María Lugones
University of New York

Rumo a um feminismo descolonial

Resumo: *Em* Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System *(2007), propus uma leitura da relação entre o colonizador e o/a colonizado/a em termos de gênero, raça e sexualidade. Com isso eu não pretendia adicionar uma leitura gendrada e uma leitura racial às já sabidas relações coloniais. Ao invés disso, eu propus uma releitura da própria modernidade capitalista colonial moderna. Isso se dá porque a imposição colonial do gênero atravessa questões sobre ecologia, economia, governo, relaciona-se ao mundo espiritual e ao conhecimento, bem como cruza práticas cotidianas que tanto nos habituam a cuidar do mundo ou a destruí-lo. Proponho este quadro conceitual não como uma abstração da experiência vivida, mas como uma lente que nos permita ver o que está escondido de nossas compreensões sobre raça e gênero e sobre as relações de cada qual à heterossexualidade normativa.*
Palavras-chave*: gênero; raça; sexualidade; colonialidade; heterossexualidade normativa; feminismo descolonial*

Copyright © 2014 *by* Revista Estudos Feministas.
Artigo originalmente publicado na revista *Hypatia*, v. 25, n. 4, 2010. Traduzido ao português com o consentimento da autora.

A modernidade organiza o mundo ontologicamente em termos de categorias homogêneas, atômicas, separáveis. A crítica contemporânea ao universalismo feminista feita por mulheres de cor e do terceiro mundo centra-se na reivindicação de que a intersecção entre raça, classe, sexualidade e gênero vai além das categorias da modernidade. Se *mulher* e *negro* são termos para categorias homogêneas, atomizadas e separáveis, então sua intersecção mostra-nos a ausência das mulheres negras – e não sua presença. Assim, ver mulheres não brancas é ir além da lógica "categorial". Proponho o sistema moderno colonial de gênero como uma lente através da qual aprofundar a teorização da lógica opressiva da modernidade colonial, seu uso de dicotomias hierárquicas e de lógica categorial. Quero enfatizar que a lógica categorial dicotômica e hierárquica é central para o pensamento capitalista e colonial moderno sobre raça, gênero e sexualidade. Isso me permite buscar organizações sociais nas quais pessoas têm resistido à modernidade capitalista e estão em tensão com esta lógica. Seguindo Juan Ricardo Aparicio e Mario Blaser,[1] chamarei de *não moderno* tais formas de organizar o social, o cosmológico, o ecológico, o

[1] Juan Ricardo APARICIO e Mario BLASER (2008) apresentam essa análise e a relação entre conhecimento e práticas políticas que focam em pesquisa científica comprometidas politicamente em comunidades indígenas das Américas, incluindo tanto acadêmicos/as quanto ativistas, pessoas de dentro e de fora das comunidades. Esta é uma contribuição importante para compreender processos descoloniais, libertadores na produção do conhecimento.

econômico e o espiritual. Com Aparicio e Blaser e outros, uso o não moderno para expressar que aquelas formas não são pré-modernas. O aparato moderno as reduz a formas pré-modernas. Assim, conhecimentos, relações e valores, práticas ecológicas, econômicas e espirituais são logicamente constituídos em oposição a uma lógica dicotômica, hierárquica, "categorial".

Colonialidade do gênero

Eu compreendo a hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano como a dicotomia central da modernidade colonial. Começando com a colonização das Américas e do Caribe, uma distinção dicotômica, hierárquica entre humano e não humano foi imposta sobre os/as colonizados/as a serviço do homem ocidental. Ela veio acompanhada por outras distinções hierárquicas dicotômicas, incluindo aquela entre homens e mulheres. Essa distinção tornou-se a marca do humano e a marca da civilização. Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão. A mulher europeia burguesa não era entendida como seu complemento, mas como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês. A imposição dessas categorias dicotômicas ficou entretecida com a historicidade das relações, incluindo as relações íntimas. Neste trabalho, quero imaginar como pensar sobre interações íntimas e cotidianas que resistem à diferença colonial. Quando penso em intimidade aqui, não estou pensando exclusivamente nem principalmente sobre relações sexuais. Estou pensando na vida social entretecida entre pessoas que não estão atuando como representativas ou autoridades.

Começo, então, com uma necessidade de entender que os/as colonizados/as tornaram-se sujeitos em situações coloniais na primeira modernidade,[2] nas tensões criadas pela imposição brutal do sistema moderno colonial de gênero. Sob o quadro conceitual de gênero imposto, os europeus brancos burgueses eram civilizados; eles eram plenamente humanos. A dicotomia hierárquica como uma marca do humano também tornou-se uma ferramenta normativa para condenar os/as colonizados/as. As condutas dos/as colonizados/as e suas personalidades/almas eram julgadas como

[2] A primeira modernidade refere-se ao momento da conquista, também designada como modernidade colonial. A segunda modernidade surge a partir da Revolução Industrial, cunhada como modernidade capitalista. (N. R.)

bestiais e portanto não gendradas, promíscuas, grotescamente sexuais e pecaminosas. Mesmo que nesse tempo a compreensão do sexo não fosse dimórfica, os animais eram diferenciados como machos e fêmeas, sendo o macho a perfeição, a fêmea a inversão e deformação do macho.[3] Hermafroditas, sodomitas, viragos e os/as colonizados/as, todos eram entendidos como aberrações da perfeição masculina.

A missão civilizatória, incluindo a conversão ao cristianismo, estava presente na concepção ideológica de conquista e colonização. Julgar os/as colonizados/as por suas deficiências do ponto de vista da missão civilizatória justificava enormes crueldades. Proponho interpretar, através da perspectiva civilizadora, os machos colonizados não humanos como julgados a partir da compreensão normativa do "homem", o ser humano por excelência. Fêmeas eram julgadas do ponto de vista da compreensão normativa como "mulheres", a inversão humana de homens.[4] Desse ponto de vista, pessoas colonizadas tornaram-se machos e fêmeas. Machos tornaram-se não-humanos-por-não-homens, e fêmeas colonizadas tornaram-se não-humanas-por-não-mulheres. Consequentemente, fêmeas colonizadas nunca foram compreendidas como em falta por não serem como-homens, tendo sido convertidas em viragos. Homens colonizados não eram compreendidos como em falta por não serem como-mulheres. O que tem sido entendido como "feminização" de "homens" colonizados parece mais um gesto de humilhação, atribuindo a eles passividade sexual sob ameaça de estupro. Esta tensão entre hipersexualidade e passividade sexual define um dos domínios da sujeição masculina dos/as colonizados/as.

