

GÊNERO, SEXUALIDADE E DECOLONIALIDADE: REFLEXÕES A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA LÉSBICA

Resumo: O artigo pretendeu analisar como o pensamento decolonial tem se relacionado com as questões de gênero e sexualidade, principalmente sobre a questão da lesbianidade. Considerando o conceito de *colonialidade do poder* proposto por Quijano (2002; 2005), e a crítica feita a ele por Lugones (2007; 2010) a partir da colonialidade do sistema moderno de gênero. Assim, desenvolvemos esses conceitos através da perspectiva da autora dominicana, negra e lésbica Curiel (2007; 2011), que evidencia como a heterossexualidade como regime político é um dos pilares fundamentais, juntamente com a raça e o gênero, para se pensar a colonialidade/modernidade e o Estado-Nação.

Abstract: *The article tries to think about how decolonial thinking has been related to gender issues, especially regarding the issue of lesbianity. Considering the concept of coloniality of power proposed by Quijano (2002, 2005), and the criticism made to him by Lugones (2007, 2010) starting from the coloniality of the modern system of gender. Thus, we seek to develop these concepts from the perspective of the Dominican, black and lesbian author Ochy Curiel (2007; 2011), who analyzes heterosexuality as a political regime, along with race and gender, as one of the fundamental pillars, to think about coloniality / modernity and the modern nation-state.*

“Ser lesbiana en una cultura tan supramachista, capitalista, misógina, racista, homofóbica e imperialista, es un acto de resistencia, una resistencia que debe ser acogida a través del mundo por todas las fuerzas progresistas. La lesbiana, esa mujer “que ha tomado a otra mujer como amante” ha 1446 logrado resistir el imperialismo del amo en esa esfera de su vida. La lesbiana ha descolonizado su cuerpo. Ella ha rechazado una vida de servidumbre que es implícita en las relaciones heterosexistas/heterossexuales occidentales y ha aceptado el potencial de la mutualidad en una relación lésbica, no obstante los papeles”. (Cheryl Clarke)

INTRODUÇÃO

O pensamento decolonial formulado por pensadoras e pensadores latino-americanos nos mostram que o fim do período colonial e a constituição da modernidade na Europa Ocidental, não trouxeram transformações significativas nas relações econômicas, políticas e étnico-raciais entre centros e periferias; pelo contrário, o que aconteceu foi uma transição do colonialismo moderno para a colonialidade global (CURIEL, 2014).

Para o pensador peruano Aníbal Quijano (2002, 2005), a colonização se sustentou basicamente sobre três pilares: a raça, tida como o principal deles, mas também sobre a exploração capitalista e as classificações de gênero. Esse autor propõe o conceito de *colonialidade do poder*, que evidencia que a dominação das terras, o extermínio dos povos nativos e de seus costumes seriam justificáveis, já que, segundo as concepções raciais europeias, o colonizado seria mais que diferente, seria inferior e anterior aos europeus. Esse fator resulta na ideia de que tais povos são menos que humanos e que, por isso, suas vidas valem menos.

Aníbal Quijano (2002) entende que devido ao patriarcado europeu¹ e a divisão sexual do trabalho, as mulheres europeias também eram vistas de uma maneira inferiorizada. Contudo, defende que um lugar ainda mais inferiorizado teria sido legado às mulheres colonizadas, visto que carregavam uma dupla categorização desumanizante – de gênero e de raça – já que são mulheres, indígenas e negras, ou seja, o extremo oposto do homem, branco, europeu, agente da colonização.

O tema da colonialidade do sistema moderno de

gênero, proposta pela feminista argentina Maria Lugones (2007, 2014) vem ao encontro das colocações de Quijano (2002). A autora pretende, através de exemplos etnográficos, alargar a categoria de colonialidade do poder, por acreditar que o conceito explora de maneira limitada a questão de gênero. Porém, apesar de em suas ideias Lugones (2007) ressaltar o gênero como componente fundamental da construção da modernidade, percebemos que tanto ela quanto Quijano (2002) não investigam a questão das sexualidades que não correspondem ao padrão patriarcal, como a lesbianidade.

