

## Feminismos Decoloniais e “América Latina”: comentários sobre as mobilizações do conceito

*Feminismos Decoloniales y “América Latina”: comentarios acerca de las movilizaciones del concepto*

*Decolonial Feminisms and “Latin America”: commentaries on the mobilization of the concept*

**Maria Clara Martins Cavalcanti**

**Resumo:** Este artigo tem por objetivo principal pensar historicamente os feminismos decoloniais latino-americanos, especialmente quanto às mobilizações (e desmobilizações) do conceito de “América Latina” em suas epistemologias. Entendendo, assim, “América Latina” como nome e ideia que denotam uma construção permeada por disputas, atravessada pelas experiências da colonização e da colonialidade. Nesse sentido, espera-se aqui refletir sobre as implicações históricas e políticas das mobilizações sobre o conceito, empreendidas pelos feminismos decoloniais, especialmente quando articulam as questões de gênero, raça, classe e nacionalidade para pensar a colonialidade na latino-américa.

**Palavras Chave:** América Latina. Feminismos. Decolonialidade.

**Resumen:** El objetivo principal de este artículo es pensar históricamente los feminismos decoloniales latinoamericanos, especialmente interesado en las movilizaciones (y desmovilizaciones) del concepto de “América Latina” en sus epistemologías. Entendiendo, por tanto, “América Latina” como un nombre y una idea que denotan una construcción permeada por disputas, atravesada por las experiencias de la colonización y la colonialidad. Por lo tanto, se espera aquí reflexionar sobre las implicaciones históricas y políticas de las movilizaciones sobre el concepto emprendidas por los feminismos decoloniales, especialmente cuando articulan las cuestiones de género, raza, clase y nacionalidad para pensar la colonialidad en América Latina.

**Palabras Claves:** America Latina. Feminismos. Decolonialidad.

**Abstract:** This article’s main purpose is to approach Latin American decolonial feminisms from a historical perspective, especially the mobilization (and the stability) of the concept of “Latin America” in its epistemologies. Therefore, understanding “Latin America” as a name and an idea that denote a dispute filled construct, permeated by experiences of colonialism and coloniality. In this sense, it is expected to reflect upon political and historical implications of the mobilization of the concept, undertaken by decolonial feminisms, especially when articulating issues of gender, race, economic classes and nationality in order to think of coloniality in Latin America.

**Key-words:** Latin America. Feminisms. Decoloniality.

**Maria Clara Martins Cavalcanti** – Mestre em História pela Universidade Estadual de Campinas. Doutoranda em História Política na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Projeto de pesquisa intitulado “A recusa de ser invisível: Gênero, raça e decolonialidade na obra de Esmeralda Ribeiro”, financiada pela CAPES. E-mail: [mamartinscavalcanti@gmail.com](mailto:mamartinscavalcanti@gmail.com)

## INTRODUÇÃO

**Figura 1** – Reprodução da obra Juana Azurduy (2019), de Marcela Cantuária



Fonte: Acervo Online da Galeria A Gentil Carioca

Marcela Cantuária é uma artista brasileira que, especialmente a partir da pintura, tematiza questões como a escrita da história da América Latina e do Brasil, relações sociais e políticas, exploração do trabalho e luta de classes, a função reprodutiva feminina, dentre tantas outras questões centrais nas experiências dos países colonizados. Seu olhar crítico para a história, especialmente aquela tecida sobre as mulheres, tem chamado a atenção não apenas no cenário artístico-cultural, mas também no campo da história e filosofia dos feminismos. Exemplo disto é o fato de obras de Cantuária terem sido pertinentemente escolhidas para integrar o conjunto de produções artísticas feministas decoloniais na coletânea *Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas Decoloniais* (2020), organizada por Heloisa Buarque de Hollanda. Uma das telas da artista, selecionada para integrar o livro, está reproduzida acima e intitula-se *Juana Azurduy* (2019), em homenagem à líder revolucionária indígena que se destacou nas lutas pela independência da América Espanhola. A obra faz parte da série *Mátria Livre*, em que a artista:

trabalha as dimensões arquetípicas femininas articuladas a figuras históricas passadas ou presentes em luta pela liberdade. Marcela pesquisa a história dessa galeria de mulheres guerreiras como uma disputa contra a hegemonia e o universalismo da arte europeia e como análise da aderência da arte brasileira ao vocabulário da pintura universal. (HOLLANDA, 2020, p. 364)

Juana Azurduy foi uma mulher de origem indígena, militar boliviana, que liderou batalhas durante os movimentos patriotas contra o domínio espanhol no Alto Perú. Segundo Luis Miguel Glave:

Luego de la independencia definitiva en 1824, regresó la Azurduy a su tierra, Chuquisaca; lejos de ser premiada, vivió en la pobreza, el ostracismo y la

soledad con que las nacientes repúblicas premieron a las mujeres que lucharon por crear un orden nuevo. Y así la tuvo en su recuerdo Juana Manuela cuando escribiera, sutilmente: “algunos caudillos tuvieron envidia de esa gloria femenina. (GLAVE, 1996, p.94)

Hoje, Juana Azurduy é conhecida ainda por ter dado à luz durante as batalhas por independência e por ter continuado atuante logo após o parto. Referência a este momento histórico está representada na figura de uma mulher parindo um bebê em cima do mapa da América do Sul, na tela de Marcela Cantuária. Se, como afirma Glave (1996), o reconhecimento de Azurduy após as guerras de independência não foi imediato, a tela da artista compõe um movimento de visibilização da história e da memória da personagem. Além disso, estão presentes na obra referências a migrações forçadas (o bote com dezenas de pessoas com coletes salva-vidas) e a trincheiras ocupadas por guerrilheiras curdas, mulheres que estão hoje à frente das lutas revolucionárias no noroeste do Curdistão. Como afirma Walla Capelobo, a obra de Cantuária descoloniza a história ao propor a representação do parto dos filhos da luta anticolonial na América Latina:

