

Da crítica da América Latina à América Ladina crítica: para uma genealogia do conhecimento a partir de Lélia González

RESUMO

Mayana Hellen Nunes da Silva
E-mail: mayananunes@yahoo.com.br
Universidade Estadual de Campinas,
São Paulo, São Paulo, Brasil

Neste artigo busco estabelecer um diálogo entre o pensamento de Lélia González (1935-1994), intelectual e feminista afro-latino-americana com a teoria decolonial proposta por autores latino-americanos como Aníbal Quijano e María Lugones. Para isso, realizo uma revisão teórica e bibliográfica sobre a produção destes autores, uma vez que suas perspectivas têm como objetivo trazer à superfície e argumentar como os signos da colonialidade seguem estruturando as relações no sistema-mundo atual, de tal modo que este debate oportunize a ruptura e a construção de uma epistemologia a partir dos saberes tidos como subalternos, e no caso de Lélia e de Lugones, mais especificamente das mulheres afro-americanas (mulheres negras, mulheres indígenas, mulheres não-brancas) em favor de um feminismo afro-latino-americano.

PALAVRAS-CHAVE: Amefricanidade. Colonialidade do poder. Colonialidade de gênero. Feminismo Afro-latino-americano.

INTRODUÇÃO

Lélia González (1935-1994) é reconhecida como uma das mais importantes vozes negras na luta contra o racismo e o sexismo no Brasil e na América Latina. A atualidade de seu pensamento possibilita o diálogo com a perspectiva decolonial pensada por intelectuais latino-americanos como Aníbal Quijano e Maria Lugones.

A teoria decolonial propõe que o capitalismo colonial/moderno traz um novo padrão de poder que se alicerça na construção da ideia de “raça”, produzindo um tipo de classificação social que aloca colonizadores no espaço da superioridade moral e intelectual, e os colonizados em lugar de inferioridade. Assim, a América e mais tarde a população mundial passou a ser interpretada de acordo com este modelo.

A violenta desapropriação do conhecimento e das formas de produção de saber que os povos colonizados sofreram, face a imposição de um saber europeu que se legitimou como único, implicou na:

[...]colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas do mundo; em suma, da cultura” (QUIJANO, 2015, p. 121).

Neste artigo, busco apresentar algumas das ideias que embasam as reflexões dos intelectuais alinhados com a teoria decolonial, tais como “colonialidade de poder”, “colonialidade global”, “decolonialidade”, “colonialidade de gênero”, “heterogeneidade colonial”, de modo a pensar conexões com o pensamento de Lélia González, em especial os conceitos de “amefricanidade” e “feminismo afrolatinoamericano”, e como as duas propostas se alinham em favor de uma epistemologia que desloca a Europa do centro do sistema-mundo em razão dos povos subalternizados.

É preciso observar que embora teóricas como Raewyn Connell (2012) venham utilizando o par Norte-Sul para fazer referência a participação das regiões ricas do Atlântico Norte (Estados Unidos, Canadá e Europa) na relação com as regiões periféricas na geopolítica global e do conhecimento, no artigo que aqui proponho, escolho utilizar a noção de “eurocentrismo”, proposta por Aníbal Quijano (2015), buscando trazer uma perspectiva cognitiva que se faz presente não apenas nos europeus, ou apenas nos dominantes dentro do capitalismo (como no caso dos Estados Unidos e Canadá), mas também no conjunto de educados sob sua hegemonia.

OS ESTUDOS DECOLONIAIS EM PERSPECTIVA

Entre meados das décadas de 1990 e 2000, um conjunto de intelectuais latino-americanos formado por Walter Dignolo, Arturo Escobar, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Fernando Coronil, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Immanuel Wallerstein se reuniram numa série de encontros em diferentes universidades do globo (Caracas, Binghamton, Boston, Duke, Califórnia, etc) com o objetivo de discutir a colonialidade latino-americana. Ao longo destes encontros, outros intelectuais se juntaram ao grupo, abrindo um diálogo também com as teorias pós-coloniais de África e Ásia. Algumas publicações vieram à tona como produto destas reuniões, a exemplo dos livros *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias*

sociales (2000), *The Modern/Colonial/ Capitalist World-System in the Twentieth Century* (2000), *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial* (1999) y *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (2000), entre outros, na medida em que o grupo passou a ser chamado de “Proyecto latino/latino americano modernidad/colonialidad”.