Dessa forma, buscamos colocar em diálogo produções acadêmicas de autoras(es) como Maria Lugones, Oyéronkè Oyewùmì e Ochy Curiel que abordam as questões de sexualidade, gênero e a perspectiva decolonial. Pretendemos discorrer sobre esse tema desenvolvendo o conceito de Lugones (2007, 2008) sobre o *colonial / modern gender system* que, além de destacar o gênero nas relações de colonialidade do poder, explicita o lugar da heterossexualidade como um pilar nessas relações. Pensando as sexualidades e arranjos afetivos dissidentes², principalmente a lésbica, como formas dinâmicas e pulsantes de resistência a este regime. Para isso, utilizaremos o pensamento de Curiel (2011, 2014), que trata da ideia das relações do Estado-Nação moderno/colonial com a família e a heterossexualidade como um regime político.

Walter Mignolo (2008), sociólogo argentino, entende que descolonizar o ser, o saber, o poder (e o gênero) além de estar na luta política e nos movimentos sociais, também abarca o campo epistêmico. Levando em conta que é forte a ideia de que “brancura e teoria política [...] são transparentes, neutras

Juliana Gonçalves Tolentino
Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG.

Contato
<julianatolentino17@gmail.com>

Nicole Faria Batista
Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG.

Contato
<nicfariab@gmail.com>

Palavras-chave:
Pensamento decolonial; Feminismo; Lesbianidade.

Keywords: *Decolonial thought; Feminism; Lesbianity.*

1 Conjunto complexo de hierarquias sociais (cultural, simbólica, política, econômica) fundadas em privilégios masculinos. Como um sistema de opressão, feministas como a boliviana Maria Galindo (2013), concebem o patriarcado para além da subordinação e discriminação de mulheres no campo cultural, passível de ser eliminado tão somente através da educação e de modificações de valores. Ele é um eixo fundamental em sistemas de governo, religiosos etc.

2 Entendemos como sexualidades e arranjos afetivos que não se enquadram no padrão heteronormativo/patriarcal (relações entre homens e mulheres cisgêneros, ou seja, pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi designado ao nascer).

3 Além de Mignolo (2008), Dussel (2005) também ressalta que é importante historicizar e localizar a experiência dos colonizadores, e, nesse caso, acreditamos ser contundente marcar os lugares sociais e racializados das autoras desse trabalho, mulher negra e mulher branca.

e objetivas, enquanto que cores e teoria política são essencialistas e fundamentalistas” (MIGNOLO, 2008, p. 297), consideramos relevante, desde já, tratar dessas questões nos colocando como sujeitas das opressões investigadas neste trabalho.

Assim sendo, o presente trabalho traz uma perspectiva lésbica, decolonial e racializada, construído a partir da teoria e também da experiência das autoras do texto (lésbicas, pobres, negra e branca³), sendo por si só um deslocamento epistêmico e uma prática decolonial. Prática essa que como explica Ballestrin (2013) não é apenas uma proposta acadêmica, mas também uma forma de fazer política, sendo que nos propusemos a tratar de um tema que além de político e invisibilizado, nos toca no âmbito pessoal.

COLONIALIDADE/MODERNIDADE DO GÊNERO

Maria Lugones (2007), ao formular seu conceito de colonialidade/modernidade do gênero, parte do ponto da limitação da colonialidade do poder (QUIJANO, 2002) que não problematiza, nem desenvolve a questão de gênero como o faz com os outros pilares que sustentam essa relação.

Em seu texto *Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System*, Lugones (2007), por sua vez, elabora sua crítica a essa limitação. Ela inicia sua discussão destrinchando a ideia de Quijano (2002) de gênero como uma categoria também construída pela colonização. A autora afirma que os povos colonizados não se enquadravam no binarismo homem e mulher antes do processo de colonização. Exemplos etnográficos do povo Yorubá propostos por Oyéronké Oyewùmí (1997) demonstram a afirmação dessa autora, de que gênero não era um princípio organizador na sociedade Yorubá antes da colonização.