Em Juana Azurduy, pintura de Marcela Cantuária, o processo de descolonização se materializa em tinta ao retratar esta líder guerrilheira que dedicou sua vida à libertação do poder colonial espanhol. Juana foi uma agente fundamental nos processos de independência do Peru e da Bolívia. De seu ventre, em pleno conflito, nasce, ou melhor, renascem as filhas e os filhos das lutas anticoloniais. Desse ventre, renascem os espíritos conscientes de que as linhas que dividem os estados modernos são geradas pela violência e devem ser combatidas. Ela está protegida por trincheiras amigas, guardada por ancestrais que conhecem bem o poder da terra em que pisa; está às margens do oceano de trocas, onde houveram migrações involuntárias e voluntárias, refugiados e cativos que encontraram no chão em que pisamos a força para viver. (CAPELOBO, 2019, p.40)

Os feminismos decoloniais elaborados por artistas e intelectuais na América Latina, assim como na obra de Cantuária, têm vindo apontar a necessidade de levarmos em conta as epistemologias originárias, os levantes emancipatórios e, especialmente, as contribuições históricas das mulheres na luta contra a colonialidade. Colonialidade aqui entendida a partir de Aníbal Quijano e da teoria decolonial, como um sistema de poder que perdura mesmo após o fim das experiências de colonização na América Latina, constituindo um dispositivo estruturante das relações sociais, de saber, ser e poder, baseada em uma categorização hierárquica entre os seres no mundo, a partir de perspectivas eurocêntricas e racistas (QUIJANO, 2005).

Estes feminismos de política decolonial estão inseridos no amplo movimento de revisão da narrativa europeia do mundo, debruçando-se sobre a forma como o complexo racismo/ssexismo/colonialismo emprega as relações de dominação. Nesse sentido, estes feminismos – expressos nas críticas de intelectuais como Maria Lugones, Yuderky Espinosa-Miñoso, Ochy Curiel, tanto quanto em Lélia Gonzalez, Marcela Cantuária etc., – formulam questionamentos fundamentais às narrativas históricas, especialmente àquelas elaboradas sobre os países e povos colonizados, a partir de uma perspectiva eurocêntrica.

Os feminismos decoloniais reivindicam, além do reconhecimento das experiências ancestrais das mulheres na luta contra o patriarcado, o racismo, o capitalismo, o colonialismo etc., seu

posicionamento situado ao Sul do Globo.<sup>1</sup> Inserem-se no que Boaventura de Souza Santos vem chamar de *epistemologias do Sul*, uma proposta insurgente, subalterna, contra um projeto de dominação capitalista e colonial (SANTOS, 2010). Pode-se aferir, portanto, as teorias elaboradas pelas feministas latino-americanas como centrais nesta epistemologia decolonial do Sul, onde estão articuladas elaborações históricas complexas sobre o conceito de “América Latina”, especialmente nos atravessamentos das questões de gênero, raça, classe e colonialidade. É importante lembrar que o nome e conceito de “América Latina” foram construídos historicamente, consolidando-se ao final do século XIX, especialmente sob a perspectiva de uma modernidade europeia:

Sempre na perspectiva europeia, a América Latina foi se estabelecendo no mundo ocidental moderno como periferia, inferiorizada e explorada. Compreender o processo de construção do nome compõe um esforço maior de entender nossa situação colonial, de questionar nossa identidade, a fim de superar nosso complexo de Caliban. (FARRET; PINTO, 2011, P.34)

Portanto, aferindo à incidência constante de mobilizações – e desmobilizações – da ideia de “América Latina” no pensamento feminista decolonial, nos debruçamos aqui sobre os significados históricos desses usos, suas implicações políticas e propostas que apresentam. Para isso, a primeira parte deste artigo está dedicada a pensar os feminismos decoloniais na América Latina e suas contribuições epistemológicas, especialmente para a escrita da história. Depois, nos concentraremos em analisar como, no pensamento feminista decolonial, a ideia de “América Latina” é mobilizada e até desmobilizada, como no caso dos usos de nomes alternativos para o território, como *Abya Yala* nos textos de Ochy Curiel, ou *América Ladina* em Lélia Gonzalez.

## 1. Os Feminismos Decoloniais na América Latina

Como afirma a intelectual indígena Julieta Paredes, devemos definir os feminismos como a luta e proposta política de vida de qualquer mulher, em qualquer lugar do mundo, em qualquer etapa da história, que tenha se rebelado diante do patriarcado que a oprime (PAREDES, 2020). Essa definição expressa um dos movimentos fundamentais que as feministas decoloniais na América Latina têm empreendido: resgatar as experiências históricas femininas no território latino-americano, na luta contra o colonialismo e a colonialidade<sup>2</sup>, entendendo a emergência teórica dos feminismos decoloniais contemporâneos como resultado dessas existências. Por isso, lembram figuras históricas como Juana Azurduy para afirmar que, na América Latina, a luta das mulheres foi sempre protagonizada por mulheres racializadas, indígenas, negras etc.

Como proposta epistemológica, os feminismos decoloniais na latino-américa apontam para a urgência de se considerar de forma inseparável as questões de classe, raça, gênero, sexualidade,

<sup>1</sup> É importante destacar que esse “Sul” nem sempre está se referindo a um sul geográfico, mas trata da periferia do capitalismo no mundo, dos países colonizados, algumas vezes situados no Norte geográfico, como é o caso da Ilha da Reunião de colonização francesa na Europa, onde a teórica Françoise Vergés reivindica um feminismo decolonial urgente (VERGÉS, 2020).

