relações de gênero faz parte do regime de poder instaurado nas colônias.

Deste modo, a colonialidade do poder configura uma matriz complexa de controles entrelaçados pelas relações de dominação, exploração e conflitos nos âmbitos do trabalho, da autoridade coletiva, da inter/subjetividade e do sexo, dando continuidade às várias formas de domínio hegemônico pela manutenção das estruturas e culturas coloniais. A colonialidade do poder é também assegurada pela colonialidade do saber, pela legitimidade de tudo aquilo que é considerado conhecimento científico (QUIJANO, 2005). O referencial de conhecimento produzido é muitas vezes eurocêntrico, excluindo os sabe-

res locais e as experiências cotidianas de mulheres e grupos desfavorecidos. Isso significa que é necessária uma compreensão crítica sobre a produção do conhecimento em uma geopolítica da dominação estabelecida no mundo, esse cenário aponta para uma necessária decolonização do poder e do saber.

O processo de globalização e suas consequências, como por exemplo, o aumento de fluxos migratórios, traz a necessidade de pensar sobre o conceito de fronteira. O pensamento fronteiro ou *border thinking*, considerado a partir da perspectiva da subalternidade colonial, constitui-se em uma importante contribuição para refletirmos sobre a colonialidade do poder e a identidade cultural de grupos desfavorecidos, a partir de um pensamento transitório que rejeita noções baseadas em essencialismos e hierarquias; trata-se de um conhecimento produzido entre a multiplicidade de histórias locais e os desenhos de projetos globais, ou também os chamados interstícios (MIGNOLO, 2003).

A noção de fronteira engloba as dimensões geográficas, culturais, históricas e políticas (D'ÁVILA; REVOLLO, 2012). “Os homens sempre dividiram o mundo em regiões que possuem diferenças reais ou imaginadas entre si. [...] As fronteiras geográficas acompanham as sociais, étnicas e culturais de maneiras previsíveis” (SAID, 2007, p. 72 - 91). A fronteira, compreendida como zona limítrofe ou divisão territorial que separa lugares e pessoas, é apropriada para pensarmos tanto nos mapas imperiais, nas cartografias que demarcam os domínios coloniais no chamado território ultramarino (*frontier*), quanto pela sua dimensão cultural, como por exemplo nas hierarquias fundadas pela divisão sexual e racial do trabalho (*borderland*) (ANZALDÚA, 1987). A fronteira é também a imagem a partir da qual se constroem espaços de enunciação, local onde se encontram os saberes e experiências capazes de deslocar o sujeito da vitimização para a condição de agenciamento, ou sujeitos da sua própria história.

Inúmeros movimentos, políticos, teóricos e sociais, têm transformado a geografia do conhecimento na medida em que estabelecem um pensamento de fronteira; trata-se de um conhecimento produzido a partir das bordas, sugerindo um outro modo de pensar, uma consciência crítica em ruptura com o modelo hegemônico ocidental⁷. O feminismo

⁷ O Fórum Social Mundial (FSM) é talvez uma das maiores expressões da contemporaneidade na tentativa de traduzir as diversas reivindicações dos diferentes movimentos sociais – afro-americanos, indígenas, feministas, etc. – a partir de um ‘pensamento de fronteira’. Em 2001, o evento teve a sua primeira edição realizada em Porto Alegre, no Brasil, simultaneamente ao Fórum de Davos, na Suíça, reunião da qual participam os chefes de Estado das principais economias mundiais desenvolvidas. Desde então, o FSM propõe a construção de um ambiente crítico e plural de debates frente à globalização e ao neoliberalismo, oferecendo alternativas formuladas a partir de um modelo contra-hegemônico, simbolizado pela idéia/slogan de que “um outro mundo é possível”.

decolonial representa um importante giro epistemológico a esse respeito, ao propor uma revisão crítica das estruturas de dominação do conhecimento e dos poderes por ele instaurados.

Em *Toward a decolonial feminism*, María Lugones (2014) propõe analisar a opressão de gênero, raça e a exploração capitalista a partir de uma epistemologia de fronteira estabelecida pela chamada diferença colonial, pela experiência subjetiva da colonialidade das relações de gênero localizada na própria ferida colonial, na dominação e opressão instauradas pela lógica da colonialidade. A fronteira, ou as margens, de acordo com a autora, constitui-se em um *locus* fraturado onde a subjetividade é construída e percebida por uma dupla ou múltipla consciência, ou, para utilizar o termo empregado por Gloria Anzaldúa (2005), “uma nova consciência mestiça”.

A ideia de uma consciência que se estabelece pelo seu caráter liminar/marginal, situada a partir da diferença colonial, considera que apenas uma parte do sujeito colonizado é oprimido; a fronteira simboliza então esse lugar periférico que inclui, simultaneamente, as dicotomias hierárquicas que organizam a subjetificação do colonizado (Ocidente/Oriente, Próspero/Caliban, civilizado/selvagem, desenvolvido/subdesenvolvido, branco/negro, homem/mulher), mas também a subjetividade ativa que resiste à invasão colonial (os movimentos anticoloniais, insurreições e formações de quilombos são bons exemplos sobre a aglutinação dessas subjetividades subversivas que se organizam em defesa conjunta).