No trecho a seguir, Oyèwùmí (2004) traça argumentos para mostrar que os conceitos usados por intelectuais ocidentais para categorizar hierarquias e relações de poder que envolvem gênero no contexto familiar, não podem ser aplicados literalmente nos contextos não-ocidentais, como o caso Yorubá:

“Dentro da família Iorubá, omo, a nomenclatura para a criança, é melhor traduzida como prole. Não há palavras que denotem individualmente menina ou um menino em primeira instância. No que diz respeito às categorias de marido e esposa dentro da família, a categoria oko, que normalmente é registrada como o marido em Inglês, não é especificada por gênero, pois abrange ambos machos e fêmeas. Iyawo, registrada como esposa, em Inglês refere-se a fêmeas que entram na família pelo casamento. A distinção entre oko e iyawo não é de gênero, mas uma distinção entre aqueles que são membros de nascimento da família e os que entram pelo casamento. A distinção expressa uma hierarquia em que a posição oko é superior a iyawo. Esta hierarquia não é uma hierarquia de gênero, porque mesmo oko fêmea são superiores a iyawo fêmea. Na sociedade em geral, mesmo na categoria de iyawo inclui homens e mulheres, em que os devotos dos Orixás (divindades) são chamados iyawo Orisa. Assim, os relacionamentos são fluidos, e papéis sociais, situacionais, continuamente

situando indivíduos em papéis modificativos, hierárquicos e não hierárquicos, contextuais que são” (OYÈWÙMÍ, 2004, p. 6).

Lugones (2007) também recorre aos relatos sobre populações indígenas das Américas, baseada no trabalho de Paula Gunn Allen (1992):

“As mulheres Cherokee tinham o poder de fazer a guerra, decidir o destino dos cativos, falar com o Conselho dos Homens, ter direito a inclusão nas decisões de política pública, o direito de escolher com quem se casar e o direito de portar armas. O Conselho da Mulher era politicamente e espiritualmente poderoso. As mulheres Cherokee perderam todos esses poderes e direitos, quando os Cherokee foram colonizados e os arranjos patriarcais (europeus) foram introduzidos. Os Iroqueses passaram de um povo matriarcal, organizado politicamente sob a autoridade das Matronas, para uma sociedade patriarcal após o contato colonial. [...] De acordo com Allen, muitas tribos ameríndias eram ginecráticas; entre elas Susquehanna, Hurons, Iroqueses, Cherokee, Pueblo, Navajo, Narragansett, Coastal Algonkians, Montagnais. Ela também nos diz que entre os oitenta e oito povos que reconheceram a homossexualidade, aqueles que reconheceram os homossexuais em termos positivos incluíram Apache, Navajo, Winnebago, Cheyenne, Pima, Crow, Shoshoni, Paiute, Osage, Acoma, Zuiii, Sioux, Pawnee, Choctaw, Creek, Seminole, Illinois, Mohave, Shasta, Aleut, Sac e Fox, Iowa, Kansas, Yuma, Asteca, Tlingit, Maya, Naskapi, Ponca, Maricopa, Lamath, Quinault, Yuki, Chilula e Kamia. Vinte dessas tribos incluíam referências positivas específicas ao lesbianismo.” (LUGONES, 2007, tradução nossa, p. 200).

Sendo assim, Lugones (2007) explicita que, além de não se enquadrarem no binarismo de gênero, alguns desses povos que foram colonizados possuíam também uma relação positiva com a homoafetividade.

Foi nesse contexto que a colonização, sob o ideal de “missão civilizatória”, promoveu com brutalidade uma exploração inimaginável aos corpos colonizados “violação sexual, controle da reprodução e terror sistêmico (por exemplo, alimentando cachorros com pessoas vivas e fazendo algibeiras e chapéus das vaginas de mulheres indígenas brutalmente assassinadas)” (LUGONES, 2010, p. 938). Ainda, segundo Lugones (2010), essas intervenções e ações violentas da colonização acabaram por “generizar” os colonizados, colocando em posições binárias e hierárquicas dos conceitos europeus de “homem” e “mulher”. Para ela, essa ação não teria sido intencional, já que, de certa maneira, esses seriam conceitos que englobavam a noção de pessoa e de humanidade europeia – o que não era uma meta dos colonizadores.