<sup>2</sup> É importante pontuar que assumimos aqui, a partir do pensamento decolonial latino-americano, que o colonialismo consiste nas práticas de colonização empreendidas pelos europeus em território americano entre os séculos XV e XVIII. Enquanto isso, a colonialidade se define como o dispositivo que produz relações de poder, saber e ser que permanecem após o fim colonialismo, como resultado complexo, um sistema-mundo estruturado pelo capitalismo, racismo e patriarcado (MIGNOLO, 2005; QUIJANO, 2005; GROSFUGUEL, 2006).

nacionalidade, região etc. Dessa forma, estas categorias aparecem como estruturantes de um sistema-mundo marcado pela experiência da modernidade/colonialidade, atravessando profundamente os processos históricos que deram origem às culturas, às formas de organização do mundo e dos seres. Sob esta perspectiva, a colonização no território latino-americano e o advento da modernidade são tidos como marcos da concepção do homem branco europeu colonizador como o ser superior, civilizado, em oposição aos outros, seres racializados, desumanizados, inferiorizados e, por isso, passíveis de serem oprimidos e explorados.

A teoria decolonial, sob as vozes de intelectuais como Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, Walter Dignolo, María Lugones, Ochy Curiel, Yuderkys Espinoza-Miñoso etc., denuncia a concepção binária do mundo difundida a partir das colonizações nas Américas, que opuseram e hierarquizaram civilização x natureza; superiores x inferiores; colonizadores x colonizados; brancos x não-brancos etc.. Essa dicotomia, como marca da colonialidade, se alastra por diversas áreas do mundo e das existências humanas, estruturando as relações no Estado, da organização pública, da divisão do trabalho, da subjetividade e, como afirmam as feministas decoloniais, do sexo e do gênero.

Este pensamento feminista decolonial está interessando em pensar as problemáticas geradas pelas relações coloniais, entendendo a permanência de sistemas de poder, saber e ser herdados das experiências de colonização. Ao mesmo tempo, estão especialmente dedicados às formas com que o gênero estruturou as relações coloniais e a colonialidade, além de se debruçarem nas reflexões sobre as imaginações emancipatórias elaboradas pelas mulheres em um mundo em que a colonização foi uma “engenharia de destruir gente” (RUFINO, 2019). Promovem, portanto, uma crítica contundente aos teóricos fundadores do grupo Modernidade/Colonialidade<sup>3</sup> quanto ao papel que estes atribuíram ao gênero no Padrão Mundial de Poder, enquanto entenderam sexo e raça como categorias separadas. Especialmente a partir das contribuições da teórica argentina María Lugones, a inseparabilidade entre gênero e raça como estruturantes da empresa capitalista e da colonialidade começa a ser uma ideia mais bem elaborada.

No cenário dos movimentos feministas, é importante lembrar que, se durante muito tempo o movimento privilegiado acadêmico e politicamente foi marcado por perspectivas brancas e ocidentais, as mulheres negras, indígenas, chicanas etc., latino-americanas apontam para o fato de que as agendas desse feminismo não as contemplam. Pautas como o direito ao trabalho, comum para um feminismo do Norte, especialmente no século XX, não encontravam aderência para mulheres subalternizadas nos países de experiência colonizatória, uma vez que estas trabalham desde os tempos de escravidão, como bem nos lembra Sueli Carneiro: “Mulheres que não entenderam

<sup>3</sup> Na década de 1990, em meio aos processos de redemocratização de vários países latino-americanos, o debate pós-colonial foi introduzido às discussões de um grupo de intelectuais americanistas e latino-americanos que viviam nos Estados Unidos e lá, inspirados no *Subaltern Studies*, fundaram o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos. Já em sua origem, o grupo possuiu teóricos críticos dos estudos subalternos originais, como Walter Dignolo, defendendo que as teses pós-coloniais não deveriam ser simplesmente assumidas e traduzidas para uma análise do caso latino-americano. Dessa forma, autores como Dignolo, Vidal e Klor de Alva propuseram que a perspectiva do grupo latino-americano não se apropriasse acriticamente do pensamento indiano e asiático pós-colonial, uma vez que as experiências americanas possuíam sua própria centralidade e especificidade. Em 1998, o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos foi desagregado e um de seus principais críticos, Walter Dignolo, tornou-se fundador do chamado Grupo Modernidade/Colonialidade, propondo o aprofundamento e radicalização da crítica ao eurocentrismo. É neste contexto que surge a chamada crítica ou teoria colonial, defendendo a necessidade de descolonização da epistemologia e, sendo assim, dos próprios estudos pós-coloniais. A teoria decolonial, portanto, é um conjunto de reflexões pontuadas por intelectuais latino-americanos que propõem repensar os efeitos do colonialismo a partir do “Sul” do globo, em busca de uma compreensão anti-essencialista das identidades das populações dos países nele localizados e na análise histórico-sociológica das opressões resultantes dos sistemas coloniais nele inseridos (BALLESTRIN, 2013).

nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar!” (CARNEIRO, 2013, p.1). Além disso, historicamente, as mulheres que puderam falar publicamente por um feminismo foram também aquelas privilegiadas pelas estruturas do racismo e do capitalismo. Os feminismos das mulheres não brancas na América Latina, integrando aproximações forçadas pelas experiências da colonização e da colonialidade, apresentam-se como propostas epistêmicas de questionamento à racionalidade moderno-cristã eurocêntrica, inclusive compartilhada por um certo feminismo de posicionamento burguês:

Las feministas descoloniales recuperamos las críticas que se han realizado al pensamiento feminista clásico desde el pensamiento producido por voces marginales y subalternas de las mujeres y del feminismo. Partimos por reconocer que ese pensamiento feminista clásico ha sido producido por un grupo específico de mujeres, aquellas que han gozado del privilegio epistémico gracias a sus orígenes de clase y raza. El feminismo descolonial elabora una genealogía del pensamiento producido desde los márgenes por feministas, mujeres, lesbianas y gente racializada en general; y dialoga con los conocimientos generados por intelectuales y activistas comprometidos con dismantelar la matriz de opresión múltiple asumiendo un punto de vista no eurocentrado. (ESPIONA-MIÑOSO, 2014, p.7)

Estas teóricas decoloniais abarcam questões sobre as hierarquias do poder, o capitalismo e o racismo, presentes nas discussões pós-coloniais, na teoria decolonial e nos movimentos negros e indígenas na América Latina, integrando-as à tradição de luta do movimento de mulheres. Complexificaram assim o conjunto de reivindicações do feminismo ao chamar atenção para o caráter interligado das opressões, principalmente atravessadas pela raça, ao mesmo tempo que promoveram a feminização das propostas e reivindicações dos movimentos por libertação, das lutas antirracistas e das teorias decoloniais e pós-coloniais.

Foi no diálogo entre os Estudos Culturais e as perspectivas feministas com as discussões pós-coloniais<sup>4</sup> e decoloniais que se erige uma leitura crítica sobre a continuidade das relações de dominação e opressão colonial – a colonialidade – centralizando as questões de gênero. Nesse sentido, estas leituras feministas, especialmente a partir da segunda metade do século XX, questionaram os teóricos cânones do pós-colonialismo e da teoria decolonial quanto à centralidade do gênero na epistemologia produzida dentro da compreensão histórico-sociológica sobre a colonialidade e suas permanências na contemporaneidade. Ao mesmo tempo, o feminismo negro no Brasil ganhava força, sob as vozes de autoras como Conceição Evaristo, Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro, epistemologias que se formularam no sentido de denunciar as opressões inter cruzadas que as mulheres negras sofrem no país, a partir da indissociabilidade entre o gênero e a raça.

<sup>4</sup> O pós-colonialismo pode ser considerado uma reação contra o legado colonial, especialmente o epistemológico. Não possui, portanto, uma matriz teórica única e autores que produziram em diferentes épocas e contextos podem ser considerados contribuintes desses estudos, como Stuart Hall (1980), Franz Fanon (1952), Aimé Césaire (1955), Edward Said (1978) e Ranajit Guha (1988). Os estudos pós-coloniais se aproximaram em muito dos estudos culturais e literários e se ocuparam da análise das construções discursivas e representacionais do oriente e do ocidente, levando em conta as formações identitárias dos grupos sociais em contextos pós-independência. Nas décadas de 1970 e 1980, com a criação do Subaltern Studies – grupos de pesquisadores com origens em países do sul-asiático, que lecionavam em universidades na Europa –, a preocupação dos estudos pós-coloniais esteve centrada na análise da construção discursiva sobre os colonizados pelos colonizadores. O *Subaltern Studies* foi liderado pelo intelectual indiano Ranajit Guha, que tinha como principal objetivo em sua obra “analisar criticamente não só a historiografia colonial da Índia feita por ocidentais europeus, mas também a historiografia eurocêntrica nacionalista indiana” (GROSFUGUEL, 2008, p.116).

Maria Lugones (2008), teórica argentina considerada uma das fundadoras da perspectiva feminista decolonial, desenvolveu o conceito de *sistema moderno colonial de gênero*. A partir dele, a autora avança no conceito de colonialidade desenvolvido por Aníbal Quijano e outros teóricos decoloniais ao afirmar que o gênero é, tanto quanto a raça e de forma indissociável a ela, elemento estruturante da colonialidade. Lugones apresenta 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” (LUGONES, 2014, p.235).

Em Lugones, também é possível encontrar a crítica a uma discursividade sobre a sexualidade das mulheres, especialmente das mulheres submetidas às violências dos regimes coloniais, sob o jugo da exploração e da escravização. Segundo a autora, na missão da colonização europeia nas Américas, as noções de bem e mal, pecado e redenção – e outras visões dicotômicas de mundo – foram acionadas como forma de condicionar as condutas, explorar e dominar as populações nativas. Uma das principais visões binárias teria sido justamente a divisão humano e não humano, onde os europeus se enquadrariam na categoria de humanos, enquanto os colonizados eram considerados não humanos. Sob a perspectiva da justificativa europeia para a colonização, a divisão de gênero “homem x mulher” estaria circunscrita aos europeus, onde as mulheres brancas aparecem subjugadas aos homens brancos europeus. Enquanto isso, os colonizados eram considerados fêmeas e machos, em uma visão animalizante e violenta sobre suas existências, cosmogonias, culturas e formas de viver.

O cristianismo e suas perspectivas tornaram-se um dos mais poderosos instrumentos dessa empreitada e, sob a justificativa de uma missão civilizatória, o projeto colonial se dedicou ao apagamento de saberes comunitários, práticas ecológicas, conhecimento de cultivo, de tecelagem, de todo um “cosmos”, como afirma Lugones, com destaque para as tentativas de transformação e controle das práticas reprodutivas e sexuais. Nesse lugar, a sexualidade feminina – especialmente a das “fêmeas” colonizadas – passou a ser marcada como maligna:

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 generalização 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. (LUGONES, 2014, p.236)

Seguindo o pensamento de Lugones, é possível afirmar que a investida colonial existiu no sentido de desumanizar os povos originários e escravizados, a fim de justificar os abusos da missão

exploratória. Os corpos das mulheres colonizadas se tornaram, primeiro, lugar privilegiado de expressão dessa violência, especialmente sexual. Depois, a colonialidade tratou de encontrar lugares para eles nos discursos médicos, científicos, históricos, sociológicos, culturais – frequentemente sob o jugo da patologização, inferiorização, racialização etc. No caso brasileiro, é possível perceber a articulação das questões de gênero e raça no imaginário social, especialmente quando estiveram em jogo as elaborações sobre a miscigenação no Brasil, sobre o mito da democracia racial, em torno da sexualidade como formadora da nação (RAGO, 1997), etc.