A partir do conceito de decolonialidade, argumentam que o fim do colonialismo não representou o fim da divisão internacional do trabalho entre centro e periferia, e nem o fim da hierarquização étnico-racial das populações do continente americano iniciado à época da expansão colonial europeia. Pelo contrário: a ideia de que a ausência da administração colonial representaria a descolonização do mundo tem sido umas das mais exitosas fábulas do século XX. A periferia segue subordinada no processo de transição do colonialismo moderno para a colonialidade global (GOMEZ; GROSFOGUEL, 2007).

Nesse sentido, destaco duas das frentes sobre as quais a perspectiva decolonial incide: a de que a colonialidade é um dos elementos constitutivos do capitalismo, impondo uma classificação étnico-racial sobre a população mundial, que opera nas dimensões materiais e subjetivas da existência social; e a de que se produziu um tipo de conhecimento que, à serviço das necessidades do capitalismo, tem colocado a Europa como o centro da produção do conhecimento (Quijano, 2015).

Em relação a primeira frente, estes intelectuais têm compreendido que a colonialidade de poder emerge no contexto da conquista da América, quando o capitalismo se conjuga com formas de dominação e subordinação que serão fundamentais para manter o controle dos sujeitos colonizados no continente:

(...) la colonialidad se refiere a um patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza (TORRES, 2007, p. 131).

Nelson Maldonado Torres (2007) utiliza o termo heterogeneidade colonial para pensar as múltiplas formas de subalternização das novas identidades coloniais (índios, negros, amarelos, brancos, mestiços) produzidas em torno do significado moderno de raça ao longo da colonização da América; Quijano (2009), por sua vez, destaca que além de novas identidades societais, a colonialidade produziu identidade geoculturais, como América, África, Extremo Oriente, Próximo Oriente, Europa. Embora no século XVI raça estivesse mais alinhada à ideia de “graus de humanidade”, enquanto no século XIX tenha se embasado pelo viés biológico, Torres defende que ambas noções se aproximam na medida em que “(...) fueron las expresiones explícitas de una actitud más general y difundida sobre la humanidad de sujetos colonizados y esclavizados en las Américas y en África, a finales del siglo XV y en el siglo XVI” (TORRES, 2007, p. 133).

Quijano (2015) indica que o processo de colonização da América foi marcado por uma “heterogeneidade estrutural”, ou seja, múltiplas formas de trabalho (escravidão, servidão, pequena produção mercantil, trabalho assalariado) coexistiram no contexto desse processo histórico, transitando entre formas “livres” que foram exercidas pelas populações de origem europeia, e formas “coercivas” que couberam às populações da periferia e as de origem não-europeia.

Desse modo, o autor rompe com a proposta marxista eurocêntrica e ortodoxa de sucessão linear dos modos de produção, e, além disso, enfatiza o quanto o racismo é estrutural e inerente à divisão internacional do trabalho e à acumulação do capital em escala global:

No curso da expansão mundial da dominação colonial por parte da mesma raça dominante – os brancos (ou do século XVIII em diante, os europeus) – foi imposto o mesmo critério de classificação social a toda a população mundial em escala global. Essa distribuição racista de novas identidades sociais foi combinada, tal como havia sido tão exitosamente logrado na América, com uma distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial. Assim, cada forma de controle de trabalho esteve articulada com uma raça particular. Consequentemente, o controle de uma forma específica de trabalho podia ser ao mesmo tempo um controle de um grupo específico de gente dominada. Uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho articulou-se de maneira que aparecesse naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido (QUIJANO, 2015, p. 108)