Assim, a categoria de homem e mulher foi relegada de maneira diferente aos corpos colonizados e não colonizados. As mulheres brancas foram excluídas de espaços políticos e econômicos, sendo vistas como frágeis e incapacitadas para qualquer trabalho fora do âmbito doméstico. As mulheres colonizadas eram tratadas num patamar ainda mais violento, como animais, tanto no âmbito sexual quanto

da força de trabalho, o que resultou em diversas violências e estereótipos que perpetuam até os dias atuais:

"Sob o quadro conceitual de gênero imposto, os [homens] 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 bestiais e portanto não geradas, 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. Hermafroditas, sodomitas, viragos e os/as colonizados/as, todos eram entendidos como aberrações da perfeição masculina" (LUGONES, 2010, p. 936-937).

Seguindo na crítica ao conceito de colonialidade do poder, Lugones (2010) aponta uma limitação na colocação de Quijano (2010) de que a colonialidade do poder controla "o ato sexual e seus recursos". Para esta, a questão de gênero na colonialidade se limitaria a questão da formação compulsória de famílias mestiças e patriarcais para a reprodução capitalista. Lugones (2010, p. 939) pretende ir além, "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".

Dessa forma, para a autora, Quijano (2010) estaria invisibilizando o gênero. Para nós também faltaria uma problematização maior das sexualidades dissidentes, que não servissem a esses recursos sexuais prescritos e necessários para a reprodução do capitalismo e para a construção da modernidade/colonialidade.

Partindo dos exemplos citados – de que muitos povos não se enquadravam no binarismo homem e mulher e praticavam o que chamamos hoje de lesbianidade ou homossexualidade antes da colonização – é relevante pensar o quão violento teria sido essa heterossexualidade compulsória imposta pelo sistema patriarcal como fundamental para suprir as necessidades do capitalismo moderno e eurocentrado.

Recorrendo, portanto, à ideia de uma escala proposta por Mignolo (2008, p. 204), onde "a ferida colonial em uma argentina de descendência europeia não é a mesma ferida colonial de um *aymara* de descendência aborígene", é notório pensarmos que essa ferida se expressa nos corpos das mulheres lésbicas, principalmente negras e indígenas, com complexidades em relação a outras mulheres. Sendo assim, podemos empregar as concepções de Lugones (2007), pois, para ela, descolonizar o gênero é necessariamente uma práxis, ou seja, é preciso construir uma crítica da opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada.

Se a colonialidade do poder precisa dos corpos das mulheres colonizadas e das não colonizadas para sua reprodução sexual e econômica, as mulheres

que se recusavam a entrar nessa lógica seriam (no passado) e continuam sendo até hoje, violentadas e reprimidas nos mais diversos âmbitos de suas vidas. Esses fatos podem explicar o porquê de a produção do conhecimento localizado de mulheres lésbicas, principalmente das ex-colônias, ser incipiente e ainda não muito explorado no meio acadêmico.

Por isso, em resposta a esse quadro discutiremos como a sexualidade está relacionada ao sistema-mundo europeu, capitalista, patriarcal, moderno e colonial. Sendo primordial agregar nessa análise a heterossexualidade compulsória, como propõe a autora lésbica, negra e dominicana Ochy Curiel (2011, 2014), ao examinar o vínculo entre lesbianidade e o moderno Estado-Nação.

COLONIALIDADE/MODERNIDADE E O REGIME HETEROSSEXUAL

Em *El régimen heterosexual y la nación*, Curiel (2011) mostra como a heterossexualidade é uma das categorias sociais que são criadas e utilizadas na base da lógica modernidade/colonialidade, em relação com o desenvolvimento da ideia de Estado-Nação. Para isso, a autora realiza uma análise crítica do discurso do texto da Constituição Política da Colômbia de 1991. Cabe ressaltar que Curiel (2011) examina a heterossexualidade como uma instituição e um regime político que define e organiza as relações sociais, para além de interpretações no campo da "orientação", da "preferência" ou da prática sexual.

A autora traz o campo teórico-político da lesbianidade feminista para realizar o debate. Curiel (2011) explora de Adrienne Rich (1980) o conceito de heterossexualidade obrigatória. Para Rich (1980), a heterossexualidade é uma instituição política e ideológica que controla a autonomia dos corpos e da consciência das mulheres e que se expressa de diversas maneiras; por exemplo, através da erradicação física e simbólica da existência de mulheres lésbicas – com o apagamento de registros históricos, da produção intelectual e até a morte – da idealização do amor e do matrimônio heterossexual.