Na deixa oferecida por Lugones, muitas outras intelectuais têm elaborado perspectivas feministas decoloniais a partir da América Latina. É o caso de Yuderlys Espinosa-Miñoso, filósofa dominicana que questiona as pautas políticas de um “feminismo hegemônico”, branco, eurocentrado, que compactua com a expansão dos pressupostos da modernidade ocidental em um projeto imperialista, racista, de domínio e morte. Em sua leitura, a produção de vozes próprias a partir da América Latina e das periferias do capitalismo, do Sul Global, aparece como caminho fundamental para abordagens mais radicais de transformação. Já no pensamento da antropóloga afro-caribenha Ochy Curiel, é possível encontrar contribuições como uma leitura decolonial do conceito de *heterossexualidade compulsória* (RICH 1982), em referência às articulações entre gênero, raça, colonialidade e sexualidade, em que a heterossexualidade se apresenta como parte das imposições do *sistema moderno colonial*. Além disso, é preciso destacar ainda as elaborações políticas dos feminismos comunitários especialmente na Bolívia e no Equador, onde desponta a figura da líder indígena Julieta Paredes; dos ecofeminismos discutidos por Maria Mies; dos históricos feminismos negros brasileiros de Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro; dentre tantas outras teóricas e pensamentos que poderíamos aqui apontar. Estas perspectivas têm sido centrais para questionar teorias do desenvolvimento, se opor a um feminismo de caráter burguês, articular questões ambientais, de raça, sexualidade, nacionalidade etc., e o fazem reivindicando seu lugar na América Latina. Mas, afinal, de que “América Latina” falam e o que propõem para ela?

## 2. A “América Latina” pelas Feministas Decoloniais

É importante lembrar que o processo de nomeação e formação identitária dos territórios que chamamos hoje de ‘América Latina’ não se deu sem disputas. Entretanto, mesmo em meio as nuances e conflitos presentes na história dos termos “América”, “Hispanoamérica”, “América do Sul” etc., é possível aferir que estas nomeações se deram a despeito das referências que os povos originários possuíam sobre a região. Antes de serem chamadas de “América”, as terras deste continente foram ainda entendidas pelos colonizadores como “Índias” e “Novo Mundo”, este último em referência ao “Velho Mundo”, a Europa. O termo “América” aparece pela primeira vez em 1507, na *Introdução à Cosmografia* de Martins Waldseemüller, e atribui homenagem a Américo Vespúcio, italiano reconhecido por identificar que as terras encontradas não estavam na Ásia, como teriam imaginado os espanhóis em um primeiro momento (ROJAS MIX, 1991).

Como aponta o historiador francês François-Chavier Guerra, a difusão e consolidação da ideia de “América” e “americanos” se dá, entretanto, quando despontam os primeiros processos de independência da América Espanhola, ocasião em que a elite crioula reivindica uma identidade para se diferenciar dos inimigos europeus:

Até 1810, as elites criollas, na luta pela igualdade política, se apresentavam, antes de mais nada, como espanhóis iguais aos peninsulares que gozavam, além disso, dos privilégios e foros que lhes dava sua condição de descendentes dos conquistadores e povoadores da América. A partir de agora [1810], a necessidade de distinguir-se de seus inimigos levou os insurgentes a colocar em primeiro plano esta identidade “americana” que se havia consolidado em fins do século XVIII. (GUERRA, 2003, p.210)

No período pós-independência, é possível observar ainda a reivindicação do termo “Hispanoamérica” por parte dos líderes dos movimentos emancipatórios e das novas elites, na tentativa de afirmar a condição de países livres e unidos por interesses e vínculos culturais, frente ao imperialismo dos Estados Unidos que, a essa altura, já se apropriavam do termo “América” como sinônimo para seu território (FERES JR., 2005). Nesse sentido, como afirma o filósofo uruguaio Arturo Ardao, é apenas no final do século XIX que o termo “América Latina” se consolida. Segundo Ardao, a primeira vez que o nome “latina” é usado como substantivo e não como adjetivo na combinação é na poesia do jornalista colombiano José María Torres Caicedo em 1956, escrito quando este residia em Paris (ARDAO, 1980). A tese de Ardao não é unânime nas elaborações históricas sobre o termo, sendo disputada pelo historiador chileno Miguel Rojas Mix, que afirma que foi o filósofo e político chileno Francisco Bilbao o primeiro a fazer uso do termo “América Latina” como nome e ideia (ROJAS MIX, 1991).

