

PERSPECTIVAS DE DESCOLONIZAÇÃO EM AIMÉ CÉSAIRE E MARÍA LUGONES

Mariana Wiecko V. de Castilho^(*)
Ana Catarina Zema de Resende^(**)

Resumo

O presente artigo busca refletir sobre as afinidades e diferenças entre as ideias de Aimé Césaire, intelectual afro-caribenho e de María Lugones, filósofa feminista argentina, acerca do tema da descolonização. Valemo-nos de artigos escritos por ele/ela e de outros/as que analisam suas obras. Com isso, pretendemos contribuir para o debate sobre descolonização a partir do pensamento de Aimé Césaire e María Lugones. Feitas as aproximações entre o pensamento de Césaire e de Lugones, veremos o quanto é importante ter presente o conceito de descolonização quando analisamos as relações sociais nas Américas.

Palavras-chave: Descolonização. Aimé Césaire. María Lugones.

Abstract

The present article seeks to reflect on the affinities and differences between the ideas of Aimé Césaire, an Afro-Caribbean intellectual, and María Lugones, an Argentine feminist philosopher, on the theme of decolonization. We rely on articles written by him/her and others that analyze their works. We intend to contribute to the debate on decolonization based on the thought of Aimé Césaire and María Lugones. After having approximated Césaire's and Lugones' thoughts, we will see how important it is to keep in mind the concept of decolonization when we analyze social relations in the Americas.

Keywords: Decolonization. Aimé Césaire. María Lugones.

INTRODUÇÃO

A descolonização é o processo oposto à colonização. No senso comum o termo é entendido como processo por meio do qual uma colônia alcança sua independência do poder colonial. Historicamente, refere-se a processos de independência de povos e territórios que foram submetidos à dominação política, econômica, social e cultural pelas metrópoles europeias, nos períodos de 1783 e 1900, quando emergem os Estados Unidos e as Repúblicas Latino-americanas; de 1920 e 1945, quando os Estados do Oriente Médio e do Magrebe se dissociam do Império Otomano; de 1945 e 1970,

(*)Doutora em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-graduação em Estudos Comparados sobre as Américas – PPGECSA/UnB e pesquisadora do Observatório de Direitos e Políticas Indigenistas (Obind/UnB) e do Grupo de Estudos em Direitos Étnicos Moitará da UnB Contato: vcastilhobr@yahoo.com.br.

(**)Pós doutora em Ciência Política pela Université Laval (Quebec), doutora em História pela Universidade de Brasília (UnB) e pesquisadora sênior do Centro de Referência Virtual Indígena do Armazém Memória. Membro pesquisadora do Observatório de Direitos e Políticas Indigenistas (Obind/UnB) e do Grupo de Estudos em Direitos Étnicos Moitará da UnB. Contato: ana.zema@gmail.com.

quando o continente africano se organiza e importantes áreas da Ásia, do Pacífico e do Caribe se configuram em unidades políticas independentes (VEGA, 2010).

Com o passar do tempo, o termo descolonização adquire uma conotação voltada para transformações no plano ético-político e epistêmico, sobretudo a partir das lutas dos movimentos indígenas em Abya Yala. A descolonização surge como reivindicação política dos movimentos indígenas nas *cumbres* dos anos 1990. Enquanto projeto político alternativo formulado pelos movimentos indígenas de Abya Yala, a descolonização está diretamente orientada a subverter o poder da colonialidade e do imperialismo, pondo em questão a realidade sociopolítica do neocolonialismo refletida nos modelos do Estado.

Apesar dos países da América Latina terem alcançado sua independência dos poderes coloniais europeus ao longo do século XIX, as instituições políticas, a racionalidade científica e as hierarquias sociorraciais do período colonial permanecem praticamente intactas até os dias de hoje. A descolonização, como pensamento filosófico e prática política dos movimentos indígenas, além de expressar uma reação contra a opressão do colonialismo; contra o genocídio, o domínio europeu e a escravidão, pretende também desmontar as outras estruturas de poder e de controle das ideologias e das formas de conhecimento que continuam produzindo desigualdade (RESENDE; MOREIRA, 2017).

Na Guatemala, o movimento indígena Maia associa descolonização com a luta contra o sistema capitalista. Para eles, a descolonização é um processo político, ideológico e sociológico cujo propósito é acabar com a situação colonial de um território habitado por povos e nações submetidos a uma série de explorações. Desde a invasão espanhola, os Maia não se deixaram colonizar abertamente e por isso adotaram como estratégia política a resistência frente ao Estado e à sociedade. Hoje, o movimento Maia da Guatemala utiliza a categoria descolonização como resistência para enfrentar o sistema neoliberal (MMB, 2013). Tal categoria representa para eles a volta às suas normas comunitárias. Trata-se de um processo mediante o qual os povos indígenas que foram despojados de seu autogoverno recuperem sua autodeterminação. É um processo de libertação e de autonomia que tem como consequência inevitável a independência. O projeto de descolonização da forma como pensado pelos Maia também se dirige aos não Maia, chamando atenção para a necessidade de aniquilamento do sistema colonial e para a mudança da estrutura e organização (MMB, 2013).

A descolonização surge então como uma afirmação não só da igualdade e da liberdade, mas também propõe uma nova forma de convivência humana. Bolívia e Equador adotaram a descolonização como proposta de Estado e apresentaram propostas civilizatórias alternativas em suas Constituições que têm como eixo central o princípio indígena do *Buen Vivir* ou *Sumak Kawsay*. Trata-se de uma nova forma de convivência cidadã que oferece um modelo de vida e de desenvolvimento mais justo e sustentável. Coloca a possibilidade de um novo contrato social baseado numa relação e numa convivência ética entre os indivíduos e entre esses e a natureza (ZEMA; MOREIRA, 2017).