Além disso, a heterossexualidade como uma instituição, imputa às mulheres a obrigação da reprodução da espécie humana e a "opção sexual" pelo sexo oposto como o único horizonte possível. Tal fator atribui à heterossexualidade um caráter de inevitabilidade e naturaliza, inclusive, violências contra as mulheres. O regime heterossexual também está associado à construção da ideia de maternidade, de família nuclear e da exploração econômica das mulheres no capitalismo como algo natural.

Para Rich (1980), a divisão sexual do trabalho relega às mulheres posições de menos prestígio e tarefas consideradas – através da cultura machista e patriarcal – ao campo do que é construído socialmente como feminino. Ademais, seus salários são mais baixos, os assédios sexuais são constantes e as mulheres são obrigadas a se comportarem de uma maneira heterossexual, o que muitas vezes impede que lésbicas possam assumir sua identidade com a penalidade de perderem seu trabalho. Dessa forma, Rich (1980) evidencia que a heterossexualidade como regime político atinge todas as mulheres (lésbicas ou héteros) ao retirar-lhes o poder e a autonomia. Portanto, a heterossexualidade tem um papel fundamental para as análises de opressões

estruturais.

Curiel (2011), ainda, discorre sobre o contrato social de Rousseau ([1742], 2008), como um dos elementos da construção da política moderna, que tem como pilar os ideais universais de igualdade, liberdade e fraternidade, mas que foi construído através de uma lógica epistêmica patriarcal, racista e classista. Carole Pateman (1995 *apud* CURIEL, 2011) faz uma leitura feminista ao estabelecer que esse contrato esteja imbricado em um contrato sexual, não consentido, mas que permite a dominação masculina sobre as mulheres, que não são vistas enquanto sujeitas.

Monique Wittig (1992 *apud* CURIEL, 2011) acrescenta a esse debate o elemento da sexualidade ao interpretar que o contrato social, ao produzir um conjunto de regras e convenções que supostamente são aceitas por todos os cidadãos – na construção do ideal de viver em sociedade – pressupõe viver em heterossexualidade, mostrando que o contrato social e a heterossexualidade foram inter-relacionados. Wittig (1982, 1992, 2001, 2006 *apud* CURIEL, 2011) acredita que a base da heterossexualidade está na ideia de diferença sexual. Pensando tal diferença como uma ideologia que produz efeitos de hierarquização e opressão, a autora aponta que as mulheres são heterossexualizadas a partir de instituições que impõe a reprodução e o controle masculino através do matrimônio e do que ele traz como naturalizado: cuidar do lar e dos filhos, coito forçado, noção jurídica conjugal etc.

Na arena pública, os corpos das mulheres também são vistos como disponíveis para os homens, através de assédios físicos e verbais, sendo que só as mulheres são interpretadas através da categoria sexo. Assim, como apenas os sujeitos colonizados são racializados, tornando o indivíduo homem, heterossexual, branco e com privilégios de classe o sujeito neutro e universal, conseqüentemente, superior. Isso nos mostra que a heterossexualidade é mais um discurso tomado como apolítico pela modernidade/colonialidade, como se ela não produzisse relações de poder e violências concretas.

Segundo Curiel (2011), o processo que culminou na Constituição Colombiana de 1991 começou em 1988, no governo de Virgílio Barco, com grupos exigindo a convocação de uma Assembleia Nacional Constituinte no país. Nesse momento, movimentos feministas e de mulheres liderados pelo *Coletivo de Mulheres de Bogotá* e pela *União de Cidadãs de Colômbia* propuseram uma nova Constituição para o país.