Compreender o capitalismo global, portanto, demanda considerar como os discursos raciais organizam a população do mundo através de uma divisão de trabalho em que as “raças superiores” ocupam as melhores e mais bem-remuneradas posições, enquanto as “raças inferiores” se posicionam nos trabalhos pior remunerados. Aqui, a noção de “colonialidade do poder” mostra-se fundamental ao apontar que a descolonização iniciada no século XIX pelas colônias da América não foi completa, uma vez que o que se obteve àquele momento foi apenas a independência jurídico-política. É necessário um segundo movimento descolonizador, o qual “(...) tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas” (CASTRO-GOMEZ; GROSFOGUEL, 2007, p. 17).

Este segundo movimento se faz necessário em razão da forma como o poder se estabelece na lógica eurocêntrica. Assim, Quijano (2010, p. 76) adverte que:

(...)o poder é o espaço e uma malha de relações sociais de exploração/dominação/conflito articuladas, basicamente em função e em torno da disputa pelo controle dos seguintes meios de existência social: 1) o trabalho e seus produtos; 2) dependente do anterior, a “natureza” e os seus recursos de produção; 3) o sexo, os seus produtos e a reprodução da espécie; 4) a subjectividade e os seus produtos; 5) a autoridade e os seus instrumentos, de coerção em particular, para assegurar a reprodução desse padrão de relações sociais e regular as suas mudanças.

Na lógica eurocêntrica, duas principais vertentes dominaram a compreensão sobre poder: o liberalismo e o materialismo histórico. Apoiado em Thomas Hobbes, o liberalismo argumenta que indivíduos dispersos entram em acordo sobre a necessidade da autoridade para organizar a vida social. Do outro lado, no materialismo histórico, a sociedade se estrutura com base nas relações de produção, ou seja, é o controle do trabalho que articula as relações de poder.

Quijano (2015), porém, destaca que a experiência histórica se dá a partir da articulação de elementos heterogêneos, espaços-tempos distintos e distantes entre si, algo que a concepção de poder pela perspectiva liberal e materialista

histórica dificilmente têm condições de captar, já que partem da premissa de que a história pouco se transforma, e que as relações de poder já estão determinadas antes mesmo da história.

Assim, para que esta segunda etapa da descolonização seja bem-sucedida, uma nova linguagem e uma epistemologia que consiga desestabilizar as formas eurocêntricas de conhecimento precisa ser formulada. Neste ponto, concentra-se a outra frente do grupo modernidade/colonialidade.

A suposta superioridade do conhecimento europeu tem sido elemento importante a colonialidade do poder, pois estrutura-se de forma paralela às relações centro-periferia e às hierarquias étnico-raciais, colocando-se como neutro, universal e objetivo, enquanto os saberes produzidos pelos subalternizados têm sido omitidos e silenciados.

O sucesso do mito de que a filosofia e as ciências sociais ocidentais são o único saber verdadeiro se dá pela quebra da ligação do sujeito que pronuncia em relação ao lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero ao qual pertence, ocultando o corpo-político das estruturas de poder que o sustenta. Isto significa que se nossos conhecimentos são sempre situados, o conhecimento ocidental tem obtido êxito ao apagar o sujeito da análise, mantendo sua longevidade ao levar aqueles que se situam do lado oprimido da diferença colonial a pensar epistemicamente como aqueles que se encontram em posições dominantes (GROSFOGUEL, 2008).

Trata-se de um modo de produção de conhecimento que está à serviço das demandas cognitivas do capitalismo, e introduz elementos como a medição, a objetivação do conhecimento, e o controle das relações entre sujeito e natureza, principalmente dos recursos de produção (QUIJANO, 2015).

A partir desse complexo mosaico, Ramón Grosfoguel (2008) propõe a denominação “sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno europeu” para demarcar que a raça, a diferença sexual, a sexualidade, a espiritualidade, e a epistemologia são partes integrantes do sistema-mundo capitalista. Sob essa perspectiva, as análises sobre o sistema-mundo devem tomar os saberes que têm sido subalternizados em razão da lógica eurocêntrica, num movimento em direção ao reconhecimento da produção epistemológica dos sujeitos colonizados.