O debate sobre descolonização ganhou novos contornos na América Latina. Interessa-nos recuperar as ideias de um de seus principais formuladores, Aimé Césaire e aproximá-las com a discussão mais atual e feminista sobre a descolonização no pensamento de María Lugones. Nesse sentido, o presente artigo busca refletir sobre as afinidades e diferenças entre as ideias de Aimé Césaire, intelectual afro-caribenho e de María Lugones, filósofa feminista argentina, acerca do tema da descolonização. Valemo-nos de artigos escritos por ele/ela e de outros/as que analisam suas obras. Com isso, pretendemos contribuir para o debate sobre descolonização a partir do pensamento de Aimé Césaire e María Lugones.

1 A DESCOLONIZAÇÃO E NEGRITUDE NO PENSAMENTO DE AIMÉ CÉSAIRE

Aimé Césaire (26/6/1913 – 17/4/2008), ao lado de Franz Fanon (20/07/1965 - 06/12/1961), ambos afro-caribenhos, foram pioneiros do conceito da descolonização. Como poeta, dramaturgo, ensaísta e ativista comunista, Césaire mesclou os dois aspectos em suas análises do colonialismo e na sua proposta de descolonização (CURIEL, 2015). Nascido na Martinica, em família numerosa e pobre - seu pai um pequeno funcionário e sua mãe costureira - Césaire viveu a infância numa Martinica dominada pela miséria, e, depois, como estudante universitário, na França. Nos anos 1930, Césaire conseguiu uma bolsa de estudos do governo francês e foi para Paris. Ali, com a contribuição de outros estudantes negros descobriu uma parte repelida da identidade martinicana, a componente africana da qual tomou progressivamente consciência ao mesmo tempo que emergiu uma consciência forte da situação colonial. Ao longo de sua vida, participou de ações políticas e apoiou a descolonização das

colônias francesas na África. Em 1945, foi eleito prefeito de Fort-de-France (capital da Martinica), pelo Partido Comunista, cargo que ocupou até 2001.

Suas primeiras obras foram produzidas nos anos 1920 e 1930, quando a literatura afroamericana assume um estilo próprio, com uma dimensão lírica, mas ao mesmo tempo política. Césaire sofreu influências do surrealismo que, para ele representava um fator de libertação, um chamado às forças do subconsciente e uma operação de desalienação (DEPESTRE, 1986). A proposta política de Césaire articula o colonialismo e o racismo como vetores fundamentais do capitalismo e da modernidade ocidental, que se estende não apenas às relações econômicas, mas também ao pensamento e valores eurocêntricos (CURIEL, 2015).

A poesia rebelde e violenta de Aimé Césaire, seu teatro, seus ensaios remontam às origens sociais do exílio descrevem-no em todas as suas dolorosas manifestações, e dão a entender que somente a violência permite ao homem negro, exilado em seu próprio ser, realizar-se plenamente, dominando seus particularismos alienantes; descolonizar seu espírito, seu coração, seu corpo, e viver os valores universalizantes da fraternidade humana (DEPESTRE, 1986).

Em 1934, junto com Léopold Sédar Senghor (senegalês), Léon Gontran Damas (guiânês) e Birago Diop (senegalês), Césaire fundou e passou a editar a revista *L'Étudiant Noir*, em que elaboraram o conceito *negritude*, baseada na concepção de que há um vínculo cultural compartilhado por africanos negros e seus descendentes onde quer que eles estejam no mundo, essa noção propunha uma nova visão do mundo para os negros. A noção de negritude une as categorias de classe e raça de um processo político-cultural e foi inspiradora do movimento negro. Questionado por Depestre sobre de onde vinha a palavra mágica negritude, Césaire respondeu:

Como os antilhanos tinham vergonha de ser negros, procuravam todos os tipos de perífrases para designar um negro. Dizia-se “um negro”, “um homem amorenado” e outras besteiras como essas... e então nós tomamos a palavra negro como uma palavra desafio. Era um termo de desafio. Era um pouco a reação de um jovem em cólera. Já que tínhamos vergonha da palavra negro, retomamos a palavra negro. Devo dizer que quando fundamos *L'Étudiant noir*, eu queria chamá-lo, na realidade, *L'Étudiant nègre*, mas houve uma grande resistência no meio antilhano... Alguns pensavam que a palavra “nègre” era por demais ofensiva, por demais agressiva. Então tomei a liberdade de falar de negritude. Havia um desejo de desafio, de afirmação violenta de nós mesmos na palavra “nègre” e na palavra negritude. (DEPESTRE, 1986, p. 57)

Construída contra o projeto colonial francês, a Negritude consiste, inicialmente, em um projeto mais cultural do que político. Para Aimé Césaire, a identidade negra (a defesa dos valores da raça negra) parte de uma crítica radical do colonialismo, apontando para o potencial de desumanização do colonizador e do colonizado que ele incorporava. Implica uma tomada de consciência concreta – histórica e cultural - do que é ser negro. Assim, leva ao compromisso político relacionado aos processos de descolonização da África, do Caribe e da Ásia e a crítica de modelos e paradigmas modernos-coloniais (DEPESTRE, 1986).