Em 1990, tais movimentos voltam a se articular e formular propostas para a Assembleia Constituinte, convocada para esse ano. Esse processo colaborou para uma maior visibilidade tanto dos movimentos feministas quanto de outros grupos excluídos, como indígenas e afrodescendentes. Apesar disso, tal curso não resultou em uma transformação estrutural das desigualdades decorrentes de gênero e sexualidade, além de outras opressões:

“Não é por acaso, então, que de todas as propostas que as feministas levaram à Assembleia Nacional Constituinte, as que permaneceram foram aquelas que são enquadradas em um Estado liberal, embora no momento tenham sido um grande avanço político:

igualdade de direitos, participação política, reconhecimento das mulheres que chefiam suas casas, direitos dos casais (heterossexuais). As propostas que tiveram a ver com a livre escolha das mulheres em torno da maternidade não passaram, porque eram precisamente as propostas que, embora ligadas à instituição da maternidade, se referiam fundamentalmente à autonomia dos corpos e à sexualidade das mulheres, mesmo que no contexto da heterossexualidade” (CURIEL, 2011, tradução nossa, p. 32).

Assim, ao analisar a composição de participantes da Assembleia Nacional Constituinte de 1990, suas atas e, finalmente, a própria Constituição Colombiana de 1991, Curiel (2011), em diálogo com as autoras exploradas acima, mostra que indivíduos LGBTTS⁴ não participaram, e suas questões não aparecem – o que evidencia a heterossexualidade como um mecanismo natural, pois sequer esteve em pauta.

Através do exame dos artigos da Constituição Colombiana de 1991 nos quais aparecia alguma menção sobre as mulheres, Curiel (2011) constata que, por mais que alguns direitos tenham sido estabelecidos, eles estão relacionados com a diferenciação sexual de homem e mulher de uma maneira homogênea, a-histórica e no singular, como se houvesse apenas uma forma de conceber o que é *ser homem* e o que é *ser mulher*. Elas também aparecem vinculadas a instituições sociais que estruturam o regime da heterossexualidade: a família, a união natural (por consanguinidade e parentesco) ou por uma relação jurídica (o matrimônio).

Mesmo no artigo 43 da citada Constituição, que traz a igualdade de direitos e oportunidades de homens e mulheres – afirmando que essas não podem ser submetidas a nenhum tipo de discriminação – logo após, ressalta que na gravidez e no pós-parto, receberão proteção do Estado e auxílio se estiverem desempregadas ou forem chefes de família. Aqui se demonstra como a concepção da reprodução da mulher, concebida no singular, merece a atenção do Estado: de uma forma paternalista, apenas na ausência de um homem. Ao concebê-lo como o provedor familiar natural, ao invés de questionar sua responsabilidade, o Estado toma esse papel para si. Essa ideia pressupõe que mulheres que não entram na lógica da reprodução familiar, não merecem a atenção do Estado.

Novamente, por colocar a diferenciação sexual como binária, mas dependente, a palavra heterossexualidade não aparece juridicamente. Dessa forma, a legislação, pautada nos princípios de igualdade, concebe a mulher como um sujeito passível de discriminação, mas não problematiza a diferença sexual, que é a base dessa desigualdade.

Os direitos das mulheres são estabelecidos através do seu lugar “natural” de reprodução, base da diferenciação sexual e do regime político heterossexual. Por isso, nesses processos, não cabe a experiência das lésbicas e também de outras dissidências sexuais e afetivas. Assim, a construção de ideia de família é realizada através da união de um de homem e uma mulher com filhos – o que chamamos de família nuclear, legitimada pelo Estado e que desconsidera outras formas de configurações familiares.

Na lógica de Quijano (2002), o Estado-Nação seria uma instituição muito específica, reprodutora

4 Lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transsexuais.

da estrutura do poder e também produto do poder colonial. Assim, entendemos que sua ação principal é homogeneizar a população racialmente, com o intuito de criar uma falsa ideologia de unidade nacional, necessária para a reprodução e perpetuação da colonialidade e do poder. Portanto, Curiel (2011) aponta que, assim como a raça, o Estado-Nação homogeneiza as sexualidades e os arranjos afetivos, tornando a heterossexualidade um regime compulsório e político.