Nesse sentido, as mulheres indígenas, as mulheres de cor e as mulheres negras da América têm assumido o desafio de produzir perspectivas teóricas que deslocam o *locus* de enunciação do homem europeu. No “pensamento fronteiriço” de Glória Anzaldúa (1987), a *mestiza* move-se nas ambiguidades, cruzando os rígidos limites do pensamento ocidental em direção àquilo que é divergente, afinal, sua própria existência resulta de duas ou mais culturas; Dorotea Grijalva (2012) assume seu corpo como território político, reconhecendo-o como lugar onde estão inscritos história, memória e conhecimentos, tanto ancestrais, quanto próprios; no conjunto do que temos denominado “feminismo negro brasileiro”, Lélia González (1988) foi uma das primeiras intelectuais e ativistas a propor uma reflexão que leva em consideração a perspectiva do sexo, classe e raça. Estas autoras têm realizado tal processo partindo de seus corpos e posições de sujeito em sociedades multiestratificadas, de modo a intercalar tais experiências a processos mais amplos de críticas ao assujeitamento dos colonizados.

LÉLIA GONZALEZ E A PERSPECTIVA DECOLONIAL: DIÁLOGOS

No texto “A categoria político-cultural de amefricanidade”, Lélia González constata que há razões de ordem geográfica e do inconsciente que motivam o Brasil a afirmar-se enquanto aquilo que não é: um país de formação exclusivamente branca e europeia.

Utilizando a categoria psicanalítica de denegação, defende a perspectiva de que o racismo “à brasileira”, ao voltar-se contra os negros, seria um sintoma da “ladinoamefricanidade” do país, ou seja, ao contrário do que considera sobre si mesmo, o Brasil compõe uma América Ladina, uma América Africana, em que todos os brasileiros seriam, na verdade, ladinoamefricanos.

A formulação da ideia de uma América Ladina e de que a especificidade do nosso continente está na presença africana em sua formação histórico-cultural, resulta do contato de Lélia com intelectuais do chamado Atlântico Negro, e com intelectuais e amigos da América do Norte, Caribe e África Atlântica (RATTS; RIOS, 2010). Assim, Lélia tanto procura demarcar a contribuição africana para a formação desta América – trazendo a ideia de que o pretuguês é língua falada no Brasil e resulta desta influência –, quanto busca trazer à tona os processos pelos quais esta contribuição tem sido silenciada. Por isso, passa a refletir sobre a categoria amefricanidade.

A autora faz um retorno ao racismo enquanto “ciência” do colonialismo europeu da segunda metade do século XIX, que em razão da resistência dos colonizados, assumirá uma face mais sofisticada nesse período, mascarando a violência que lhe é inerente, porém preservando o objetivo de levar os colonizados a internalizarem a ideia da superioridade branca europeia.

O racismo por denegação opera de modo a pulverizar as identidades raciais de negros e indígenas, a partir da crença de que os valores ocidentais brancos são únicos e universais, promovendo nestes sujeitos o desejo pelo embranquecimento (GONZÁLEZ, 1988).

No caso do racismo por segregação, presente em sociedades de colonização anglo-saxônica, germânica ou holandesa, a evidente separação entre os grupos reforçaria a identidade racial dos discriminados, que conscientes desse racismo não disfarçado, agregam-se no sentido de combater a opressão, a exemplo de países como África do Sul e Estados Unidos.

No entanto, embora Lélia destaque a resistência da comunidade negra dos Estados Unidos diante do colonizador, busca problematizar a utilização que fazem dos termos *Afro-American* (Afro-Americano) e *African-American* (Africanoamericano), entendendo que ambos reforçam a posição imperialista dos Estados Unidos de afirmar-se como “A América”, e que levam à compreensão de que só existiriam negros nos Estados Unidos, e não em todo o continente.