O termo negritude, em palavras de Césaire, “por vezes depreciado, por vezes abusado, e de qualquer forma de emprego e manejo difíceis”, foi uma forma crucial de combater o colonialismo. Para o autor, a negritude era a busca da identidade negra, o direito à diferença. Em seu Discurso sobre a negritude, apresentado na Primeira Conferência Hemisférica dos Povos Negros na Diáspora, na Universidade Internacional da Flórida, em Miami/EUA, na data de 26 de fevereiro de 1987, Césaire afirmou que a “negritude era uma maneira de viver a história na história; a história de uma comunidade cuja experiência se revela singular, com suas deportações populacionais, suas transferências de pessoas de um continente a outro, suas memórias de crenças distantes, seus escombros de culturas assassinadas” ([1987] 2022, p. 215). Continuando, o autor reforçou: “a negritude pode ser definida em primeira linha como conscientização da diferença, como memória, como fidelidade e como solidariedade” (p. 216). Tem duas formas de olhar: não é apenas passiva, [...] não é da ordem do sofrer e do sujeitar-se, não é comiseração nem lamúria. Resulta de uma postura ativa e ofensiva do espírito, [...] é um despertar da dignidade, [...] um rechaço da opressão, [...] um combate contra a desigualdade e revolta ao reducionismo europeu (p. 216-217). Césaire citava a importância das revoltas de escravos, as manifestações da *marronagem* política e cultural, a participação dos negros nas guerras de independência, a presença nas lutas dos camponeses e operários, exemplos de insurgência à colonização europeia. Para ele, a violência permitiria ao homem negro, realizar-se plenamente, dominando seus particularismos alienantes, descolonizar seu espírito, seu coração, seu corpo e viver os valores universalizantes da fraternidade humana.

Entretanto, o autor não insere a questão de gênero ao tratar da negritude. A maioria dos intelectuais da negritude são homens. Se havia alguma preocupação com a opressão das mulheres, esta foi ocultada, invisibilizada. Também não faz uma reflexão desde a *Abya Ayala*, onde a Martinica está inserida mas, com a África, com o retorno às

origens, numa perspectiva cultural, no intuito de valorizar e positivar o ser negro. Mas, isso é tema para um próximo artigo.

Césaire escreveu quatro peças teatrais, todas obras históricas em forma de tragédia. O teatro dele não era “individual ou individualista”, mas “épico”, uma vez que “é sempre o destino de uma coletividade que está em jogo” (CÉSAIRE, [1966], 2021, p. 16). Seus textos dramáticos têm em comum a presença de um “herói visionário como protagonista” (Patrice Lumumba e Cristophe, por exemplo) ([1966] 2021, p.16).

“Une saison au Congo”, de 1966, reconta os acontecimentos políticos que eclodiram na República Democrática do Congo entre 1959 e 1961, no processo de independência da Bélgica. O texto “põe em relevo os meandros políticos que conduziram o país a um golpe de Estado, perpetrado com a conivência, quando não ingerência, das potências ocidentais e da ONU, e lustrado por uma distorcida retórica anticomunista” (CÉSAIRE, 2022, p.7). Era o período da Guerra Fria. Lumumba era considerado pelos ocidentais uma força desestabilizadora e um possível aliado dos soviéticos. Escrita em três atos, a peça expõe os fatos históricos reais e trágicos que aconteceram durante a estação (*saison* em francês) chuvosa, que começa com a nomeação de Patrice Lumumba como primeiro-ministro e se estende por oito meses após a independência até seu assassinato em 17 de janeiro de 1961. Os belgas concederam a “independência” aos congoleses após cerca de 80 anos de exploração e, com apenas nove jovens universitários, todos homens em meio a uma população estimada em vinte e quatro milhões de habitantes (posfácio MUNANGA, 2022). Com a “independência”, as cidades do Congo são renomeadas para topônimos com referentes naturais e culturais deste país. Césaire chama atenção aos aspectos naturais (especialmente bens minerais como cobre e diamantes; vulcões; rios) e culturais do país (grupos étnicos e distintas línguas existentes no país - quicongo, lingala, suaili -, inclusive deixa marcado no texto palavras nesses idiomas). O texto delimita claramente os discursos dos colonizadores, a começar pelo discurso paternalista pronunciado pelo rei belga Baudouin I durante a proclamação da independência, em 30 de junho de 1960, seguido dos discursos dos banqueiros. Mas, ao mesmo tempo, “dá ao povo congolês um papel proeminente” (CÉSAIRE, 2022, p.7) nas potentes narrativas congolesas, como as de Lumumba, chamando atenção ao regime colonial marcado por torturas, trabalhos forçados, mortes, humilhações. A independência não era um presente, mas sim uma conquista que custou vidas e sacrifícios aos congoleses. O discurso da ONU, “neutro” também se faz presente, bem como de “embaixadores do ocidente” Com a

independência do país, os belgas, mas não apenas, tinham medo de perder o controle das minas. Os congolese almejavam construir um país, considerado o segundo em extensão de África, autônomo social e economicamente, infelizmente, o ocidente, mediante um golpe de Estado, não o permitiu.

“La Tragédie du Roi Christophe”, de 1963, narra a história de um ex-escravizado que se autoproclamou rei do Haiti, em 1811. Christophe se manteve no poder até 1820, quando se suicidou. Seu objetivo era acabar com a escravização negra no país, mas acabou cometendo os mesmos erros que os franceses, quando controlavam a ilha. Na peça, Césaire chama atenção para os aspectos culturais e naturais do país, demarca as diferenças entre negros e mulatos e suas referências com África. O personagem principal, o rei Christophe, cometeu um erro grave, copiou o modelo francês, optando por fórmulas de opressão no novo Estado. O antigo escravo representante do povo, ao tornar-se chefe do Estado, transita na ambiguidade de ser ao mesmo tempo povo e governo. Césaire mostra claramente os problemas que o rei Christophe tem para administrar a nova nação, ambígua em todos os aspectos: dividida em dois governos - república e monarquia -; luta de classes; sem apoio da França, mas ao mesmo tempo, assediada por ela; dividida entre a língua francesa e o créole; entre o catolicismo e o vodu, entre adotar a cultura europeia ou a cultura creole. Césaire diz que ao tomar o poder após a revolução os fracassos de Christophe demonstram que é “mais fácil conquistar a independência do que construir um mundo sobre novas bases” (LETHBRIDGE, 1981, p. 116).