É importante observar que, frequentemente, quando cientistas sociais pesquisam sociedades colonizadas, a busca pela distinção sexual e logo a construção da distinção de gênero resultam de observações das tarefas realizadas por cada sexo. Ao fazê-lo, eles/elas afirmam a inseparabilidade de sexo e gênero, característica que desponta principalmente das primeiras análises feministas. Análises mais contemporâneas têm introduzido argumentos pela reivindicação de que gênero constrói sexo. Mas, na versão anterior, sexo fundamentava gênero. Geralmente se confundiam: onde você vê sexo, verá gênero e vice-versa. Porém, se estou certa sobre a colonialidade do gênero, na distinção entre humano e não humano, sexo tinha que estar isolado. Gênero e sexo não podiam ser ao mesmo tempo vinculados inseparavelmente e racializados. O dimorfismo sexual converteu-se na base para a compreensão dicotômica do gênero, a característica humana. Alguém bem poderia ter interesse em argumentar que o sexo, que permanecia isolado na bestialização dos/as colonizados/as, era, afinal, gendrado.

[3] Desde o século XVIII, a visão ocidental dominante "tem sido de que existem dois sexos estáveis, incomensuráveis e opostos e que as vidas políticas, econômicas e culturais de homens e mulheres, seus papéis de gênero estão de algum modo baseadas nesses 'fatos'"(Thomas LAQUEUR, 1992, p. 6). Para Thomas Laqueur, historicamente, as diferenciações de gênero precediam as diferenciações de sexo. Ele rastreia o que chama de "modelo do sexo único" através da antiguidade grega até o final do século XVII (e além): um mundo onde pelo menos dois gêneros correspondem a nada além de um sexo, onde as fronteiras entre macho e fêmea são de grau e não de tipo. A longevidade do modelo do sexo único deve-se ao seu vínculo com o poder. "Em um mundo que era tão esmagadoramente masculino, o modelo do sexo único demonstrava o que já era massivamente evidente na cultura: 'homem' é a medida de todas as coisas, e mulher não existe como uma categoria ontologicamente distinta" (p. 62). Laqueur resume a questão da perfeição dizendo que para Aristóteles e para "a extensa tradição fundada em seu pensamento, as substâncias generativas são elementos interconversíveis na economia de um corpo de sexo único cuja forma superior é masculina" (p. 42).

[4] Existe uma tensão entre a compreensão da procriação central ao modelo do sexo único e a defesa cristã de virgindade. Em vez de ver o funcionamento do sexo como relacionado à produção de calor que leva ao orgasmo, Santo Agostinho o vê relacionado com a queda. O sexo cristão idealizado é sem paixão (LAQUEUR, 1992, p. 59-60). As consequências para a colonialidade do gênero são evidentes, uma vez que machos e fêmeas bestiais colonizados são considerados excessivamente sexuais.

O que é importante para mim aqui é que se percebia o sexo existindo isoladamente na caracterização de colonizados/as. Isso me parece como um bom ponto de entrada para pesquisas que levam a colonialidade a sério e pretendem estudar a historicidade e o significado da relação entre sexo e gênero.

A "missão civilizatória" colonial era a máscara eufemística do acesso brutal aos corpos das pessoas através de uma exploração inimaginável, violação sexual, controle da reprodução e terror sistemático (por exemplo, alimentando cachorros com pessoas vivas e fazendo algibeiras e chapéus das vaginas de mulheres indígenas brutalmente assassinadas). A missão civilizatória usou a dicotomia hierárquica de gênero como avaliação, mesmo que o objetivo do juízo normativo não fosse alcançar a generização dicotomizada dos/as colonizados/as . Tornar os/as colonizados/as em seres humanos não era uma meta colonial. A dificuldade de imaginar isso como meta pode ser vista nitidamente quando percebemos que a transformação dos/as colonizados/as em homens e mulheres teria sido uma transformação não em identidade, mas em natureza. E colocar os/as colonizados/as contra si próprios/as estava incluído nesse repertório de justificações dos abusos da missão civilizatória. A confissão cristã, o pecado e a divisão maniqueísta entre o bem e o mal serviam para marcar a sexualidade feminina como maligna, uma vez que as mulheres colonizadas eram figuradas em relação a Satanás, às vezes como possuídas por Satanás.

A transformação civilizatória justificava a colonização da memória e, consequentemente, das noções de si das pessoas, da relação intersubjetiva, da sua relação com o mundo espiritual, com a terra, com o próprio tecido de sua concepção de realidade, identidade e organização social, ecológica e cosmológica. Assim, à medida que o cristianismo tornou-se o instrumento mais poderoso da missão de transformação, a normatividade que conectava gênero e civilização concentrou-se no apagamento das práticas comunitárias ecológicas, saberes de cultivo, de tecelagem, do cosmos, e não somente na mudança e no controle de práticas reprodutivas e sexuais. Pode-se começar a observar o vínculo entre, por um lado, a introdução colonial do conceito moderno instrumental da natureza como central para o capitalismo e, por outro, a introdução colonial do conceito moderno de gênero. Pode-se notar como este vínculo é macabro e pesado em suas ramificações impressionantes. Também se pode reconhecer, com o alcance que estou dando à imposição do sistema moderno colonial de gênero, a desumanização constitutiva da colonialidade do ser. O conceito de colonialidade do ser que entendo como relacionado ao processo de desumanização foi desenvolvido por Nelson Maldonado Torres.[5]

[5] Nelson MALDONADO TORRES, 2003.

Uso o termo *colonialidade* seguindo a análise de Aníbal Quijano do sistema de poder capitalista do mundo em termos da "colonialidade do poder" e da modernidade – dois eixos inseparáveis no funcionamento desse sistema de poder. A análise de Quijano fornece-nos uma compreensão histórica da inseparabilidade da racialização e da exploração capitalista[6] como constitutiva do sistema de poder capitalista que se ancorou na colonização das Américas. Ao pensar a colonialidade do gênero, eu complexifico a compreensão do autor sobre o sistema de poder capitalista global, mas também critico sua própria compreensão do gênero visto só em termos de acesso sexual às mulheres.[7] Ao usar o termo *colonialidade*, minha intenção é nomear não somente uma classificação de povos em termos de colonialidade de poder e de gênero, mas também o processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humanos. Isso contrasta fortemente com o processo de conversão que constitui a missão de cristianização.

Teorizando a resistência/descolonializando o gênero

A consequência semântica da colonialidade do gênero é que "mulher colonizada" é uma categoria vazia: nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher. Assim, a resposta colonial a Sojouner Truth é, obviamente, "não".[8] Diferentemente da colonização, a colonialidade do gênero ainda está conosco; é o que permanece na intersecção de gênero/classe/raça como construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial. Pensar sobre a colonialidade do gênero permite-nos pensar em seres históricos compreendidos como oprimidos apenas de forma unilateral. Como não há mulheres colonizadas enquanto ser, sugiro que enfoquemos nos seres que resistem à colonialidade do gênero a partir da "diferença colonial". Tais seres são, como sugeri, só parcialmente compreendidos como oprimidos, já que construídos através da colonialidade do gênero. A sugestão é não buscar uma construção não colonizada de gênero nas organizações indígenas do social. Tal coisa não existe; "gênero" não viaja para fora da modernidade colonial. Logo, a resistência à colonialidade do gênero é historicamente complexa.