Cláudia Pons Cardoso (2014) aponta que o diálogo com as ideias de Franz Fanon foi fundamental para as elaborações de Lélia González sobre o racismo e os mecanismos que possibilitam a perpetuação da dominação colonial:

Segundo Frantz Fanon, o colonialismo produziu a chamada inferioridade do colonizado que, uma vez derrotado e dominado, acaba por aceitar e internalizar essa ideia. O colonizador se sustenta no racismo para estruturar a colonização e justificar sua intervenção,

pois, através da difusão ideológica da suposta superioridade do colonizador, sua ação é vista como benéfico, e não como violência, o que resultou na alienação colonial, na construção mítica do colonizador e do colonizado, o primeiro retratado como herdeiro legítimo de valores civilizatórios universalistas e o segundo, como selvagem e primitivo, despossuído de legado merecedor de ser transmitido (CARDOSO, 2014, p. 969).

Assim, uma vez estabelecido o mito da superioridade branca, ele demonstra sua eficácia ao provocar a fragmentação racial do colonizado, que por sua vez, deseja embranquecer.

É no seio dessa reflexão que Lélia propõe a categoria Amefricanidade (*Amefricanity*), acreditando que ela abre caminhos para uma compreensão mais profunda da América como um todo, ao provocar fissuras nos limites territoriais, linguísticos e ideológicos da região, e ao trazer toda a dinâmica cultural afrocentrada que se manifesta no continente. A autora também ressalta o potencial metodológico da categoria, que possibilita olhar a América “[...] enquanto um sistema etnogeográfico de referência, [...] uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos”. (GONZÁLEZ, 1988, p. 77).

Desse modo, é possível afirmar que a ideia de amefricanidade e a ideia de colonialidade de poder de Quijano guardam algumas semelhanças, já que ambas demarcam que a classificação racial foi fundamental para a configuração de um novo padrão mundial de poder.

Lélia conclui que a categoria amefricanidade é potente ao escapar das reproduções do imperialismo, reafirmando a particularidade da experiência dos afroamericanos na América, sem perder de vista os laços que temos com a África. Nesse sentido, a categoria amefricanidade dialoga com a perspectiva decolonial na medida em que possibilita o deslocamento do sujeito que enuncia, trazendo à tona o conhecimento e os saberes a partir da ótica de mulheres e homens negros e indígenas, enquanto se distancia de uma epistemologia moderna europeia.

LÉLIA GONZÁLEZ E O FEMINISMO AFROLATINOAMERICANO

No texto “Por um feminismo afrolatinoamericano”, Lélia Gonzalez reconhece a importância do feminismo por expor as bases materiais e simbólicas da dominação das mulheres dentro do capitalismo patriarcal, e por trazer temas até então considerados exclusivos do mundo privado, tais como a sexualidade, os direitos reprodutivos, entre outros, os quais possibilitaram a busca por um novo jeito de ser mulher. No entanto, Lélia observa que a questão racial foi esquecida por esse modelo de feminismo, fato que ela atribui ao racismo por omissão.

A ideia é melhor elaborada a partir do diálogo com as categorias lacanianas de “infante” e de “sujeito-suposto-saber”. O infante diz respeito aquele que é falado pelos outros, e por isso não é sujeito do seu próprio discurso, a exemplo da criança que é falada pelos adultos na terceira pessoa. Desse modo, as mulheres negras e “não-brancas” não falam por si mesmas, mas sim por um sistema ideológico de dominação que as infantiliza.

Já a categoria “sujeito-suposto-saber” dialoga novamente com Franz Fanon e as determinações do inconsciente que levam o colonizado a atribuir um lugar de

superioridade ao colonizador. Assim, Lélia diz que: “o feminismo latino-americano perde muito da sua força ao abstrair um dado da realidade que é de grande importância: o caráter multirracial e pluricultural das sociedades dessa região” (GONZÁLEZ, 2011, p. 5).