Em seu famoso Discurso sobre o colonialismo, escrito nos anos 1950, quando a África ainda estava sob o jugo da Europa, Césaire protesta contra a civilização dita “europeia” ou “ocidental” que nega aos negros sua condição humana. Para ele, a civilização “ocidental” não está num estágio superior de desenvolvimento, mas enferma, pois se mostra incapaz de solucionar suas contradições e sempre produz mais violência, fechando os olhos aos problemas criados. Questiona se a colonização pode ser considerada civilização, uma vez que ela surgiu a partir da vontade de expansão da economia da sociedade ocidental. Seus protagonistas, aqueles que se transformaram em colonos, foram os aventureiros, os piratas, os grandes donos de armazéns, os armadores, os comerciantes, em suma, aqueles que buscavam ouro com apetite e ambição sem limites. Considera ser uma hipocrisia coletiva, motivada pelo pedantismo cristão, que ignora as consequências racistas da doutrina de expansão, equiparar civilização e colonização. Ele questiona também os alegados benefícios do intercâmbio cultural entre

Ocidente (Europa) e África, afirmando que não existiram trocas. Quando muito, foram bastante desiguais, devido à assimetria das relações de poder entre o Ocidente e a África. Há uma distância infinita entre civilização e colonização, uma vez que esta não instituiu valores humanos, pelo contrário, desumanizou todos os envolvidos. Os africanos ao longo do século XX sofreram a imposição da identidade de colonizados, de não humanos, de não históricos, que se valia da verdade do colonialismo para se legitimar.

O conceito de negritude teve um elevado impacto entre as décadas de 1940 e 1960, época da Guerra Fria e da descolonização político-jurídica dos países asiáticos e africanos. Os seus princípios básicos são a valorização da cultura negra no mundo; a reivindicação, por parte do negro, da cultura africana tradicional, visando à afirmação e definição da própria identidade; o “retorno às origens”, como propósito rejuvenescedor do patrimônio cultural; e a contestação ao colonialismo, contra o domínio europeu na África e da educação ocidental prevalecente. Enfim, a negritude pretendia libertar os negros de todo o mundo do colonialismo na África e nas Américas.

Apesar das divergências existentes entre os formuladores da negritude, todos concordavam que o intuito era tornar visível um mundo marcado pela alienação cultural, típico das sociedades coloniais, bem como rebelar-se contra a assimilação, a opressão cultural e o desprezo pela cultura dos povos negros, causada pelos mecanismos de dominação colonial (GARCÍA, 2017).

Significava a rejeição às imagens de um negro imutável, incapaz de construir uma civilização. É uma luta pela igualdade e identidade, é afirmação e, por sua vez, a busca pelo “direito à diferença”, à identidade oprimida, em tempos de identidade redescoberta (CÉSAIRE, 1987).

A negritude expressa uma reação contra a opressão do sistema colonial e o racismo que reina no mundo das metrópoles e de suas colônias ou regiões libertadas. Visa reconhecer e libertar a cultura negra e todo o imaginário moderno relacionado ao negro como o negativo, o inverso do branco, a antítese do civilizado, imposta por anos de colonialismo e naturalizada pela prática hegemônica e dominação. A negritude não pertence à ordem biológica, embora seja inseparável da realidade que a faz aparecer. A negritude é a experiência vivida pelas piores violências da história. O conceito alude a uma “comunidade de opressão experimentada, uma comunidade de exclusão imposta, uma comunidade de profunda discriminação, mas, também, uma comunidade de resistência contínua e obstinada luta pela liberdade e pela esperança indomável”

(CÉSAIRE, 1987).

Para Césaire, o conceito de negritude não pretende ser filosofia, metafísica, ou um pretencioso conceito do universo. O autor afirma que a negritude pode ser definida como atitude ativa e ofensiva do espírito, sobressalto de dignidade, combate à opressão, revolta ao reducionismo europeu. Visa a rejeição à visão do continente africano como um vazio cultural e a construção de uma identidade negra que permita uma reação contra o racismo e o colonialismo, pressupondo uma solidariedade racial dos negros. Ao inverter a hierarquia racista que inferiorizava as culturas africanas, afirmando ser selvagem o imperialismo europeu e não as expressões culturais da África, Césaire lançou bases para a positivação do ser negro, como um agente histórico capaz de superar as mazelas legadas pelo colonialismo.

Césaire (1987) refutava a “missão civilizadora” da colonização enquanto negação de um verdadeiro universalismo. A reafirmação das civilizações negadas, invisibilizadas era condição da emergência de uma verdadeira universalidade. Sua concepção de “universal”, não é de um universal abstrato, estreito, limitado, mas um “universal rico de todo particular”, capaz de transcender as divisões entre os homens árabes, negro-africanos e da diáspora etc. Ou seja, um universalismo mais universal capaz de abarcar todas as culturas, todas as particularidades.

Para García (2017), além de aludir a uma cor e a uma cultura, o negro africano remete a uma realidade subjacente, fruto de um processo concreto: a colonização, que impôs um padrão de dominação, de desigualdade, além de invisibilizar a identidade dos oprimidos. Com a colonização, os valores da cultura, do pensamento e da vida foram ocultados e menosprezados no que hoje chamamos de Sul Global, bem como nos bolsões de miséria do Norte, que nos tempos atuais são revividos e intensificados.