Como mostramos, as categorias de raça, gênero e sexualidade foram forjadas no sistema moderno/colonial a fim de criar lugares subalternos e opressões. Curiel (2007b, 2007c) afirma que as precursoras em evidenciar a articulação dessas e também de outras experiências foram as mulheres negras estadunidenses, nos anos 1970. A autora menciona o coletivo *Combahee River* que, em sua primeira declaração pública de 1977, demonstra uma produção de conhecimento a partir da prática política:

“A declaração mais geral de nossa política neste momento seria que estamos comprometidos com a luta contra a opressão racial, sexual, heterossexual e classista, e que nossa tarefa específica é desenvolver uma análise e prática integradas com base no fato de que os principais sistemas de opressão estão ligados. A síntese dessas opressões cria as condições de nossas vidas. Como negras, vemos o feminismo negro como o movimento político lógico para combater as opressões simultâneas e múltiplas enfrentadas por todas as mulheres de cor ... Uma posição anti-racista e anti-sexista combinada nos uniu inicialmente e, ao nos desenvolvermos politicamente, nos dirigimos ao heterossexismo e à opressão econômica do capitalismo” (*Combahee River Collective*, 1988, p. 179, apud CURIEL, 2007b, tradução nossa, p. 18).

Audre Lorde (s/d.), lésbica, negra e estadunidense de descendência caribenha, discorre em sua obra sobre a impossibilidade de haver hierarquias de opressão, já que, na visão da autora, sexismo, heterossexismo e racismo são provenientes da mesma fonte. Por isso, ao almejar uma sociedade mais justa e igualitária, uma ação política efetiva seria moldada na consideração dos eixos de diferença de identidade; não em um aspecto de tolerância, mas de interdependência mútua, o que motivaria a criatividade na luta política. Caso contrário, além de grupos oprimidos agirem uns contra os outros, o resultado é ser definida como “a outra em cada grupo que faço parte” (LORDE, s/d).

Ao lado de outros nomes como Rosa Parks, Sojourner Truth, Maria Stewart e, posteriormente, Angela Davis e Barbara Smith; podemos denominar esse movimento como *Black Feminism* ou feminismo negro. No contexto latino-americano e caribenho, Curiel (2007c) cita as *chicanas* Gloria Anzaldúa e Cherrie Moraga e as brasileiras Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez, Luiza Bairros e Jurema Werneck. Essas mulheres, negras e *chicanas*, algumas lésbicas e pobres, propuseram e nos deixaram análises contra o racismo, o machismo, o sexismo, o classismo, o heterossexismo, numa perspectiva que associa suas experiências e uma consciência feminista negra:

“Inspirado por essas mulheres, lésbicas afros e *chicanas*, hoje, muitas feministas, tanto na

academia como no movimento social, nesta região da América Latina e do Caribe, tentamos continuar essa genealogia, de uma perspectiva integral, porque entendemos que essas categorias se sobrepõem não só nas experiências de muitas mulheres, mas na história de nossos povos.

Uma análise das relações sexo / gênero deve conter as maneiras pelas quais a raça se estabeleceu nesta região que hoje se chama América Latina e Caribe e como produziu um neocolonialismo, cujas principais afetadas são as mulheres, especialmente as racializadas e pobres, pois ambas as opressões, o racismo e o sexismo, estiveram presentes em suas vidas e suas relações” (CURIEL, 2007b, tradução nossa, p. 19-20).

Como mulher, negra, lésbica e caribenha Curiel (2011) ressalta que, dentre esses outros arranjos, a experiência lésbica seria uma das mais potentes na prática descolonizadora. Isso porque, ao entender a heterossexualidade como um regime, as lésbicas aspiram construir a autonomia das mulheres perante aos homens em todos os planos: sexual, econômica, emocional e cultural. Para a autora, essas relações podem ser lidas como a lesbianidade feminista, que demonstram a potência das ligações entre mulheres, para além das experiências genitais e sexuais.

A lesbianidade feminista nos possibilita considerar as latentes solidariedades, cumplicidades, cooperações que se dão entre mulheres, incluindo as relações entre mães e filhas, mulheres adultas e amizade entre crianças e jovens. Esses tipos de relações, ao romperem com o vínculo da heterossexualidade como um regime, possibilitam outras formas de vivenciar o mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A escrita desse trabalho nos proporcionou o entendimento da lesbianidade não apenas como uma sexualidade, mas também como um arranjo afetivo dissidente, um modo de resistência à heterossexualidade como regime político. O pensamento lésbico está presente tanto na militância nos movimentos sociais, como produzindo um conhecimento epistêmico, localizado também na América Latina e Caribe. Percebemos a necessidade de dialogar esse conhecimento com os conceitos das teorias decoloniais que elaboram a problematização da colonialidade do poder, do saber e do ser, como um constructo da modernidade, e que gera hierarquizações e opressões, sendo a heterossexualidade um dos pilares dessas opressões.