Quando penso em mim mesma como uma teórica da resistência, não é porque penso na resistência como o fim ou a meta da luta política, mas sim como seu começo, sua possibilidade. Estou interessada na proliferação relacional subjetiva/intersubjetiva de libertação, tanto adaptativa e

[6] Aníbal Quijano entende a colonialidade do poder como a forma específica que a dominação e a exploração adquirem na constituição do sistema de poder mundial capitalista. "Colonialidade" refere-se: à classificação das populações do mundo em termos de raças – a racialização das relações entre colonizadores e colonizados/as; à configuração de um novo sistema de exploração que articula em uma estrutura todas as formas de controle do trabalho em torno da hegemonia do capital, onde o trabalho está racializado (tanto o trabalho assalariado como a escravidão, o sistema de servos, e a pequena produção de bens tornaram-se formas racializadas de produção; todas eram formas novas na medida em que se constituíram a serviço do capitalismo); ao eurocentrismo como o novo modo de produção e controle da subjetividade; a um novo sistema de controle da autoridade coletiva em torno da hegemonia do Estado-nação que exclui as populações racializadas como inferiores do controle da autoridade coletiva (Anibal QUIJANO, 1991, 1995; QUIJANO e Immanuel WALLERSTEIN, 1992).

[7] Para o meu argumento contra a compreensão de Quijano da relação entre colonialidade e sexo/gênero, indico María LUGONES, 2007.

[8] "*Ain't I a woman*?", discurso feito na *Women's Rights Convention* em Akron, Ohio, Estados Unidos, em 29 de maio de 1851.

criativamente opositiva. A resistência é a tensão entre a sujeitificação (a formação/informação do sujeito) e a subjetividade ativa, aquela noção mínima de agenciamento necessária para que a relação opressão ← → resistência seja uma relação ativa, sem apelação ao sentido de agenciamento máximo do sujeito moderno.[9]

A subjetividade que resiste com frequência expressa-se infrapoliticamente, em vez de em uma política do público, a qual se situa facilmente na contestação pública. Legitimidade, autoridade, voz, sentido e visibilidade são negadas à subjetividade oposicionista. A infrapolítica marca a volta para o dentro, em uma política de resistência, rumo à libertação. Ela mostra o potencial que as comunidades dos/as oprimidos/as têm, entre si, de constituir significados que recusam os significados e a organização social, estruturados pelo poder. Em nossas existências colonizadas, racialmente gendradas e oprimidas, somos também diferentes daquilo que o hegemônico nos torna. Esta é uma vitória infrapolítica. Se estamos exaustos/as, completamente tomados/as pelos mecanismos micro e macro e pelas circulações do poder, a "libertação" perde muito de seu significado ou deixa de ser uma questão intersubjetiva. A própria possibilidade de uma identidade baseada na política[10] e o projeto da descolonialidade perdem sua base ancorada nas pessoas.

Conforme me desloco metodologicamente dos feminismos de mulheres de cor para um feminismo descolonial, penso sobre feminismo desde as bases e nelas, e desde a diferença colonial e nela, com uma forte ênfase no terreno, em uma intersubjetividade historicizada, encarnada. A questão da *relação* entre a resistência ou a contestação à colonialidade de gênero e a descolonialidade está mais sendo posta aqui do que sendo respondida.[11] Mas me proponho, sim, a entender a resistência à colonialidade do gênero a partir da perspectiva da diferença colonial.

Descolonizar o gênero é necessariamente uma práxis. É decretar uma crítica da opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada visando uma transformação vivida do social. Como tal, a descolonização do gênero localiza quem teoriza em meio a pessoas, em uma compreensão histórica, subjetiva/intersubjetiva da relação oprimir ← → resistir na intersecção de sistemas complexos de opressão. Em grande medida, tem que estar de acordo com as subjetividades e intersubjetividades que parcialmente constroem e são construídas "pela situação". Deve incluir "aprender" sobre povos. Além disso, o feminismo não fornece apenas uma narrativa da opressão de mulheres. Vai além da opressão ao fornecer materiais que permitem às mulheres compreender sua situação sem sucumbir a ela. Começo aqui a fornecer uma forma de compreender a

[9] Em artigo anterior (LUGONES, 2003) introduzo o conceito de "subjetividade ativa" para captar a noção mínima de agenciamento daquela que resiste a múltiplas opressões e cuja subjetividade múltipla é reduzida pelas compreensões hegemônicas/compreensões coloniais/compreensões racistas-gendradas até o ponto de apagar qualquer agenciamento. É o pertencimento dela a comunidades impuras que dá vida a seu agenciamento.

[10] Walter D. MIGNOLO, 2000.

[11] Está fora do escopo desse artigo, mas seguramente dentro do projeto com o qual estou comprometida, argumentar que a colonialidade do gênero constitui-se pela colonialidade de poder, saber, ser, natureza e linguagem, sendo também constitutiva dessas. Elas são crucialmente inseparáveis. Uma maneira de expressar isso é que a colonialidade do saber, por exemplo, é gendrada e que sem entender seu caráter gendrado não se entende a colonialidade do saber. Mas quero aqui me adiantar dizendo que não existe descolonialidade sem descolonialidade de gênero. Então, a imposição colonial moderna de um sistema de gênero opressivo, racialmente diferenciado, hierárquico, permeado pela lógica moderna da dicotomização, não pode ser caracterizada como circulação de poder que organiza a esfera doméstica, como oposta ao domínio público da autoridade e a esfera do trabalho assalariado (e o acesso e controle da biologia de sexo e reprodução), como em contraste à intersubjetividade e ao saber cognitivo/epistêmico, ou como natureza oposta à cultura.

opressão de mulheres subalternizadas através de processos combinados de racialização, colonização, exploração capitalista, e heterossexualismo. Minha intenção é enfocar na subjetividade/intersubjetividade para revelar que, desagregando opressões, desagregam-se as fontes subjetivas-intersubjetivas de agenciamento das mulheres colonizadas. Chamo a análise da opressão de gênero racializada capitalista de "colonialidade do gênero". Chamo a possibilidade de superar a colonialidade do gênero de "feminismo descolonial".

A colonialidade do gênero permite-me compreender a opressão como uma interação complexa de sistemas econômicos, racializantes e engendrados, na qual cada pessoa no encontro colonial pode ser vista como um ser vivo, histórico, plenamente caracterizado. Como tal, quero compreender aquele/a que resiste como oprimido/a pela construção colonizadora do lócus fraturado. Mas a colonialidade do gênero esconde aquele/a que resiste como um/uma nativo/a, plenamente informado/a, de comunidades que sofrem ataques cataclísmicos. Assim, a colonialidade do gênero é só um ingrediente ativo na história de quem resiste. Ao enfocar naquele/a que resiste situado/a na diferença colonial, minha intenção é revelar o que se torna eclipsado.