Assim, o conceito de descolonização tem como propósito a ruptura com esse paradigma de verdade, imbricado a práticas discursivas desumanizadoras, e a substituição por um paradigma que garantisse humanidade aos negros. Césaire concebe a descolonização não apenas como uma não-dependência entre metrópoles e colônias ou entre países do Norte e países do Sul, mas como um dismantelamento de relações de poder e concepções de conhecimento que fomentam a reprodução de hierarquias raciais, geopolíticas e imaginárias que foram criadas no mundo colonial moderno/ocidental.

2 DESCOLONIZAÇÃO E GÊNERO EM LUGONES

Curiel (2015) anota que, desde a *Abya Yala*, como pensamento filosófico e como prática política, a descolonização tem um ponto de partida: as lutas indígenas e negras no início da conquista e colonização das Américas há mais de 500 anos contra o genocídio, a dominação europeia e a escravidão que o colonialismo trouxe consigo. A descolonização implica um processo de desprendimento da matriz colonial. Também supõe um exercício de pensamento e ação que leve a uma compreensão de processos históricos como o colonialismo e a modernidade ocidental e seus efeitos no estabelecimento de hierarquias raciais, de classe, sexualidade, gênero e, a partir de aí promover práticas políticas coletivas frente a essas opressões. Há nessa reflexão elementos novos que o pensamento de Maria Lugones ilustra bem, em especial sobre a descolonização do feminino.

María Lugones era filósofa e ativista feminista argentina. Faleceu em 14 de julho de 2020, aos 76 anos. Era pesquisadora no Centro de Semiótica da Universidade de Binghamton, Nova Iorque, na área de estudos de mulheres, envolvendo ética, filosofia política, filosofia de raça e gênero, filosofia latino-americana, teorias de resistência, estudos subalternos, educação popular e política latina nos EUA. Lugones participava, também, da Sociedade para Mulheres na Filosofia, da Associação Americana de Filosofia. Foi membra fundadora da *Asociación Argentina de Mujeres en Filosofía* e fundadora da Escola Popular Norteña, dedicada à criação e promoção do movimento de raça nos EUA. Ademais foi diretora e membra do Programa da área de Estudos Latino-americanos e caribenhos (LACAS), na Universidade de Binghamton, cujo trabalho foi direcioná-lo aos estudos a América Latina e o Caribe, e em estudos sobre os latinos nos EUA. Seus projetos buscaram a compreensão das implicações do movimento diaspórico e incluíram pesquisas sobre educação popular na América Latina e grupos de estudos de pós-colonialidade (MASO et al., 2018).

Tratar o processo de descolonização do feminino é admitir a existência de uma colonialidade de gênero, que implica mecanismos de autoridade e dominação sobre as mulheres, oprimindo-as e marginalizando-as. O feminismo negro, as mulheres de cor dos Estados Unidos, América Latina e Caribe, mostram - a partir de suas próprias experiências como mulheres racializadas, como mulheres negras, geralmente sem privilégios de classe e muitas delas lésbicas - que o racismo, (hetero)sexismo, classismo são opressões que operam simultaneamente, coexistem e são consubstanciais. As

opressões derivadas de raça, classe, sexo e sexualidade têm sido produtos da modernidade ocidental, do colonialismo e da expansão capitalista global e não se apresentam separadamente na vida das mulheres e na vida social em um nível geral (CURIEL, 2015).

Desde 2006, quando iniciou sua participação no grupo de estudos sobre Modernidade/Colonialidade¹, os escritos de Lugones passaram a contribuir com os estudos de gênero e colonialidade. Foi ela quem primeiro acrescentou o conceito de colonialidade de gênero às formas de colonialidade até então discutidas: do poder², do ser³ e do saber⁴. Lugones debatia o conceito de sistema de gênero colonial/moderno e, também, a intersecção das categorias raça, gênero e colonialidade⁵. A autora criticava a pouca atenção dada ao gênero, em temas econômicos ou históricos da colonialidade. Para ela a situação de gênero existente foi fundada pela modernidade, que organiza o mundo ontologicamente em termos de categorias homogêneas, atômicas, separáveis. A lógica categorial dicotômica e hierárquica é central para o pensamento capitalista e colonial moderno sobre raça, gênero e sexualidade. Assim, “conhecimentos, relações e valores, práticas ecológicas, econômicas e espirituais [observadas em sociedades ditas não - modernas] são logicamente constituídas em oposição a uma lógica dicotômica, hierárquica, ‘categorial’” (LUGONES, 2014, p. 936). Afirmava que a grande dicotomia da modernidade/colonialidade é entre humanos-não humanos. Não se resume a diferenciar humanos de outros seres vivos, mas molda critérios de definição de humanidade que criam “menos humanos”, “humanos inferiores”, “não humanos”. Essa distinção foi imposta sobre os/as colonizados/as a serviço do homem ocidental e veio acompanhada por outras distinções hierárquicas dicotômicas - incluindo aquela entre homens e mulheres -, tornando-se a marca do humano e da civilização. Há uma dicotomia entre civilização e barbárie: os civilizados são homens ou mulheres; os

¹ A barra oblique “/” indica a relação de constituição mútua entre os dois termos, bem como, a hierarquização entre os mesmos. A colonialidade é imanente à modernidade, é articulada como a exterioridade constitutiva da modernidade (RESTREPO & ROJAS, 2010, p.17).

² Padrão de poder global de relações de dominação, exploração e conflito em torno do trabalho, da natureza, do sexo, da subjetividade e da autoridade no seio do surgimento e reprodução do sistema capitalista (RESTREPO & ROJAS, 2010, p. 155).