Tais teorias nos permitem analisar a realidade a partir dos nossos próprios modos de viver e resistir no mundo, resgatando e criando epistemologias que pretendem distanciar da lógica hegemônica dominante, que deriva dos sistemas coloniais, aos quais vários países foram submetidos. Este trabalho foi um esforço inicial de evidenciar outras vozes, a partir das perspectivas do feminismo lésbico e negro que foram historicamente invisibilizados na academia. Ao demonstrar a experiência política de sujeitas subalternizadas, podemos colaborar com a

tomada do âmbito acadêmico e das ciências humanas e sociais como objetos de reflexão e autocrítica, passíveis de transformações em suas estruturas.

Defendemos a importância de que essa discussão apareça e seja tratada de maneira séria e relevante dentro do pensamento decolonial, pois, a lesbianidade também é uma outra forma de vi-

ver o mundo que está em constante embate com as premissas da colonialidade e do moderno Estado-Nação. Isso pode ser feito ao mesmo tempo que pode construir formas de relacionamento, sexualidade, afetividade e solidariedade alternativas e autônomas ao sistema mundo globalizante.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLEN, Paula Gunn. (1992), *Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, Boston, Beacon Press.
- BALLESTRIN, Luciana. (2013), "América Latina e o giro Decolonial", *Revista Brasileira de Ciência Política, Brasília*, 11: 89-117.
- CURIEL, Ochy. (2007a), *El lesbianismo feminista: una propuesta política transformadora*. Bogotá, 2006. Disponível em: <<http://lahaine.org/index.php?blog=3&p=23079>>. Acessado em: 25 jun. 2016.
- _____. (2007c), "Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto 'Mujeres'", *Perfiles del feminismo Iberoamericano*, 3, 163-190.
- _____. (2011), "El régimen heterosexual y la nación. Aportes del lesbianismo feminista a la Antropología", *La manzana de la discordia*, 6, 1: 25-46.
- _____. (2014), "Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial", in MENDIA AZKUE, Irantzu (org.), *Otras Formas de (Re) Conocer*, Donostia-San Sebastian, Hegoa, 2015.
- _____. (2014), "Gênero, raza, sexualidad: debates contemporáneos." Colombia, Universidad del Rosario. Disponível em: <http://www.urosario.edu.co/urosario_files/1f/1f1d1951-Of7e-43ff-819f-dd05e5fed03c.pdf>. Acesso em: [28 de janeiro de 2015].
- DUSSEL, Enrique. (2005), "Europa, modernidade e eurocentrismo", in E. Lander (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latinoamericanas*. Colección Sur-Sur, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, CLACSO.
- GALINDO, M. (2013), *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización*. La Paz: Mujeres Creando.
- LORDE, Audre. [s.d.], Textos escolhidos de Audre Lorde. *Difusão Herética Lesbofeminista*, fanzine.
- LUGONES, María. (2007), "Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System", *Hypatia*, 22, 1: p. 186-209.
- _____. (2014), "Rumo a um feminismo decolonial". *Estudos Feministas*, 22,3: p. 935-952.
- MIGNOLO, Walter. (2008), "Desobediência Epistêmica: A Opção Decolonial e o Significado de Identidade em Política", *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, 34: 287-324.
- OYEWŪMÍ, Oyéronké. (1997), *The invention of women: Making an African sense of Western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____. (2004), "Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms". *CODESRIA Gender Series*, 1: 1-8.
- QUIJANO, Anibal. (2005), "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina", in E. Lander (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*, Argentina, Colección Sur-Sur, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, CLACSO.
- _____. (2002), "Colonialidade, Poder, Globalização e democracia", *Revista Novos Rumos*, 37,17: 28 p.

Recebido em 21 de novembro de 2016

Aprovado em 29 de outubro de 2017