O longo processo da colonialidade começa subjetiva e intersubjetivamente em um encontro tenso que tanto constitui a normatividade capitalista, moderna colonial, quanto não se rende a ela. O ponto crucial sobre esse encontro é que sua construção subjetiva e intersubjetiva informa a resistência oferecida aos ingredientes da dominação colonial. O sistema de poder global, capitalista, moderno colonial, que Anibal Quijano[12] caracteriza como tendo início no século XVI nas Américas e em vigor até hoje, encontrou-se não com um mundo a ser estabelecido, um mundo de mentes vazias e animais em evolução. Ao contrário, encontrou-se com seres culturais, política, econômica e religiosamente complexos: entes em relações complexas com o cosmo, com outros entes, com a geração, com a terra, com os seres vivos, com o inorgânico, em produção; entes cuja expressividade erótica, estética e linguística, cujos saberes, noções de espaço, expectativas, práticas, instituições e formas de governo não eram para ser simplesmente substituídas, mas sim encontradas, entendidas e adentradas em entrecruzamentos, diálogos e negociações tensos, violentos e arriscados que nunca aconteceram.

[12] QUIJANO, 1995.

Ao invés disso, o processo de colonização inventou os/as colonizados/as e investiu em sua plena redução a seres primitivos, menos que humanos, possuídos satanicamente, infantis, agressivamente sexuais, e que precisavam ser transformados. O processo que quero seguir é o de oprimir ← → resistir no lócus fraturado da diferença colonial. Ou seja, quero

seguir os sujeitos em colaboração e conflito intersubjetivos, plenamente informados como membros das sociedades americanas nativas ou africanas, na medida em que assumem, respondem, resistem e se acomodam aos invasores hostis que querem expropriá-los e desumanizá-los. A presença invasiva os subjuga brutalmente, de forma sedutora, arrogante, incomunicante e poderosa, deixando pouco espaço para ajustes que preservem seus próprios sentidos de si mesmos na comunidade e no mundo. Mas, em vez de pensar o sistema global capitalista colonial como exitoso em todos os sentidos na destruição dos povos, relações, saberes e economias, quero pensar o processo sendo continuamente resistido e resistindo até hoje. E, desta maneira, quero pensar o/a colonizado/a tampouco como simplesmente imaginado/a e construído/a pelo colonizador e a colonialidade, de acordo com a imaginação colonial e as restrições da empreitada capitalista colonial, mas sim como um ser que começa a habitar um lócus fraturado, construído duplamente, que percebe duplamente, relaciona-se duplamente, onde os "lados" do lócus estão em tensão, e o próprio conflito informa ativamente a subjetividade do ente colonizado em relação múltipla.[13]

O sistema de gênero é não só hierárquica mas racialmente diferenciado, e a diferenciação racial nega humanidade e, portanto, gênero às colonizadas.[14] Irene Silverblatt, Carolyn Dean, Maria Esther Pozo e Johnni Ledezma, Pamela Calla e Nina Laurie, Sylvia Marcos, Paula Gunn Allen, Leslie Marmon Silko, Felipe Guaman Poma de Ayala e Oyeronke Oyewumi,[15] entre outros, permitem-me afirmar que o gênero é uma imposição colonial. Não apenas por se impor sobre a vida vivida em sintonia com cosmologias incompatíveis com a lógica moderna das dicotomias, mas também por habitar mundos compreendidos, construídos. E, conforme tais cosmologias, animaram o ente-entre-outros/as em resistência a partir da diferença colonial e em sua tensão extrema.

O longo processo de subjetificação dos/as colonizados/as em direção à adoção/internalização da dicotomia homens/mulheres como construção normativa do social – uma marca de civilização, cidadania e pertencimento à sociedade civil – foi e é constantemente renovado. Encontra-se esse processo em carne e osso, mais e mais nas oposições ancoradas em uma longa história de oposições, experienciadas como sensatas em socialidades alternativas, resistentes, situadas na diferença colonial. É o movimento rumo à coalizão o que nos impulsa a conhecer uma à outra como entes que são densos, relacionais, em socialidades alternativas e alicerçadas nos lugares tensos e criativos da diferença colonial.

Examino e dou ênfase à historicidade da relação oprimir ← → resistir e, portanto, saliento as resistências concretas, vividas, à colonialidade do gênero. Quero marcar

[13] Uma observação mais sobre a relação entre interseccionalidade e pureza categorial: a interseccionalidade tornou-se primordial nos feminismos de mulheres de cor nos Estados Unidos. Como disse antes, não se pode ver, localizar, ou se dirigir a mulheres de cor (mulheres latinas dos Estados Unidos, asiáticas, chicanas, afro-americanas, ou indígenas norte-americanas) dentro do sistema legal dos Estados Unidos, nem em grande parte da vida institucionalizada deste país. Quando se considera as categorias dominantes, entre elas "mulher", "negro" e "pobre", vê-se que não estão articuladas de maneira que incluam pessoas que são mulheres, negras e pobres. A intersecção entre "mulher" e "negro" revela a ausência das mulheres negras em vez da sua presença. Isso porque a lógica categorial moderna constrói as categorias em termos homogêneos, atomizados, separáveis, e constituídos dicotomicamente. Essa construção procede a partir da presença generalizada de dicotomias hierárquicas na lógica da modernidade e das instituições modernas. A relação entre pureza categorial e dicotomias hierárquicas funciona assim: cada categoria homogênea, separável, atomizada caracteriza-se em referência ao membro superior da dicotomia. Assim, "mulheres" refere-se a mulheres brancas. "Negro" refere-se a homens negros. Quando se tenta entender as mulheres na intersecção entre raça, classe e gênero, mulheres não brancas, negras, *mestizas,* indígenas ou asiáticas são seres impossíveis. São impossíveis porque não são nem mulheres burguesas europeias, nem machos indígenas. A interseccionalidade é importante quando mostra a falha das instituições em incluir discriminação ou opressão contra mulheres de cor. Mas aqui quero ser capaz de pensar na sua presença como seres tanto oprimidos como resistentes. Então me voltei para a *colonialidade do gênero* na diferença colonial e, a partir dela, para poder perceber e compreender

especialmente a necessidade de manter uma leitura múltipla do ente relacional que resiste. Isto é uma consequência da imposição colonial do gênero. Vemos a dicotomia do gênero operando normativamente na construção do social e nos processos coloniais de subjetificação opressiva. Mas, se vamos fazer uma outra construção do ente relacional, necessitamos colocar entre colchetes 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. Como explica Oyewumi,[16] uma leitura colonizante do Yoruba lê a dicotomia hierárquica na sociedade Yoruba, apagando assim a realidade da imposição colonial de um sistema de gênero multiplamente opressivo. Portanto, é necessário que tenhamos muito cuidado com o uso dos termos *mulher* e *homem* e que os coloquemos entre colchetes quando necessário ao tecer a lógica do lócus fraturado, sem causar o desaparecimento das fontes sociais que se tecem nas respostas de resistência. Se apenas urdimos homem e mulher no próprio tecido que constitui o ente em relação à resistência, apagamos a própria resistência. Somente ao colocá-los entre colchetes podemos apreciar a lógica diferente que organiza o social na resposta de resistência. Assim, a percepção e a habitação múltiplas, a fratura do lócus, a consciência dupla ou múltipla são estabelecidas em parte por essa diferença lógica. O lócus fraturado inclui a dicotomia hierárquica que constitui a subjetificação dos/as colonizados/as. Mas o lócus é fraturado pela presença que resiste, a subjetividade ativa dos/as colonizados/as contra a invasão colonial de si próprios/as na comunidade desde o habitar-se a si mesmos/as. Vemos aqui o espelhamento da multiplicidade da mulher de cor nos feminismos de mulheres de cor.