No texto “Mulher Negra”, Lélia retoma a trajetória dos movimentos de mulheres negras no Brasil e recorda os momentos de tensão na relação com o movimento de mulheres por este reproduzir o “imperialismo cultural” do movimento feminista ocidental, e não reconhecer a especificidade da experiência de mulheres negras, indígenas e dos países colonizados face ao patriarcalismo:

(...) quando participávamos de seus encontros ou congressos, muitas vezes éramos consideradas “agressivas” ou “não feministas” porque sempre insistíamos que o racismo e suas práticas devem ser levados em conta nas lutas feministas, exatamente porque, como o sexismo, constituem formas estruturais de opressão e exploração em sociedades com a nossa (GONZALEZ, 2008, p. 15)

Aqui cabe outra aproximação entre o pensamento de Lélia González e a ideia de “colonialidade e gênero” da filósofa feminista María Lugones. Retomando Quijano, este compreende que no capitalismo eurocentrado, raça e gênero são eixos estruturais da colonialidade de poder, por produzirem novas identidades raciais (“mulher”, “negro”, índio) e novas classificações geoculturais (“europeu”, “africano”, “asiático”, “americano”), entre outros. No entanto, segundo Lugones, como a análise de Quijano sobre estes dois marcadores não é interseccional, a ideia de colonialidade de poder esconde quem são os dominados dentro dessas categorias. Nesse sentido, a autora defende que embora na modernidade eurocentrada todos sejamos racializados e marcados pelo gênero, nem todos são vitimados nesse processo, que é hierárquico, binário e dicotômico e seleciona o dominante em sua norma:

(...) por lo tanto, «mujer» selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales, «hombre» selecciona a machos burgueses blancos heterosexuales, «negro» selecciona a machos heterosexuales negros y, así, sucesivamente. (...) Entonces, se vuelve lógicamente claro que la lógica de separación categorial distorsiona los seres y fenómenos sociales que existen en la intersección, como la violencia contra las mujeres de color. (...) Por eso, una vez que la interseccionalidad nos muestra lo que se pierde, nos queda por delante la tarea de reconceptualizar la lógica de la intersección para, de ese modo, evitar la separabilidad de las categorías dadas y el pensamiento categorial (LUGONES, 2008, p. 82).

Desse modo, ela avança ao compreender que a hierarquia dicotômica entre humano e não-humano é central no contexto da modernidade colonial. Essa distinção trouxe ecos à própria compreensão do que são *homens* e *mulheres*, uma vez que somente os civilizados poderia assim serem classificados, enquanto os povos indígenas e os africanos escravizados eram percebidos como não-humanos:

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. 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 (LUGONES, 2014, p. 937)

A autora também faz críticas aos cientistas sociais que ao pesquisarem sociedades colonizadas, buscam observar traços de uma distinção sexual e conseqüentemente, de uma distinção de gênero nestes locais. Esse viés reafirma a inseparabilidade entre sexo e gênero, algo que análises mais contemporâneas têm negado a partir da compreensão de que gênero constrói sexo (LUGONES, 2014). No entanto, se colonizados são não-humanos, logo, não podem ser percebidos como homens e mulheres.

Trata-se de uma observação que atinge os trabalhos de Quijano, uma vez que o autor opera com a ideia de gênero por um viés capitalista e eurocentrado, já que propõe uma compreensão patriarcal e heterossexual das disputas pelo controle do sexo, seus recursos e produtos, o que não visibiliza como as mulheres não-brancas e mulheres de cor foram subordinadas dentro da colonização. Outro ponto de observação está no fato de que o autor assume o gênero a partir de uma lógica centrada na biologia, enquanto, como já posto no parágrafo anterior, desde a década de 1980, os estudos de gênero têm caminhado no sentido de questionar o par sexo/gênero em favor da percepção de que sexo possa ser tão construído quanto gênero (BUTLER, 2003).

Desse modo, o conceito de “colonialidade de gênero” permite a compreensão de que gênero é uma imposição colonial, resultado de uma opressão complexa que articula sistemas econômicos, racializantes e engendrados. A partir dele, Lugones (2014) reforça que o processo de subjetificação e internalização dos colonizados da dicotomia homens/mulheres é constantemente reificado.