³ De maneira geral, a colonialidade do ser se refere à dimensão ontológica da colonialidade do poder, isto é, a experiência vivida do sistema mundo moderno colonial no que se inferioriza desumanizando total ou parcialmente determinadas populações, aparecendo outras como a expressão mesma da humanidade (RESTREPO & ROJAS, 2010, p. 156).

⁴ A Colonialidade do saber pode ser considerada a dimensão epistêmica da colonialidade do poder; se refere ao efeito da subalternização, folclorização ou invisibilização de uma multiplicidade de conhecimentos que não respondem às modalidades de produção do ‘conhecimento ocidental’, associadas à ciência convencional e ao discurso experto (RESTREPO & ROJAS, 2010, p.136).

bárbaros, selvagens, não-humanos são os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as. A dicotomia hierárquica como uma marca do humano tornou-se uma ferramenta normativa para condenar os/as colonizados/as. O processo de colonização inventou os/as colonizados/as e investiu em sua plena redução a seres primitivos, menos que humanos, infantis, agressivamente sexuais, e que precisavam ser transformados.

De acordo com Lugones,

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 da realidade, identidade e organização social, ecológica e cosmológica (2014, p. 938).

O cristianismo foi utilizado como instrumento da missão de transformação, concentrando-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, normativa que conectava gênero e civilização. Os/as colonizados/as tornaram-se sujeitos em situações coloniais no momento da conquista nas tensões criadas pela imposição brutal do sistema moderno colonial de gênero sobre a vida vivida em sintonia com cosmologias incompatíveis com a lógica moderna das dicotomias, mas também por habitar mundos compreendidos, construídos (LUGONES, 2014).

A modernidade apresenta o homem europeu, burguês, colonial, moderno como sujeito/agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser da civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão. A mulher europeia burguesa, por sua vez, é alguém que produz raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês (LUGONES, 2014, p. 936). É excluída da esfera da autoridade coletiva, da produção de conhecimento e de quase qualquer possibilidade de controle sobre os meios de produção.

As mulheres indígenas e as mulheres negras não estão representadas na categoria universal de mulher nem nas categorias índio e negro, impossibilitando uma interseccionalidade dessas categorias e necessitando outra classificação que seja representativa (LUGONES, 2014). Quando caracterizadas eram vistas ao longo de uma série de perversões e agressões sexuais e, também, consideradas fortes o suficiente para realizar qualquer tipo de trabalho (LUGONES, 2008).

Segundo Curiel (2015), Lugones questiona a universalização da categoria "mulheres" de experiências brancas, burguesas e europeias, sugerindo a sobreposição de racismo, sexismo e classismo nas experiências das mulheres negras. A postura decolonial assume que as opressões têm sido produtos da modernidade ocidental, portanto, não são simples eixos de diferenças, mas de diferenciações produzidas pela modernidade junto às hierarquias sociais, econômicas e culturais.

Para Lugones, a colonialidade de gênero permanece na intersecção de gênero/classe/raça como constructos centrais do sistema de poder capitalista mundial, iniciado no século XVI nas Américas e em vigor até os dias atuais. Importa salientar que tal sistema de poder encontrou-se não com um mundo a ser estabelecido, um mundo de mentes vazias e animais em evolução. Ao contrário, encontrou-se com seres culturais, política, econômica e religiosamente complexos.

Observe-se que para Aníbal Quijano (2000), sociólogo peruano, a raça é determinante na colonialidade do poder. Concebe a intersecção entre raça e gênero em termos estruturais amplos, compreendendo que o poder está estruturado em relações de dominação, exploração e conflito entre atores sociais que disputam o controle de quatro áreas básicas da existência humana: sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade/intersubjetividade, seus recursos e produtos. Para ele, o poder capitalista eurocêntrico e global está organizado em torno de dois eixos: a colonialidade do poder – que se ancorou na colonização das Américas - e a modernidade.

Lugones faz uma crítica à percepção de Quijano sobre gênero, afirmando que este aceita o entendimento capitalista, eurocêntrico e global de gênero, mas oculta os modos pelos quais as mulheres colonizadas, não brancas, são subordinadas e privadas de poder. Para ela Quijano exclui a intersecção da categoria de gênero com outras categorias, como a ecologia, a organização dos grupos, a organização do trabalho, a economia. Ou seja, o dimorfismo biológico, o heterossexismo e o patriarcado são características do que ela denomina “lado claro/visível da organização colonial/moderna do gênero” (LUGONES, 2008, p. 78), categorias extremamente limitadas. Assegura que raça e gênero são categorias de opressão que afetam pessoas sem qualquer possibilidade de separação.

Lugones (2008, p. 93) acredita que o sistema de gênero moderno/colonial não pode existir sem a colonialidade do poder, já que a classificação da população em termos de raça é uma condição necessária para sua possibilidade. O gênero é visto como imposição colonial que afeta profundamente as sociedades ditas “não modernas” e ela

questiona a organização social das mesmas. A colonialidade de gênero dá-se pela opressão das mulheres subalternizadas através de processos combinados de racialização, colonização, exploração capitalista e heterossexismo. A compreensão da organização social dessas sociedades a partir da cosmologia e de suas práticas sociais é fundamental para compreender a profundidade e o alcance da imposição colonial.