Acima mencionei que estava seguindo a distinção que Aparicio e Blaser[17] fazem entre o moderno e o não moderno. Eles tornam a importância da distinção nítida quando nos dizem que a modernidade tenta controlar, ao negar a existência, o desafio da existência de outros mundos com diferentes pressuposições ontológicas. A modernidade nega essa existência ao roubar-lhes a validez e a coexistência no tempo. Esta negação é a colonialidade. Ela emerge como constitutiva da modernidade. A diferença entre moderno e não moderno torna-se – na perspectiva moderna – uma diferença colonial, uma relação hierárquica na qual o não moderno está subordinado ao moderno. Mas a exterioridade da modernidade não é pré-moderna.[18] É importante ver que um referencial conceitual pode muito bem ser fundamentalmente crítico da lógica "categórica"/essencialista da modernidade, criticar a dicotomia entre homem e mulher, e até o dimorfismo

o lócus fraturado das mulheres colonizadas e dos/as agentes fluentes em culturas nativas.

[14] Concordo com Oyeronke OYEWUMI, 1997, que sugere uma reivindicação similar para a colonização dos [povos] Yoruba. Mas complexifico essa reivindicação, pois compreendo tanto gênero como sexo como imposições coloniais. Ou seja, a organização do social em termos de gênero é hierárquica e dicotômica, e a organização do social em termos do sexo é dimórfica e relaciona o macho ao homem, inclusive para marcar uma falta. O mesmo é verdade para a fêmea. Então, os/as mesoamericanos/as que não compreendem o sexo em termos dimórficos, separáveis, mas em termos de dualismos fluidos, tornam-se tanto macho ou fêmea. Linda Alcoff vê a contribuição do esperma e do óvulo no ato reprodutivo como envolvida de alguma forma na divisão sexual e na divisão gendrada. Mas a contribuição de esperma e óvulo é bem compatível com a intersexualidade. De "fornece o óvulo" ou "fornece o esperma" até um ato particular de concepção não quer dizer que quem fornece o esperma seja macho ou homem, nem que quem fornece o óvulo seja fêmea ou mulher. Mas nada sobre o significado de *macho* ou *homem* apontaria inequivocadamente para um fornecedor de esperma que seja marcadamente intersexuado como um homem macho, exceto, de novo, como uma questão de lógica normativa. Se a dicotomia de gênero ocidental moderna está conceituamente amarrada à distinção sexual dimórfica, e produção de esperma é a condição necessária e suficiente de masculinidade, então é óbvio que o doador de esperma é macho e um homem. As características hormonais e gonadais são notoriamente insuficientes para determinar gênero. Pense na perversa confusão de prender transexuais macho-para-fêmea em presídios masculinos para sentir um pouco dessa percepção arraigada na linguagem e na consciência populares.

entre macho e fêmea sem ver a colonialidade ou a diferença colonial. Tal referencial não teria sequer a possibilidade de resistência ao sistema de gênero moderno colonial e à colonialidade do gênero – e poderia excluir essa resistência porque não pode ver o mundo se multiplicar através de um lócus fraturado na diferença colonial.

Pensando na metodologia da descolonialidade, procedo a ler o social a partir das cosmologias que o informam, em vez de começar com uma leitura gendrada das cosmologias que subjazem e constituem a percepção, a motilidade, a incorporação e a relação. Assim, o giro que estou recomendando é muito diferente de um que lê o gênero no social. A mudança pode nos permitir compreender a organização do social em termos que desvendam a profunda ruptura da imposição do gênero no ente relacional . Traduzir termos como *koshskalaka*, *chachawarmi* e *urin* no vocabulário de gênero, na concepção dicotômica, heterossexual, racializada e hierárquica que dá significado à distinção de gênero é exercer a colonialidade da linguagem por meio da tradução colonial e, portanto, apagar a possibilidade de articular a colonialidade do gênero e a resistência a ela.

Conversando com Filomena Miranda, perguntei a ela sobre a relação entre o aymara *qamaña* e *utjaña*, ambos frequentemente traduzidos como "vivente". Sua resposta complexa relacionou *utjaña* com *uta*, residir coletivamente na terra comunal. Ela me disse que não se pode ter *qamaña* sem *utjaña*. Segundo ela, quem não tem *utjaña* está *waccha* e pode virar *misti*. Mesmo vivendo grande parte do tempo em La Paz, distante das suas terras comunais, ela mantém *utjaña*, que agora está lhe convocando a participar do Governo. No próximo ano ela governará com sua irmã. A irmã de Filomena substituirá seu pai, e portanto será *chacha* duas vezes, já que sua comunidade, tanto como seu pai, são *chacha*. A própria Filomena será *chacha* e *warmi*, uma vez que governará no lugar da sua mãe em uma comunidade *chacha*. A minha posição é que traduzir *chacha* e *warmi* como homem e mulher violenta a relação comunal expressa por *utjaña*. Filomena traduziu *chachawarmi* ao espanhol como opostos complementares. A nova constituição boliviana, o governo de Morales e os movimentos indígenas de Abya Yala expressam um compromisso com a filosofia de *suma qamaña* (frequentemente traduzido como "bem viver"). A relação entre *qamaña* e *utjaña* indica a importância da complementaridade e sua inseparabilidade do florescimento comunal na produção constante de equilíbrio cósmico. *Chachawarmi* não é separável de *utjaña* em significado e prática; ambos se constituem em um só. Logo a destruição de *chachawarmi* não é compatível com *suma qamaña*.[19]

[15] Irene SILVERBLATT,1990,1998; Carolyn DEAN, 2001; Maria Esther POZO e Jhonny LEDEZMA, 2006; Pamela CALLA e Nina LAURIE, 2006; Sylvia MARCOS, 2006; Paula GUNN ALLEN, 1992; Leslie Marmon SILKO, 2006; Felipe GUAMAN POMA DE AYALA, 2009 e OYEWUMI, 1997.
[16] OYEWUMI, 1997.
[17] APARICIO e BLASER (2008).
[18] APARICIO e BLASER (2008).

[19] É importante pra mim não "traduzir" aqui. Fazer isso permitiria que você entendesse o que eu digo, mas não entender realmente, já que não posso dizer o que quero tendo traduzido os termos. Por isso, se não traduzo e você pensa que entende menos, ou que nada entende, acho que você pode entender melhor, porque isto funciona como um exemplo de pensamento na diferença colonial.