A transformação civilizatória justificava a colonização da memória e, conseqüentemente, 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 (LUGONES, 2014, p. 938)

Lugones enfatiza o cuidado ao se utilizar os termos *homem* e *mulher*, colocando-os em colchete na análise das sociedades pré-coloniais, sob o risco de ao não proceder dessa forma, se apagar a realidade desta imposição. A descolonialidade é pensada como estratégia metodológica para ler o social sob o viés das cosmologias que o informam, apontando como a colonialidade de gênero afetou e introduziu diferenças de gênero que antes não existiam. Os estudos de Paula Gunn Ellen (1986) sobre as tribos nativas americanas ginecráticas que valorizavam o feminino como força primária do universo, e que mantinham a igualdade de gênero; e o trabalho de Oyéronké Oyewùmí (1997) sobre a sociedade Yorubá que não apresentava a divisão binária de gênero em sua configuração pré-colonial são tomadas como exemplo para demonstrar que a dicotomia de gênero não existia antes da colonização.

Assim, tanto Lélia (ano) como Lugones (2014) objetivam compreender como a racialização, a colonização, a exploração capitalista e o sexismo oprimem as mulheres subalternizadas. Ambas se encontram nas críticas que fazem ao feminismo branco, e por este trazer à tona apenas a experiência do que é ser uma mulher branca, excluindo as mulheres não-brancas, e por não se dedicar a compreensão de como a intersecção do gênero com outros marcadores de subordinação, como raça e classe, afeta a subjetividade das mulheres de cor.

Nesse sentido, o conceito de colonialidade de gênero avança em relação a ideia de colonialidade de poder ao demarcar de forma clara como o gênero, enquanto imposição colonial, tem sido base para a produção de um capitalismo colonial/moderno, se configurando, portanto, como um dos elementos que estruturam o atual sistema-mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento de Lélia González segue ecoando nos feminismos afrolatinoamericanos, num caminho em busca do fortalecimento de um movimento que esteja atento às especificidades das trajetórias de mulheres negras, mulheres indígenas, mulheres não-brancas.

Lélia demarca a necessidade de trazer raça ao centro do debate na militância e na academia, mostrando que o racismo tem sido um elemento fundamental nos processos de exclusão da população negra. Embora a ideia de “gênero” como categoria analítica não seja uma categoria explorada em seus textos, ao utilizar conceitos como “sexo” e “sexismo”, argumenta que é preciso olhar como raça, classe, sexo e poder se articulam e estão na base das estruturas de opressão, em especial na vida de mulheres negras.

Quando Lélia questiona a universalidade da ideia de “mulher” do modo pensado pelo feminismo branco, ela está desestabilizando a colonialidade de gênero, demonstrando que por estar alicerçada num sistema que se estabelece pela subalternização daqueles que foram colonizados, esta categoria não fala às mulheres afrolatinoamericanas.

E é preciso que as vozes destas mulheres se materializem, e ao elaborar a categoria “amefricanidade”, Lélia González produz estratégias para que as histórias dos amefricanos possam romper com as violências geradas pela colonialidade de poder, e assim, virem à tona.

Nesse sentido, Lélia se alinha a proposta de descolonização do saber como pensado pelos teóricos decoloniais, já que trazer as histórias de negros e de indígenas é deslocar a colonialidade de poder e o paradigma ocidental moderno.

From Latin America's criticism to América Ladina: for a genealogy of knowledge from Lélia González

ABSTRACT

In this article I try to establish a dialogue between the thinking of Lélia Gonzalez (1935-1994), intellectual and feminist Afro-Latin American with the decolonial theory proposed by Latin American authors like Aníbal Quijano and Maria Lugones. For this, I perform a theoretical and bibliographical revision on the production of these authors, since their perspectives aim to bring to the surface and to argue how the signs of coloniality continue structuring the relations in the current world-system, in such a way that this debate allows the rupture and the construction of an epistemology from the knowledges considered as subalterns, and in the case of Lélia and Lugones, specifically of the Amefrican women (black women, indigenous women, nonwhite women) in favor of an Afro-American feminism.