A perspectiva da diferença colonial revela também as oposições concretas vividas na experiência cotidiana da colonialidade de gênero. O feminismo decolonial promove a crítica contra a universalidade imposta pela modernidade colonial, reivindicando intersecções de gênero, raça, classe e sexualidade na epistemologia feminista (LUGONES, 2007).

A interseccionalidade revela o que não é visível quando categorias como gênero e raça são conceitualizadas separadamente. O movimento para intersecionar essas categorias foi motivado pelas dificuldades de tornar visível aquelas/es dominadas/os e vitimizadas/os nos termos de ambas categorias. Embora cada um/a na modernidade capitalista eurocêntrica seja racializado/a e gendrado/a, nem todos são dominados/as ou vitimizados/as com base em seu gênero ou raça. (...) É somente quando percebemos o entrelaçamento ou fusão do gênero e da raça que vemos efetivamente a mulher de cor (LUGONES, 2007, p. 192-193).

A colonialidade das relações de gênero apresenta múltiplas dimensões. As desigualdades de gênero e raça podem ser observadas tanto localmente, nas sociabilidades organizadas no interior da esfera doméstico/familiar/comunitária, quanto globalmente, nos programas e projetos para o desenvolvimento das mulheres do Sul. A proposta de Chandra Talpade Mohanty (2003) para um “feminismo sem fronteiras” incorpora o pensamento de feministas engajadas com o compromisso internacional de decolonizar traços que ainda se constituem obstáculos para o desenvolvimento das mulheres do Sul. Essa proposta, reconhecida no âmbito do feminismo decolonial, abarca importantes considerações sobre a teoria e a prática das mulheres do Terceiro Mundo (*Third World Feminism*) e das políticas do feminismo negro contemporâneo (*Black Feminism*). As relações coloniais de poder instituíram, através de lógicas dicotômicas e hierárquicas, categorias que invisibilizam boa parte das experiências de mulheres do Sul.

Em *Bajo los ojos de Occidente: saber academico y discursos coloniais*, Mohanty (in MEZZADRA, 2008) assinalou o “etnocentrismo latente” do feminismo Ocidental ao representar as mulheres do Terceiro Mundo a partir de uma categoria monolítica; ao avaliar e julgar as vidas destas Outras mulheres tomando como norma o referente implícito no padrão feminino de classe média do Ocidente. A representação das mulheres do Terceiro Mundo – pobres, analfabetas, domésticas, submissas, etc. – estabelecida por feministas ocidentais, tende a contrastar com a sua própria autorepresentação implícita – desenvolvida, educada, moderna, livre, etc. – caracterizando uma análise normativa e binária, reiterando a lógica colonialista.

O discurso hegemônico feminista ocidental apaga as experiências de raça/etnia, classe social e localização geográfica das mulheres do Sul, universalizando-as ou homogeneizando-as culturalmente, limitando o potencial político dessas mulheres e subordinando-as em relação às mulheres do Norte. O ‘novo’ discurso colonial tem representado as mulheres do Sul como as Outras da modernidade, oprimidas não apenas nas relações de gênero, mas também pelo subdesenvolvimento do chamado Terceiro Mundo; elas são muito comumente destinatárias de programas e projetos para o desenvolvimento que muitas vezes não reconhecem seus saberes e práticas como uma forma de conhecimento legítimo para enfrentar as adversidades cotidianas da vida.

O foco na diferença tem sido um dos aspectos mais notáveis da crítica feminista pós-moderna. A diferença de gênero foi reivindicada no plural, a questão das desigualdades e da opressão vivida pelas mulheres não se resume ao binarismo homem/mulher, as reivindicações pela inclusão das categorias de raça, cultura e classe social passaram

a fazer parte das demandas de uma análise crítica feminista. A perspectiva da diferença permitiu mudar o olhar sobre as representações centradas na mulher de classe média, europeia e branca, que não refletia necessariamente as reivindicações das mulheres negras do Norte, das mulheres latinas e de todo o chamado Terceiro Mundo, um pouco por toda a parte, dado o fenômeno das migrações e da ‘nova’ divisão internacional do trabalho na contemporaneidade.

As teorias e conceitos apresentados são potencialmente favoráveis para incorporar, com maior amplitude, as vozes subalternas, incluindo possíveis transformações nos papéis de gênero que podem contribuir para novas práticas e saberes. Ao pensar a partir das margens, o trabalho dos pesquisadores na tradução cultural, ou transcultural, atravessam fronteiras, ao estabelecer uma crítica em relação à imposição de hierarquias, presumidamente universais e essencializantes, que excluem determinados grupos sociais, estigmatizados e marcados simbolicamente e socialmente como inferiores.