Certamente não estou defendendo não ler, ou não "ver" a imposição das dicotomias humano/não humano, homem/mulher, ou macho/fêmea na construção da vida cotidiana, como se isso fosse possível. Fazer isso seria esconder a colonialidade do gênero e apagaria a própria possibilidade se sentir – ler – o tenso habitar a diferença colonial, bem como as respostas a partir daí. Ao marcar a tradução colonial de *chachawarmi* como homem/mulher, estou ciente do uso de *homem* e *mulher* na vida cotidiana das comunidades bolivianas, incluindo o discurso inter-racial. O êxito da complexa normatização de gênero, introduzida com a colonização na constituição da colonialidade do gênero, tornou esta tradução colonial um assunto cotidiano, mas a resistência à colonialidade de gênero é também vivida linguisticamente na tensão da ferida colonial. O apagamento político, a tensão vivida do *linguagismo (languaging)*[20] – de se mover entre modos de viver na linguagem – entre *chachawarmi* e homem/mulher constitui a lealdade à colonialidade de gênero ao apagar a história de resistência a partir da diferença colonial. A *utjaña* de Filomena Miranda não é um viver no passado, é apenas o modo de viver *chachawarmi*. A possibilidade de *utjaña*, hoje, depende, em parte, de vidas vividas na tensão linguageira da diferença colonial.

Diferença colonial

Walter Mignolo começa *Local Histories/Global Designs* nos dizendo que "o tópico principal deste livro é a diferença colonial na formação e transformação do sistema moderno/colonial mundial".[21] Conforme a frase "a diferença colonial" desloca-se pela escritura de Mignolo, seu significado torna-se aberto. A diferença colonial não é definida em *Local Histories*. De fato, uma disposição definidora não é bem-vinda na introdução de Mignolo a esse conceito. Assim, conforme apresento algumas citações do texto de Mignolo, não as estou introduzindo como sua definição da "diferença colonial". Ao invés disso, a partir da complexidade do seu texto, essas citações guiam minhas ideias sobre resistência à colonialidade de gênero na diferença colonial.

> A diferença colonial é o espaço onde a colonialidade do poder é exercida.[22]

> Uma vez que a colonialidade do poder é introduzida na análise, a 'diferença colonial' se torna visível e as fraturas epistemológicas entre a crítica eurocêntrica ao eurocentrismo se distinguem da crítica ao eurocentrismo ancorada na diferença colonial […].[23]

Eu preparei a nós mesmos para escutarmos estas afirmações. Pode-se olhar o passado colonial e, como obser-

[20] *Languaging* foi um termo primeiramente utilizado pelos biólogos chilenos Maturana e Varela, em 1973, ao proporem uma teoria da *autopoeisis*. Esta postula que a linguagem não é apenas um sistema estrutural independente de nossas interações uns/umas com os/as outros/as. Ecoando Bakhtin, *languaging* refere-se ao "processo contínuo e simultâneo de tornarmos nós mesmos e de tornarmos nossas práticas linguísticas na medida em que interagimos e damos sentido ao mundo" (Ofelia GARCÍA e Li WEI, 2014, p. 20, tradução da revisora). O termo foi depois adotado e explorado por muitos outros/as pensadores/as incluindo Mignolo, para quem *languaging* significa pensar e escrever entre linguagens, as quais sempre estão emaranhadas em relações de poder. Podemos assim dizer que *languaging* e *worlding* (termo cunhado por Spivak para se referir ao fato de que a escrita/textualidade forneceu uma estrutura retórica que justificava o domínio colonial e a expansão imperial) são processos sempre entrelaçados. (N. R.)

[21] MIGNOLO, 2000, p. ix.

[22] MIGNOLO, 2000, p. ix.

[23] MIGNOLO, 2000, p. 37.

vador/a, ver os/as nativos/as negociando a introdução de crenças e práticas estrangeiras, como também negociando serem assignados/as a posições inferiores e considerados/as contaminantes e sujos/as. Obviamente, ver isso não é ver a colonialidade. Melhor dizendo, é ver as pessoas – qualquer um/uma, na verdade – pressionadas sob circunstâncias difíceis a ocupar posições degradantes que as tornam seres enojantes aos superiores sociais. Ver a colonialidade é ver a poderosa redução de seres humanos a animais, a inferiores por naureza, em uma compreensão esquizoide 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. Ver a colonialidade é tanto ver a *jaqi*, a pessoa, o ser que está em um mundo de significado sem dicotomias, quanto a besta, ambas reais, ambas lutando por sobrevivência sob diferentes poderes. Assim, ver a colonialidade é revelar a degradação mesma que nos dá duas interpretações da vida e um ser interpretado por elas. A única possibilidade de tal ser jaz em seu habitar plenamente esta fratura, esta ferida, onde o sentido é contraditório e, a partir desta contradição, um novo sentido se renova.

> [A diferença colonial] é o espaço onde as histórias 'locais' inventando e implementando os desígnios globais encontram histórias 'locais', o espaço onde os desígnios globais têm que ser adaptados, adotados, rejeitados, integrados ou ignorados.[24]

[24] MIGNOLO, 2000, p. ix.

> [A diferença colonial] é, finalmente, a localização tanto física como imaginária onde a colonialidade do poder opera na confrontação entre dois tipos de histórias locais dispostas em diferentes espaços e tempos ao redor do planeta. Se a cosmologia ocidental é o ponto de referência historicamente inevitável, as múltiplas confrontações de dois tipos de histórias locais desafiam dicotomias. Cosmologias cristã e indígena-americana, cosmologias cristã e ameríndia, cosmologias cristã e islâmica, cosmologias cristã e confuciana, entre outras, só acionam dicotomias onde você as olha uma por uma, não quando você as compara nos confins geo-históricos do sistema moderno/colonial mundial.[25]

[25] MIGNOLO, 2000, p. ix.

Assim, não se trata de um assunto do passado. É uma questão da geopolítica do conhecimento. É uma questão de como produzimos um feminismo que pegue os desígnios globais para a energia do feminino e masculino racializados e, apagando a diferença colonial, recolha essa energia para usá-la em direção à destruição dos mundos de sentidos de nossas próprias possibilidades. Nossas possibilidades apoiam-se na comunalidade, não na subordinação; não estão

na paridade com nosso superior na hierarquia que constitui a colonialidade. Por sua relação íntima com a violência, essa construção do humano encontra-se viciada por completo.

> A diferença colonial cria as condições para situações dialógicas nas quais uma enunciação fraturada é mobilizada pela perspectiva subalterna como resposta ao discurso e perspectiva hegemônicas.[26]

[26] MIGNOLO, 2000, p. x.

> A transcendência da diferença colonial só pode ser feita a partir de uma perspectiva de subalternidade, de descolonização e, portanto, a partir de um novo terreno epistemológico onde o pensamento de fronteira é exercido.[27]

[27] MIGNOLO, 2000, p. 45.

Vejo esses dois parágrafos em tensão precisamente porque se o diálogo for com o homem e com a mulher modernos, sua ocupação da diferença colonial envolve sua redenção, mas também sua autodestruição. O diálogo não só é possível na diferença colonial, mas necessário para aqueles/as resistindo a desumanização em localidades diferentes e entremescladas. Assim, de fato, a transcendência só pode ser feita desde uma perspectiva de subalternidade, mas rumo a novidade de ser-sendo.