KEYWORDS: Amefricanity. Coloniality of power. Coloniality of gender. Afro-Latin American Feminism.

De la crítica de América Latina a América Ladina: para una genealogía del conocimiento de Lélia González

RESUMEN

En este artículo trato de establecer un diálogo entre el pensamiento de Lélia González (1935-1994), afro-latinoamericana y feminista con la teoría decolonial propuesta por autores latinoamericanos como Aníbal Quijano y María Lugones. Para ello, realizo una revisión teórica y bibliográfica sobre la producción de estos autores, ya que sus perspectivas apuntan a sacar a la superficie y argumentar cómo los signos de colonialidad continúan estructurando las relaciones en el sistema mundial actual, de tal manera que Este debate permite la ruptura y la construcción de una epistemología a partir de los conocimientos considerados como subalternos, y en el caso de Lélia y Lugones, específicamente de las mujeres de África (mujeres negras, mujeres indígenas, mujeres no blancas) en favor del feminismo afroamericano.

PALABRAS CLAVE: Amefricanity. Colonialidad del poder. Colonialidad de género. El feminismo afrolatinoamericano.

REFERÊNCIAS

- ALLEN, Paula Gunn. **The Sacred Hoop**. Recovering the Feminine in American Indian Traditions. Boston: Beacon Press, 1992.
- ANZALDÚA, Glória. La conciencia de la mestiza / Rumo a uma nova consciência. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 704-719, set. 2005.
- BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CARDOSO, Cláudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 965-986, set./dez. 2014.
- CONNELL, Raewyn. A iminente revolução na teoria social. Tradução de João Maia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 27, n. 80, p. 9-20, outubro/2012.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988a.
- GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afrolatinoamericano. **Revista Isis Internacional**, Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988b.
- GRIJALVA, Dorotoea Gómez. **Voces Descolonizadoras**: Mi cuerpo es un territorio político. Buenos Aires: Editora Brecha Lesbica, 2012.
- GROSFÓGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, v.80, p. 115-147, março 2008.
- LUGONES, María. Colonialidad y Género. **Tabula Rasa**. Bogotá, v. 9, p. 75-101, jul./dez., 2008.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22(3), p. 935-952, set./dez./2014
- MIGNOLO, Walter D. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Um manifesto. In: GÓMEZ, Castro Santiago; GROSFÓGUEL, Ramón (org). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombres Editores, 2007.
- OYEWUMI, Oyeronke. 1997. **The Invention of Women**. Making an African Sense of Western Gender Discourses. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs). **Epistemologias do Sul**. 2ªed. Coimbra: Alameda, 2010.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgar (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2015.

RATTS, Alex; RIOS, Flavia. **Lélia Gonzalez**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

TORRES, Nelson Maldonado. Sobre la colonialidade del ser: contribuciones al desarrollo de um concepto. In: GÓMEZ-Castro Santiago; GROSGUÉL, Ramón (org). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombres Editores, 2007.

Recebido: 31/01/2019.

Aprovado: 08/04/2019.

DOI: 10.3895/cgt.v12n40.9490.

Como citar: SILVA, Mayana Hellen Nunes da. Da crítica da América Latina à América Latina crítica: para uma genealogia do conhecimento a partir de Lélia González. **Cad. Gên. Tecnol.**, Curitiba, v.12, n. 40, p. 143-155, jul./dez., 2019. Disponível em: <https://periodicos.utfpr.edu.br/cgt>. Acesso em: XXX.

Correspondência:

Mayana Hellen Nunes da Silva. Rua Tentente Otávio Gomes, n. 330, apartamento 1316, Aclimação, São Paulo.

Direito autoral: Este artigo está licenciado sob os termos da Licença Creative Commons-Atribuição 4.0 Internacional.