Para a autora a intersecção entre raça, classe, sexualidade e gênero vai além das categorias da modernidade que estabelece a hierarquia dicotômica entre o humano e não humano. Há um vínculo entre, por um lado, a introdução colonial do conceito moderno instrumental da natureza como central para o capitalismo e, por outro, a introdução colonial do conceito moderno de gênero (LUGONES, 2014). Propõe uma intersecção das categorias raça e gênero, para que, dessa forma, as mulheres de cor tenham visibilidade e as características de suas próprias lutas sejam reconhecidas (MASO et. al., 2014)

A interseccionalidade revela o que não é visto quando categorias como gênero e raça são separadas uma da outra. A denominação categorial constrói o que ele nomeia. Lugones defendia uma análise que enfatiza a intersecção das categorias raça e gênero, uma vez que as categorias tornam invisíveis aqueles/as que são dominados/as e vitimizados/as sob a categoria "mulher" e sob as categorias raciais "negro", "hispanico", "asiático", "nativo americano", "chicana" ao mesmo tempo, isto é, mulheres de cor (2008). Além disso é preciso reconceitualizar a lógica da intersecção, a fim de evitar a separação das categorias dadas e o pensamento categorial e alcançar as mudanças na estrutura social que foram impostas pelos processos constitutivos do capitalismo eurocêntrico colonial / moderno.

A colonialidade se manifesta, também, nas ideias de teorias feministas hegemônicas, ideias eurocentradas e universalizadas de emancipação da mulher, que não consideram as diferenças que existem entre as mulheres brancas, negras, latinas, indígenas e suas opressões e, por consequência, são fontes de dominação e propagação da colonialidade (LUGONES, 2014).

Lugones aponta que a resistência à colonialidade de gênero é historicamente complexa. Concebia a resistência como a

tensão entre a sujeitificação (formação/informação do sujeito) e a subjetividade ativa, aquela noção mínima de agenciamento necessária para que a relação de opressão-resistência seja uma relação ativa, sem apelação ao sentido de agenciamento máximo do sujeito moderno. A subjetividade que resiste com frequência expressa-se infrapoliticamente, em vez de em uma política do

público, a qual se situa facilmente na contestação pública [...] A infrapolítica marca a volta para o dentro, em uma política de resistência, rumo à libertação. Ela mostra o potencial que as comunidades dos/as oprimidos/as têm, entre si, de constituir significados que recusam os significados e a organização social, estruturados pelo poder (2008, p. 940).

Descolonizar o gênero:

é decretar uma crítica da opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada visando uma transformação vivida do social [...] A descolonização do gênero localiza quem teoriza em meio a pessoas, em uma compreensão histórica, subjetiva, intersubjetiva da relação oprimir – resistir na intersecção de sistemas complexos de opressão (LUGONES, 2014, 941).

Lugones (2014, p. 949) assegura que é possível superar a colonialidade de gênero a partir do feminismo descolonial que observa a diferença colonial⁶ e resiste ao hábito epistemológico de apagá-la. Para ela,

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

Como observa Miglievich, essa descolonização do feminino “possibilita visibilidade à diversidade social, cultural das várias mulheres e que as tornam plurais, distantes de uma homogeneidade idealizada” (2015, p.42).

CONSIDERAÇÕES FINAIS: APROXIMAÇÕES ENTRE LUGONES E CÉSAIRE

⁶ Alude ao lugar às experiências daqueles que foram objeto de inferiorização por parte daqueles que, em meio ao empreendimento colonial, se consideram superiores (RESTREPO & ROJAS, 2010, p. 132).

Aimé Césaire era negro e María Lugones se autodenominava mulher de cor. Ambos buscam traduzir a opressão/alienação/sujeição sofrida pelos negros e pelas mulheres por meio da modernidade/colonialidade. Embora tenham vivenciado momentos históricos distintos da América Latina, apostam na rejeição, desalienação, rebeldia, e resistência a colonialidade do poder, do saber e do ser. Césaire é um dos intelectuais que antecedem a inflexão decolonial, que se refere a uma ética e uma política da pluridiversidade⁷. Lugones, desde 2006, fez parte da coletividade de argumentação que caracteriza o grupo de modernidade/coletividade da inflexão decolonial.

Césaire era um crítico ferrenho do colonialismo. Para ele o colonialismo é a matriz na qual emerge e opera o racismo, ou seja, o racismo é produto do colonialismo, abordagem compartilhada por María Lugones. Césaire mostrou que a violência era necessária para fazer frente à colonização europeia. As revoltas de escravos, as manifestações da *marronagem*⁸ política e cultural, a participação dos negros nas guerras de independência, a presença nas lutas dos camponeses e operários são exemplos de insurgência à colonização europeia. A violência permitiria ao homem negro, realizar-se plenamente, dominando seus particularismos alienantes, descolonizar seu espírito, seu coração, seu corpo e viver os valores universalizantes da fraternidade humana.

A noção de negritude foi uma forma crucial de combater o colonialismo. O autor não insere a questão de gênero ao tratar da negritude. A maioria dos intelectuais da negritude são homens. Se havia alguma preocupação com a opressão das mulheres, esta foi ocultada, invisibilizada. Também não faz uma reflexão desde a *Abya Ayala*, mas com a África, com o retorno às origens, numa perspectiva cultural, no intuito de valorizar e positivar o ser negro. Lugones, por sua vez, chama atenção para a compreensão da organização social das sociedades ditas “não-modernas” desde a cosmologia e práticas comunais para chegar a entender a profundidade e alcance da imposição colonial.

Césaire discute uma relação de poder que está implícita/explícita na discussão de colonialidade de poder cunhada por Anibal Quijano, pois a humanização dos negros passava necessariamente por uma descolonização do poder, do saber e do ser. De

⁷Pluridiversidade constitui uma aposta por visibilizar e tornar viáveis a multiplicidade de conhecimentos, formas de ser e de aspirações sobre o mundo. É a igualdade na diferença (RESTREPO & ROJAS, 2010, p. 21)

⁸ Rebeldia e resistência escrava que levou, nas Américas Central e do Sul da época colonial, à organização de comunidades livres de negros fugitivos, os "marrons" (fr.).

acordo com Ana Catarina Zema (2010), Césaire se faz o porta-voz de um novo humanismo, em oposição ao pseudo-humanismo que legitimou a colonização em nome da civilização e da modernidade. Esse novo humanismo, herdeiro do Iluminismo, devolve ao colonizado seu estatuto de homem: a denúncia do que existe de desumano e de desumanizante no sistema colonial é acompanhada da afirmação da riqueza e da diversidade das sociedades colonizadas e de seu direito de existir em igualdade com a Europa. Igualmente para Lugones que, além dos três pontos mencionados, inclui o gênero.