> O pensamento de fronteira [...] é uma consequência lógica da diferença colonial. [...] [O] lócus fraturado de enunciação a partir da perspectiva subalterna define o pensamento de fronteira como resposta à diferença colonial.[28]

[28] MIGNOLO, 2000, p. x.

> É também o espaço onde a restituição do saber subalterno está tomando lugar e onde o pensamento de fronteira está emergindo.[29]

[29] MIGNOLO, 2000, p. ix.

> As diferenças coloniais, ao redor do planeta, são a casa que a epistemologia de fronteira ocupa.[30]

[30] MIGNOLO, 2000, p.37.

Estou propondo um pensamento de fronteira feminista, onde a liminaridade 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.

Frequentemente no trabalho de Mignolo, a diferença colonial é invocada em níveis outros que subjetivo/intersubjetivo. Mas quando ele a utiliza para caracterizar o "pensamento de fronteira", conforme a interpretação que faz de Anzaldúa, ele a concebe exercitando a diferença colonial. Ao fazer isto, ele entende o lócus de Anzaldúa como fraturado. A leitura que eu quero efetuar vê a colonialidade de gênero e rejeição, resistência e resposta. Se adapta à sua própria negociação sempre de maneira concreta, desde dentro, por assim dizer.

Lendo o lócus fraturado

O que estou propondo ao trabalhar rumo a um feminismo descolonial é, como pessoas que resistem à colonialidade do gênero na diferença colonial, aprendermos umas sobre as outras sem necessariamente termos acesso privilegiado aos mundos de sentidos dos quais surge a resistência à colonialidade. Ou seja, a tarefa da feminista descolonial inicia-se com ela vendo a diferença colonial e enfaticamente resistindo ao seu próprio hábito epistemológico de apagá-la. Ao vê-la, ela vê o mundo renovado e então exige de si mesma largar seu encantamento com "mulher", o universal, para começar a aprender sobre as outras que resistem à diferença colonial.[31] A leitura move-se contra a análise sociocientífica objetificada, visando, ao invés, compreender sujeitos e enfatizar a subjetividade ativa na medida em que busca o lócus fraturado que resiste à colonialidade do gênero no ponto de partida da coalizão. Ao pensar o ponto de partida desde a coalizão, porque o lócus fraturado é comum a todos/as, é nas histórias de resistência na diferença colonial onde devemos *residir*, aprendendo umas sobre as outras. Compreende-se a colonialidade do gênero como exercícios de poder concretos, intrincadamente relacionados, alguns corpo a corpo, alguns legalistas, alguns dentro de uma sala onde as mulheres indígenas fêmeas-bestiais-não-civilizadas são obrigadas a tecer dia e noite, outros no confessionário. As diferenças na concretude e na complexidade do poder sempre circulando não são compreendidas como níveis de generalidade; a subjetividade corporificada e o institucional são igualmente concretos.

[31] Entender as histórias umas das outras tem sido um ingrediente importante para compreender profundas coalizões entre mulheres de cor dos Estados Unidos. Aqui dou uma volta nova a essa aprendizagem.

Conforme a colonialidade infiltra cada aspecto da vida pela circulação do poder nos níveis do corpo, do trabalho, da lei, da imposição de tributos, da introdução da propriedade e da expropriação da terra, sua lógica e eficácia são enfrentadas por diferentes pessoas palpáveis cujos corpos, entes relacionais e relações com o mundo espiritual não seguem a lógica do capital. A lógica que seguem não é consentida pela lógica do poder. O movimento desses corpos e relações não se repete a si próprio. Não se torna estático e fossilizado. Tudo e todos/as continuam respondendo ao poder e na maior parte do tempo respondem sem ceder – o que não quer dizer na forma de desafio aberto, mesmo que às vezes seja em desafio aberto – de maneiras que podem ou não ser benéficas para o capital, mas que não são parte de sua lógica. A partir do lócus fraturado, o movimento consegue manter modos criativos de reflexão, comportamento e relacionamento que são antitéticos à lógica do capital. Sujeito, relações, fundamentos e possibilidades são transformados continuamente, encarnando uma trama

desde o lócus fraturado que constitui uma recriação criativa, povoada. Adaptação, rejeição, adoção, desconsideração e integração nunca são só modos isolados de resistência, já que são sempre performados por um sujeito ativo, densamente construído pelo habitar a diferença colonial com um lócus fraturado. Quero ver a multiplicidade na fratura do lócus: tanto o acionamento da colonialidade de gênero como a resposta de resistência a partir de uma noção subalterna de si, do social, de ente-em-relação, do cosmos, tudo enraizado numa memória povoada. Sem a tensa multiplicidade, vemos somente a colonialidade do gênero como algo já dado ou uma memória congelada, uma compreensão fossilizada do ser-em-relação a partir de uma noção pré-colonial do social. Parte do que vejo é movimento tenso, pessoas se movimentando: a tensão entre a desumanização e a paralisia da colonialidade do ser, e a atividade criativa de ser-sendo.

Não se resiste sozinha à colonialidade do gênero. Resiste-se a ela desde dentro, de uma forma de compreender o mundo e de viver nele que é compartilhada e que pode compreender os atos de alguém, permitindo assim o reconhecimento. Comunidades, mais que indivíduos, tornam possível o fazer; alguém faz com mais alguém, não em isolamento individualista. O passar de boca em boca, de mão em mão práticas, valores, crenças, ontologias, tempo-espaços e cosmologias vividas constituem uma pessoa. A produção do cotidiano dentro do qual uma pessoa existe produz ela mesma, na medida em que fornece vestimenta, comida, economias e ecologias, gestos, ritmos, habitats e noções de espaço e tempo particulares, significativos. Mas é importante que estes modos não sejam simplesmente diferentes. Eles incluem a afirmação da vida ao invés do lucro, o comunalismo ao invés do individualismo, o "estar" ao invés do empreender, seres em relação em vez 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.

Finalmente, marco aqui o interesse em uma ética de coalizão-em-processo em termos de ser-sendo e ser-sendo-em-relação, a qual estende e entretece sua base povoada.[32] Posso pensar o ente em relação como respondendo à colonialidade do gênero na diferença colonial a partir de um lócus fraturado, respaldado pela fonte alternativa de sentido que torna possível elaborar respostas. A possibilidade de fortalecer a afirmação e a possibilidade do ente em relação assenta-se não pelo repensar a relação com o opressor a partir do ponto de vista do/a oprimido/a, mas pelo avançar a lógica da diferença, da multiplicidade e da coalizão no ponto da diferença.[33] A ênfase está em manter a multiplicidade no ponto de redução – não em manter um

[32]Audre LORD, 2007.

[33] LORD, 2007.