A despeito dessa disputa, é possível aferir que a trajetória histórica do termo “América Latina”, desde o surgimento do nome “América”, afere a movimentações políticas e intelectuais que buscavam definir uma identidade para a região, a partir de interesses específicos e conflitos, mas que não passaram pela consideração das existências dos povos originários e dos nomes e identidades que a eles pertenciam antes da colonização:

Sabemos que quando falamos em América Latina não estamos levando em consideração os povos originários da região, nem os povos africanos transplantados ao longo de séculos para cá. Ou melhor, estamos levando-os em consideração sim, mas na perspectiva de uma dominação que não os compreende como agentes do processo de formação de identidade do continente. (FARRET; PINTO, 2011, p.42)

Por isso as mobilizações do conceito de “América Latina” nos feminismos decoloniais são pertinentes, uma vez que é justamente em diálogo com a consideração dos povos originários e africanos, com sua cosmogonia de saberes e percepções, que esta epistemologia feminista se situa. Nesse sentido, é possível aferir que a própria formação do conceito de “América Latina” é resultante do espectro das disputas em torno da colonialidade, uma vez que esta não se refere apenas à classificação racial, mas é um fenômeno que conjuga diferentes eixos de poder e atravessa o controle do acesso ao sexo, da autoridade coletiva, da subjetividade, assim como da produção de conhecimento e dos nomes dados às coisas. Como afirma Walter Mignolo, o exercício de descolonização passa necessariamente por separar as palavras das coisas e entender a “América Latina” como ideia forjada na experiência colonial (MIGNOLO, 2005).

Yuderkys Espinosa-Miñoso aponta para a necessidade de pensarmos o feminismo a partir da experiência histórica da América Latina, combatendo o que chama de uma *colonialidade da razão*

*feminista* (ESPINOSA-MIÑOSO, 2020), ou seja, a tendência de acolhimento de um feminismo ocidental com pretensão universalista que responde à modernidade. Segundo a autora, é preciso reivindicar o lugar de uma produção teórica-epistemológica subalterna a partir da latino-américa, que mostre o colonialismo internalizado, os dispositivos de controle e as estratégias de conservação do poder. O caminho para essa reivindicação seria justamente o de propor uma arqueologia do “latino-americano” para buscar compreender os dispositivos a partir dos quais foram construídos os discursos que dotaram a América Latina de certa especificidade e exterioridade em relação à razão moderna ocidental. Essa busca incide em pensar uma história das práticas para desnaturalizá-las, refletindo, portanto, sobre as categorias “América Latina”, “mulheres”, “raça”, “gênero” etc. de forma integrada.

Ao mesmo tempo, no pensamento de Espinosa-Miñoso, a noção de uma perspectiva teórico-epistemológica formulada pelas mulheres marcadamente situadas na América Latina se apresenta como uma possibilidade de combater essa razão feminista universal, preconizada pelos feminismos do Norte e caracterizada pelo compromisso com a modernidade e suas diversas faces. Nesse sentido, a autora lembra a importância de trabalhos acadêmicos que, situados na latino-américa, possibilitam uma leitura das questões de gênero em articulação com as questões de raça, classe e colonialidade. A “América Latina” é, sem seu pensamento, mobilizada como um ponto de partida político-epistemológico que contribui para pensar as especificidades, assim como as alianças, entre as mulheres racializadas:

Trabalhos acadêmicos recentemente publicados, inéditos ou em produção, assim como manifestos e publicações que circulam através das redes sociais, além de se proporem a abertamente fazer uma genealogia, ajudam sua construção ao se questionarem sobre as condições de possibilidade de situação política que vivemos: como a luta pela legalização do aborto se tornou o centro da política feminista na América Latina e em âmbito global? Como a violência interpessoal entre homens e mulheres transformou-se no foco da interpretação feminista acerca da violência contra as mulheres? Em que resulta essa interpretação ser feita apenas na chave do gênero? Como se produz, conforma-se e se universaliza a ideia de uma greve de mulheres como estratégia de mobilização no Dia Internacional da Mulher? Quem a convocou, através de que mecanismos, que grupos sentem-se convocados e quais ficam de fora? Quais são os vínculos entre as agendas e os enfoques das políticas públicas para as mulheres de nossos países e as políticas de apoio ao desenvolvimento e a cooperação internacional? Que grupo se beneficia dessa dinâmica? Com que ideal de mulher e que modelo ela contribui? Aos poucos, vamos costurando novas narrativas e interpretações que permitem descentralizar o sujeito normativo clássico do feminismo, enquanto rompemos o quadro teórico-conceitual e argumentativo produzido por ele. Através desses rompimentos, a imagem das condenadas do mundo vai se formando, essas cujas vidas e histórias foram ocultadas pela estrutura eurocêntrica. (ESPINOSA-MIÑOSO, 2017, p.151)

É importante pontuar também que grande parte das teóricas feministas decoloniais propõem o que chamamos aqui de desmobilizações do conceito de “América Latina”. Desmobilizações não no sentido de abandono ou rejeição, mas de historicização, deslocamento e reapropriação. É o

caso de autoras como Ochy Curiel, Julieta Paredes e a própria Yuderkys Espinosa-Miñoso, que em diversos textos substituem ou alternam o uso de “América Latina” pelo termo *Abya Yala*. *Abya Yala* é nome dado pelo povo Kuna aos territórios que compreendem a América, desde muito antes da chegada de Cristóvão Colombo. Os Kuna são um povo originário de Sierra Nevada, no norte da Colômbia e que vivem atualmente na costa caribenha do Panamá e Colômbia. A tradução livre de *Abya Yala* seria algo como “a grande mãe”, segundo Miguel Ángel Lòpes Hernandez (2004), mas também tem sido traduzida como “terra madura ou em florescimento” por feministas decoloniais. Segundo Espinosa-Miñoso, “em termos políticos, a expressão anuncia a unidade dos povos indígenas e uma busca por autodesignação em contraponto a definições eurocêtricas” (ESPINOSA-MIÑOSO, 2017, p.141). Seria, portanto, o resgate de uma designação nominal destas terras a partir de uma referência de povos originários, contemplando uma nomeação dada “desde aqui, desde dentro” em contraposição a um nome elaborado pela perspectiva do outro europeu.