Desde o século XVI, os colonizadores impuseram essa maneira de pensar, utilizando o poder religioso e militar, assim como outras formas de exploração que perduram na contemporaneidade, símbolo da dominação do Ocidente sobre o resto do mundo. Os caminhos apresentados neste trabalho indicam uma compreensão anti-essencialista, podendo recriar e subverter fronteiras, traduzindo novas subjetividades.

Referências Bibliográficas

ANZALDÚA, Gloria (2005). “La conciencia de la mestiza / Rumo a uma nova consciência”. *Revista Estudos Feministas*, v. 13, n. 3. p. 704-719, set/dez.

_____(1987). *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco : Aunt Lute Books.

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen (2007). *Post-Colonial Studies: the key concepts*. London and New York: Routledge.

BENEDICT, Anderson (1996). *L’imaginaire National. Réflexions sur l’origine et l’essor du nationalisme*, Paris: La Découverte.

BENHABIB, Seyla (2012). “O declínio da soberania ou a emergência de normas cosmopolitanas? Repensando a cidadania em tempos voláteis”. *Revista Civitas*, v. 12, n. 1, p. 20-46, jan/abr.

BHABHA, Homi (1998). *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. (Eds.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo

del Hombre Editores.

COSTA, Sérgio (2006). “Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 21, n. 60, pp. 117-134, fev.

DAMATTA, Roberto (1997). *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco.

D’ÁVILA NETO, Maria Inácia; REVOLLO, Catalina (2012). “Desplazamiento y ‘nuevas’ identidades en la migración”. *Revista Tramas*, n. 37, p.13-31.

D’ÁVILA NETO, Maria Inácia; NAZARETH, Juliana (2005). “Globalization and Women’s Employment”. *Peace Review*, v. 17, n. 2-3, p. 215-220.

D’ÁVILA NETO, Maria Inácia (1994). *O autoritarismo e a mulher: o jogo da dominação macho-fêmea no Brasil*. Rio de Janeiro: Artes & Contos.

ESCOBAR, Arturo (2005). *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. Bogotá: ICANH.

_____(2003). “Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latino-americano”. *Tábula Rasa*, n.1, p. 58-86.

FRASER, Nancy (2001). “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista”. In: SOUZA, Jessé (Org.) *Democracia Hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: Ed. UnB. p. 245-282.

FUNARI, Vicky; DE LA TORRE, Sergio (2006). *Maquilapolis: city of factories*. In V. Funari et De La Torre (Producer), *POV: WKMJ*.

GILROY, Paul (2001). *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34.

GROSGOUEL, Ramón (2008). “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, p. 115-147, mar.

HALL, Stuart (2009). *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

HIRATA, Helena (2009). “A precarização e a divisão internacional e sexual do trabalho”. *Sociologias*, ano 11, n. 21, p. 24-41, jan/jun.

IBGE (2013). Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo demográfico 2010*. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em: 10 set.

LUGONES, Maria (2014). “Rumo a um feminismo descolonial”. *Revista Estudos Feministas*, v. 22, n. 3, p. 935-952, set/dez.

_____(2007). “Heterosexualims and the Colonial / Modern Gender System”. *Hypatia*. v. 22, n. 1, p. 186-209.

MALUF, Sônia. et COSTA, Claudia (2002). “Feminismo Fora do Centro: entrevista com Ella Shohat”. Revista Estudos Feministas, v. 9, n. 1, p. 147-163.

MIGNOLO, Walter (2003). Histórias locais/projetos globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG.

_____(2000). “Diferencia colonial y razón postoccidental”. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago (Edit.). La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales y Culturales. Colección Pensar.

MOHANTY, Chandra Talpade (2008). “Bajo los ojos de Occidente: saber academico y discursos coloniais”. In: MEZZADRA, Sandro (Org.). Estudios postcoloniales. Ensayos Fundamentales. Madrid: Traficantes de Sueños.

_____(2003). Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity. Durhan: Duke University.

QUIJANO, Anibal (2005). “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: EDGARDO, Lander. (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas. Buenos Aires: CLACSO.

_____(2002). “Colonialidade, Poder, Globalização e Democracia”. Novos Rumos. Ano 17. n. 37. p. 4-28.

SAID, Edward (2011). Cultura e Imperialismo. São Paulo: Companhia das Letras.

_____(2007). Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2010). A gramática do tempo: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez.

_____(2006). “Globalizations”. Theory, Culture & Society, v. 23, n. 2-3, p. 393-399.

SPIVAK, Gayatri (2010). Pode o subalterno falar? Belo Horizonte: Editora UFMG.

VÉNUS Noire (2010). Direção Abdellatif Kechiche. Produção: Charles Gillibert, Marin Karmitz e Nathanael Karmitz. Roteiro: Abdellatif Kechiche e Ghalia Lacroix. Intérpretes: Yahima Torres e outros. MK2 Production. 1 filme (159 min).

WHITLOCK, Gillian (1992). Outlaws of the Text: Women’s Bodies and the Organisation of Gender in Imperial Space. Paper presented at the Australia/Canada: **Postcolonialism and women’s texts research seminar**, Calgary Institute for the Humanities, February.