"produto" híbrido, que esconde a diferença colonial –, nas tensas elaborações de mais de uma lógica, que não serão sintetizadas, mas sim transcendidas. Entre as lógicas em operação estão as muitas lógicas que se encontram com a lógica da opressão: muitas diferenças coloniais, mas uma lógica de opressão. *As respostas a partir dos lócus fragmentados podem estar criativamente em coalizão*, um modo de pensar na possibilidade de coalizão que assume a lógica da descolonialidade e a lógica da coalizão de feministas de cor: a consciência oposicional de uma erótica social,[34] a qual assume as diferenças que tornam o ser-sendo criativo, que permite encenações que são totalmente desafiadoras da lógica das dicotomias.[35] A lógica da coalizão é desafiadora da lógica das dicotomias; as diferenças nunca são vistas em termos dicotômicos, mas a lógica tem como sua oposição a lógica de poder. A multiplicidade nunca é reduzida.

[34] Chela SANDOVAL, 2000.

[35] LORD, 2007.

Assim, marco isto como um começo, mas é um começo que afirma um termo profundo que Maldonado Torres[36] chamou de "giro descolonial". As perguntas proliferam neste momento e as respostas são difíceis. Elas requerem colocar, novamente, a ênfase em metodologias que se adequam a nossas vidas, de maneira que o sentido de responsabilidade seja máximo. Como aprendemos umas das outras? Como faremos isso sem nos causar dano, mas com a coragem de retomar a tessitura do cotidiano que pode revelar profundas traições? Como nos entrecruzarmos sem assumir o controle? Com quem fazemos esse trabalho? O teórico aqui é imediatamente prático. Minha própria vida – as maneiras de usar meu tempo, de ver, de cultivar um pesar profundo – é animada por uma grande ira e dirigida pelo amor que Lorde, Emma Pérez e Sandoval[37] nos ensinam. Como praticamos umas com as outras, engajando-nos em diálogo na diferença colonial? Como saber que estamos fazendo isso?

[36] MALDONADO TORRES, 2003.

[37] LORD, 2007; Emma PÉREZ, 1999; SANDOVAL, 2000.

Não seria porque aquelas de nós que rejeitam a oferta – feita repetidamente por mulheres brancas em grupos de conscientização, conferências, oficinas e reuniões de programas de estudos de mulheres – percebem-na como um fechar de portas à coalizão que iria realmente nos incluir? Não seria o caso de termos sentido uma noção de reconhecimento tranquila, plena e substancial quando perguntamos: "O que significa seu 'nós', mulher branca?" Não seria o caso de termos rejeitado a oferta a partir do lugar de Sojourner Truth e estarmos prontas para rejeitar a resposta delas? Não é o caso de termos recusado a oferta na diferença colonial, certas de que para elas havia somente uma mulher, uma realidade apenas? Não seria o caso de já nos conhecermos umas às outras como videntes múltiplas na diferença colonial, concentradas em uma coalizão que nem começa nem termina com essa oferta? Estamos nos movendo em um tempo de encruzi-

lhadas, de vermos umas às outras na diferença colonial construindo uma nova sujeita de uma nova geopolítica feminista de saber e amar.

Referências

APARICIO, Juan Ricardo; BLASER, Mario. "The 'Lettered City' and the Insurrection of Subjugated Knowledges in Latin America". *Anthropological Quarterly*, v. 81, n. 1, 2008. p. 59-94.

CALLA, Pamela; LAURIE, Nina. "Desarrollo, poscolonialismo y teoría geográfica política". In: LAURIE, Nina; POZO, Maria Esther (Ed.). *Las displicencias de gênero en los cruces del siglo pasado al nuevo milenio en los Andes*. Cochabamba, Bolivia: CESU-UMSS, 2006. p. 17-41.

DEAN, Carolyn. "Andean Androgyny and the Making of Men". In: KLEIN, Cecilia (Ed.). *Gender in Pre-Hispanic America*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 2001. p. 143-182.

GARCÍA, Ofelia; WEI, Li. *Translanguaging, Language, and Bilingual Education.* New York: Palgrave, 2014.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *The First New Chronicle and Good Government: On the History of the World and the Incas up to 1615.* Austin: University of Texas Press, 2009.

GUNN ALLEN, Paula. *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon Press, 1992.

LAQUEUR, Thomas. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

LORDE, Audre. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Berkeley: The Crossing Press, 2007.

LUGONES, Maria. "Street Walker Theorizing". In: _____. (Ed.). *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppression*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

_____. "Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System". *Hypatia*, v. 22, n. 1, p. 186-209. 2007.

MALDONADO TORRES, Nelson. *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press, 2008.

MARCOS, Sylvia. *Taken from the Lips: Gender and Eros in Mesoamerican Religions*. Boston: Brill, 2006.

MIGNOLO, Walter D. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking.* Princeton: Princeton University Press, 2000.

OYEWUMI, Oyeronke. *The Invention of Women: Making African Sense of Western Discourses.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PEREZ, Emma. *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

POZO, Maria Esther; LEDEZMA, Jhonny. "Gênero: trabajo agrícola y tierra en Raqaypampa". In: LAURIE, Nina; POZO,

Maria Esther (Ed.). *Las displicencias de gênero en los cruces del siglo pasado al nuevo milenio en los Andes*. Cochabamba, Bolivia: CESU-UMSS, 2006.

QUIJANO, Anibal. "Colonialidad, modernidad/racialidad". *Perú Indígena*, v. 13, n. 29, p. 11-29, 1991.

_____. "Modernity, Identity, and Utopia in Latin America". In: BEVERLEY, John; ARONNA, Michael; OVIEDO, José (Ed.). *The Postmodernism Debate in Latin America*. Durham: Duke University Press, 1995. p. 201-216.

QUIJANO, Anibal; WALLERSTEIN, Immanuel. "Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System". *International Social Science Journal*, n. 134, p. 549-557, 1992.

SANDOVAL, Chela. *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press 2000.

SILKO, Leslie Marmon. *Ceremony*. New York: Penguin Books, 2006.

SILVERBLATT, Irene. Taller de historia oral Andina. *La Mujer Andina en la historia*. Chukiyawu: Ediciones del THOA, 1990.

_____. *Moon, Sun, and Witches*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

Tradução de Juliana Watson e Tatiana Nascimento

Revisão de Claudia de Lima Costa

Toward a Decolonial Feminism

Abstract: *In* Heterosexualism and the Colonial/Modern System *(2007), I proposed to read the relation between the colonizer and the colonized in terms of gender, race, and sexuality. By this, I did not mean to add a gendered reading and a racial reading to the already understood colonial relations. Rather I proposed a rereading of modern capitalist colonial modernity itself. This is because the colonial imposition of gender cuts across questions of ecology, economics, government, relations with the spirit world, and knowledge, as well as across practices that either habituate us to take care of the world or to destroy it. I propose this framework not as an abstraction from lived experience, but as a lens that enables us to see what is hidden from our understandings of both race and gender and the relation of each to normative heterosexuality.*

Key Words*: Gender; Race; Sexuality; Coloniality; Normative Heterosexualism; Decolonial Feminism*