Em Ochy Curiel, o nome *Abya Yala* desmobiliza o conceito de “América Latina” fazendo emergir, para além das disputas de narrativa que envolvem europeus e uma elite crioula nas guerras de independência, as lutas de libertação dos povos indígenas e negros do feito colonial, permitindo a insurgência de “práticas descolonizadas que antecedem tudo que se chamou de colonial” (CURIEL, 2020, p.132). A autora propõe o que chama de um *desengajamento epistemológico* a partir de *Abya Yala*, ou seja, “o reconhecimento e legitimação de outros saberes subalternizados, de pontos de vista produzidos a partir de experiências vividas e que contribuem com a proposição de mundos mais justos e humanos, fora da matriz liberal/colonial” (CURIEL, 2020, p.132). Junto da retomada do conceito de *Abya Yala*, Curiel resgata o pensamento de outras teóricas, como Zulma Palermo, para propor uma ética libertária que, em nome desse desengajamento, se coloca fora das categorias criadas e impostas pela epistemologia ocidental.

Não poderíamos deixar de situar o Brasil e o pensamento feminista decolonial brasileiro nestas mobilizações do conceito de “América Latina”. Em primeiro lugar, é importante aferir que a inclusão do Brasil nesse íterim latino-americano é controversa e permeada por disputas históricas. Sem nos aprofundarmos nas especificidades desse debate, é fundamental destacar que cada vez mais se faz presente no pensamento feminista no Brasil a necessidade de “pensar as especificidades de um fenômeno decolonial brasileiro sem recusar a aproximação com as mulheres de fala/colonização hispânica e sem pensar a realidade brasileira apartada da realidade latino-americana” (HOLLANDA, 2020, p.23).

Nesse sentido, outro tema caro aos feminismos decoloniais, em suas mobilizações do conceito de “América Latina”, é a articulação entre a identidade latino-americana e as questões da raça e da mestiçagem sob uma perspectiva de gênero. Segundo Heloisa Buarque de Hollanda, foram os feminismos latino-americanos que introduziram a “articulação sexo/gênero/raça nos estudos sobre os feitos do sistema patriarcal na instalação dos Estados Nacionais, denunciando a ideologia da mestiçagem e sua ancoragem na violência e violação das mulheres nativas” (HOLLANDA, 2020, p.20). Ainda segundo Hollanda, um caminho potente para a perspectiva decolonial brasileira seria justamente uma análise radical da especificidade da questão da nossa mestiçagem, projetada na constituição do mito da democracia racial.

Nessa perspectiva, estiveram os pensamentos de feministas negras no Brasil, que, pela criticidade com que olham para as narrativas edificantes da nação e pelos atravessamentos de raça e gênero, podem ser consideradas precursoras do que hoje chamamos de feminismos decoloniais. Lélia

Gonzalez, por exemplo, uma das mais importantes intelectuais negras brasileiras desde a década de 1980, aproxima as experiências brasileiras às de outros países colonizados ao afirmar experiências próximas de violação dos corpos das mulheres não brancas em toda América Latina:

a violação colonial perpetrada pelos senhores brancos contra as mulheres negras e indígenas e a miscigenação daí resultante está na origem de todas as construções de nossa identidade nacional, estruturando o decantado mito da democracia racial latino-americana, que no Brasil chegou até as últimas consequências. Essa violência sexual colonial é, também, o “cimento” de todas as hierarquias de gênero e raça presentes em nossas sociedades, configurando aquilo que Ângela Gilliam define como “a grande teoria do esperma em nossa formação nacional”. (GONZALEZ, 1988, p.141)

Lélia Gonzalez, antropóloga, professora e ativista política feminista, é uma intelectual que teorizou sobre as questões de gênero e raça, privilegiando uma perspectiva latino-americana a partir de leituras sobre o passado colonial e escravista. Para isso, defende um feminismo latino-americano “comprometido com a recuperação dos processos de resistência e insurgência aos poderes estabelecidos” (GONZALEZ, 1988, p.138). Suas reflexões propõem práticas de descolonização do saber e da produção de conhecimento ao recorrer em seus textos a uma linguagem fora dos modelos estabelecidos por um formato epistêmico eurocêntrico e baseado em uma gramática normativa. Faz usos, inclusive, de expressões coloquiais e referencia, constantemente, as heranças linguísticas das culturas escravizadas, em uma leitura das continuidades históricas e culturais. Chama a atenção, portanto, para o “pretuguês”, a marca de africanização do português no Brasil, expresso na linguagem popularmente falada:

É engraçado como eles [sociedade branca elitista] gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse r no lugar do l nada mais é do que a marca lingüística de um idioma africano, no qual o L inexistente. Afinal quem é o ignorante? Ao mesmo tempo acham o maior barato a fala dita brasileira que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está em tá e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês. (GONZALEZ, 1988, p.134)

E acrescenta ainda que essa marca não é encontrada apenas no caso no Brasil, mas é:

Facilmente constatável sobretudo no espanhol da região caribenha. O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da ausência de certas consoantes (como o l ou o r, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico cultural do continente como um todo (e isto sem falar nos dialetos ‘crioulos’ do Caribe). (GONZALEZ, 1988, p.136)

Além disso, Gonzalez propõe a elaboração do conceito de identidades “ladinoamefricanas”, e de uma “América Ladina”, junção das culturas africanas e ameríndias no sul da América. A proposta epistemológica dos termos criados pela autora interliga o passado escravocrata, colonial, o imperialismo, o racismo e seus efeitos, assim como as culturas originárias e as propostas de aliança

que recuperam as rupturas provocadas pelas experiências de colonização e violência na América. Aproxima-se, portanto, das perspectivas elaboradas pelos teóricos da colonialidade do poder e da colonialidade de gênero. Segundo a autora, a “amefricanidade” é um marco, assim como resultado, das articulações de resistência das populações escravizadas, exploradas e no território. O conceito é, portanto, fundado a partir de referenciais que se afastam das perspectivas eurocêntricas brancas e repensa a história das e dos afro-ameríndias e afro-ameríndios a partir de suas práticas de agência, de sua constituição como sujeitos históricos na América Latina:

As implicações políticas e culturais da categoria de Amefricanidade (‘Amefricanity’) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, lingüístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA [...]. Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada [...]. Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. (GONZALEZ, 1988, p.136)

O que as mobilizações (e desmobilizações) do conceito de “América Latina” pelos feminismos decoloniais apresentam, seja na relação com a emergência de *Abya Yala*, *América Ladina* ou no uso do termo original consolidado no século XIX, é a ideia de uma perspectiva feminista situada ao Sul, insurgente, subalterna, dedicada a questionar a colonialidade e suas faces. O que buscamos demonstrar nestes comentários é como se dão historicamente as formulações epistemológicas feministas decoloniais e as contribuições que oferecem a uma escrita da História latino-americana, na atenção às maneiras com que gênero, raça, classe etc. se articulam nas experiências dos países que integram este território. Nesse sentido, a “América Latina” é deslocada de seu sentido original e ampliada quanto a sua designação cultural/geográfica/geopolítica para se erigir como um lugar de onde se fala, como elemento político que articula propostas feministas, decoloniais, antirracistas etc., que se apresentam na contramão da colonialidade e do capitalismo. Estar ao Sul, em *Abya Yala*, na *América Ladina*, desponta na teoria de intelectuais como Yuderky Espinosa-Miñoso, Ochy Curiel, Julieta Paredes, Lélia Gonzalez etc., como a possibilidade de uma perspectiva privilegiada nas lutas de libertação. Convocam, portanto, reflexões e propostas de aproximações e alianças entre movimentos que em toda América Latina prevejam futuros mais progressistas e histórias de reinvenção.

O que este artigo espera ter demonstrado é a radicalidade presente até naquelas que parecem as mais sutis propostas dos feminismos decoloniais. Perseguindo a importância de “dar nome às coisas”, do abandono da gramática colonial, como defende Maria Lugones, estes feminismos decoloniais produziram historicamente críticas contundentes à maneira como a colonialidade procurou destituir os povos originários de seus nomes, cosmogonias, cultura e conceitos, ao passo que procurou impor os seus. Esse movimento não se deu sem tensão, conflito e resistência. É justamente nesse *locus fraturado* – ou seja, no lugar da brecha, da contraconduta, da resistência, como defende Lugones – que as epistemologias, a arte, a história etc., têm sido interpeladas, reescritas, utilizadas de forma a construir narrativas outras, feministas, decoloniais e antirracistas.

## REFERÊNCIAS

- ARDAO, Arturo. *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. Caracas: Centro de Estudios Latino-americanos Romulo Gallegos, 1980.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política* (Impresso), v. 2, p. 89-117, 2013.
- CAPELOBO, Walla. con todo: contra-colonização e resistências. In: CANTUÁRIA, Marcela; DELIFIN, Joyce; PAZ, Hebert de (Orgs.). *Sutu-rar Liber-tar*. Rio de Janeiro: Paisagens Híbridas, 2019.
- CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: A situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: ASHOKA EMPREENDIMENTOS SOCIAIS; TAKANO CIDADANIA (Org.). *Racismos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003.
- ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkys. De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación coconstitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Solar, Revista de Filosofía Iberoamericana*, Dossier Epistemologías feministas latinoamericanas, 12, n. 1, 2017
- \_\_\_\_\_. Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *Cotidiano* 184, mar/abr, 2014
- FARRET, Rafael Leporacce; PINTO, Simone Rodrigues. América Latina: da construção do nome à consolidação da ideia. *Topoi*, v. 12, n. 23, jul.-dez. 2011, p. 30-42.
- FERES JR., João. *A história do conceito de "Latin América" nos Estados Unidos*. Bauru: EDUSC, 2005.
- GLAVE, Luis Miguel. Letras de mujer. *Fractal*. México D.F, 1, 3, 93-125
- GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afrolatinoamericano. In: *Revista Isis Internacional*. Santiago, 1988, v. 9, pp. 133-141.
- \_\_\_\_\_. O racismo no Brasil é profundamente disfarçado. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Orgs.). *Por um feminismo Afro-Latino Americano: Lélia Gonzalez*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- \_\_\_\_\_. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984.
- GROSGOUEL, Ramon. 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, Coimbra, 2008.
- GUERRA, François-Xavier. Las mutaciones de la identidad en la América Hispánica. In: GUERRA, François-Xavier y ANNINO, Antonio (Coords.). *Inventando la nación*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2003. p. 210.
- HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- LÓPEZ Hernández, Miguel Ángel. *Encuentros en los senderos de Abya Yala* (1ª edición). Ediciones ABYA YALA. Quito, Ecuador, 2004
- LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro, 2014.
- \_\_\_\_\_. The Coloniality of Gender. *Worlds & Knowledges Otherwise*, 2008, 1- 16.
- MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina. La berida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2005.



QUIJANO, Anibal. 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, 2005.

RAGO, Margareth. Sexualidade e identidade na historiografia brasileira. *Revista Interdisciplinar de Cultura*, Campinas, SP, v. 6, n. 1, 1997.

ROJAS MIX, Miguel. *Los cien nombres de América*. Barcelona: Editorial Lumen, 1991.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Editora Cortez, 2010.

VERGÉS, Françoise. *Um Feminismo Decolonial*. São Paulo; Ubu Editora, 2020.