Césaire discute apenas o elemento raça em suas poesias, ensaios. Não faz uma intersecção entre raça e classe e, muito menos entre raça, classe e gênero. Lugones tem se movido para uma análise que enfatiza a intersecção das categorias de raça e gênero, uma vez que essas categorias invisibilizam quem são as mulheres dominadas e vitimizadas sob a categoria ‘mulher’ e sob as categorias raciais. Para ela é preciso reconceitualizar a lógica da intersecção para, assim, evitar a separabilidade das categorias dadas e o pensamento categorial. Somente quando se percebe gênero e raça imbricados pode-se realmente ver as mulheres de cor.

Entretanto, ambos afirmam que a grande dicotomia da modernidade/colonialidade é entre humanos-não humanos. Retratam uma dominação europeia, dada como história, como civilização, baseada numa realidade que é branca, com base na qual milhões de vidas foram subjugadas e devastadas. A ideia de branquitude forjou a homogeneização de uma identidade pretendida. O outro, a outra, negros/as, indígenas são invisibilizados, desumanizados, dominados, que precisam ser transformados. Feitas as aproximações entre o pensamento de Césaire e de Lugones é possível concluir o quanto é importante ter presente o conceito de descolonização quando analisamos as relações sociais nas Américas.

REFERÊNCIAS

CÉSAIRE Aimé. **Discurso sobre la negritud**. Negritud, etnicidad y culturas afroamericana. Nandayala. 1987

_____. **Discurso ao colonialismo**. Cadernos Livros. N. 15. Livraria Sá da Costa: Lisboa. 1978.

_____. **Uma temporada no Congo**. Trad. João Vicente, Juliana Estanislau de Ataíde Mantovani, Maria da Glória Magalhães dos Reis. São Paulo: Temporal, 2022.

_____. **Textos escolhidos:** a tragédia do rei Christophe, Discurso sobre o colonialismo, Discurso sobre a Negritude. Trad. Sebastião Nascimento. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

CURIEL, Ochy. La descolonización desde una propuesta feminista crítica. In: **Descolonización y despatriarcalización de y desde los feminismos de Abya Yala.** ACSUR-LAS SEGOVIAS, 2015 Disponível em: <https://suds.cat/wp-content/uploads/2016/01/Descolonizacion-y-despatriarcalizacion.pdf>. Acesso em ju. 2018

DEPESTRE, René. Claves para un mal del siglo. In: **Buenos días y adios a la negritud.** Havana/Cuba: Ediciones Casa de las Américas. 1986. p. 45-61.

GARCÍA, Felix Valdés. **La in-disciplina de Caliban:** Filosofía en el Caribe más allá de la academia. Havana/Cuba: Editorial filosofi@.cu, 2017.

LETHBRIDGE, Eurídice Figueiredo. Do negro à negritude: significação do teatro histórico de Aimé Césaire. **Africa**, [S.I.], n. 4, 1981, p. 115-120.

LUGONES, María. **Colonialidad y género.** 2008. Disponível em: <http://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>.

_____. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 935 - 952, jan. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>.

MASO, Tchella Fernandes; OTERO, Leticia Dias; DAS GRAÇAS, Suziellen. Gênero, Raça e Colonialidade na América Latina: um debate à luz de María Lugones e Silvia Rivera Cusicanqui. 2014. Disponível em: http://www.idaes.edu.ar/pdf_papeles/MASO%20et%20all.%20TRABALHO%20COMPLETO.pdf.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adélia; PRAZERES, Lílian Lima Gonçalves. A produção da subalternidade sob a ótica pós-colonial (e decolonial): algumas leituras, **Revista Temáticas**, n 45/46. 2015. p. 25-52. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/tematicas/article/view/2314> Acesso em jun. 2018.

MOVIMIENTO MAYA BALAM (MMB). **Guatemala:** Descolonización. Guatemala 2013. Disponível em: <https://pueblosencamino.org/?p=359>.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. 2000. p. 117-142.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial:** fuentes, conceptos y cuestionamientos. Colección Políticas de la Alteridad. Instituto de Estudios Sociales e Culturales Pensar, Colombia : Editorial Universidad del Cauca, 2010.

VEGA, Javier. (2010) **Diccionario Critico de las Ciencias Sociales**. Universidad de Oviedo. Disponível em:

<http://pendientedemigracion.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/D/index.html>.

ZEMA DE RESENDE, Ana Catarina. **Apontamentos sobre a obra de Césaire**. Aula ministrada para a disciplina Pensamento social e político latino-americano e caribenho, Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas (PPGECsA/UnB) a convite de Professora Simone Rodrigues Pinto, 2018.

ZEMA DE RESENDE, Ana Catarina; MOREIRA, Erika Macedo. Ferramentas Epistemológicas para a descolonização do ensino da História Indígena. **Relicário**, vol. 4, n. 7, p. 161 - 182, 2017. Disponível em:

<<http://www.revistarelicario.museudeartesauberlandia.com.br/index.php/relicario/issue/view/7/showToc>>.

(Recebido em agosto de 2023; aceito em setembro de 2023)