



ENTREVISTAS



Um diálogo decolonial na colonial cidade de Cachoeira/BA¹

Entrevista com Ochy Curiel

Analba Brazão TEIXEIRA, *SOS Corpo*

Ariana Mara da SILVA, *Universidade Federal da Bahia*

Ângela FIGUEIREDO, *Universidade Federal do Recôncavo da Bahia*



(((AUDIODESCRIÇÃO)))

#PraCegoVer: A foto apresenta duas mulheres negras abraçadas, Ochy Curiel e Analba Brazão Teixeira, durante a *Internacional School of Transnational Decolonial Black Feminism*, realizada na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia em julho de 2017. As duas seguram um cartaz que diz: “Marcha das Mulheres Negras: contra o racismo e a violência e pelo bem viver”. Ambas sorriem.

1 Revisão por Felipe Bruno Martins Fernandes e Frederico Fagundes Soares.



Analba Brazão: Olá, para começar, você pode nos contar um pouco de sua trajetória?

Ochy Curiel: Eu nasci na República Dominicana. Com essa lente decolonial, eu sempre gosto de dizer que a República Dominicana é uma parte da Ilha de São Domingos, compartilhada hoje com o Haiti e que essa divisão foi produto da colonização espanhola e francesa. Nasci na parte ocidental da ilha, a República Dominicana. Essa ilha foi onde se fez o primeiro assentamento europeu nas Américas e isso marca parte da minha história, tanto política como pessoal. Eu venho do Caribe, que tem uma particularidade dentro da geopolítica latino-americana, não? Por conta da colonização, não temos mais tanta relação com o resto do Caribe, por uma questão de sotaque, de idioma, fundamentalmente, ainda que compartilhemos, digamos, diferentes histórias dessa mesma colonização.

Na República Dominicana, nasci em uma cidade que se chama *Santiago de Los Caballeros*, que talvez seja a cidade que se crê mais branca de todas! Porque ali está assentada uma boa parte da oligarquia do meu país. Venho de uma classe social, a princípio, mais baixa que a média, uma vez que minha mãe e meu pai investiram em possibilidades educacionais para nós.

Tenho duas irmãs e um irmão. Venho de uma família que, na parte da minha mãe, se assumiu a partir de sua negritude, mas a família do meu pai sempre focou em seus descendentes brancos holandeses. Sempre estive muito ligada à música, desde muito pequena. Minha família paterna, *Curiel*, tem sido uma família de músicos. Meu pai foi professor de clarinete, de violino, etc. Então, a música forma parte da minha vida. Meu irmão é músico, minhas irmãs também, então a música é algo muito importante dentro da minha vida e logo a politizei, o que abordarei adiante.

Me vi com a consciência da minha negritude há muitos anos, desde que era pequena. Logo me politizei, principalmente quando entrei no feminismo. Essa consciência sempre esteve na minha vida, particularmente pela história da família da minha mãe. Eu sou uma migrante - eu migrei dessa cidade, estudei em um colégio de freiras e tive a religião católica em cima de mim todo o tempo. Até que me dei conta de que não acreditava em Deus e que não gostava desse caminho. Migrei para Santo Domingo, capital da República Dominicana.



Em termos, digamos, da minha trajetória política, ainda que em Santiago, cidade onde nasci, estivesse muito ligada ao que era o movimento de mulheres, em um nível geral, foi em Santo Domingo, quando migrei aos 20 ou 21 anos, que comecei a me ligar a processos políticos coletivos. Primeiro foi o feminismo, esse feminismo geral, não tinha muita particularidade; depois foi através da música, com artistas, que, nesse momento, denominávamos *artistas alternativos*, que formamos uma articulação para recuperar heranças africanas perdidas dentro da música e também alguns rituais. Esse momento foi muito importante para muitas e muitos de nós. Logo posteriormente, já nos anos 1990, comecei a me interessar pelo tema do racismo. Nesse momento, formamos um dos primeiros grupos dominicanos, que se chamou *Casa por la Identidad de las Mujeres Afros*. Isso era no início dos anos 1990 e com a *Casa* e outras companheiras da América Latina e do Caribe, organizamos o primeiro encontro latino-americano e caribenho de mulheres negras.

A partir daí, venho trabalhando e fazendo política relacionada ao antirracismo e nele articulo o antissexismo e, obviamente, o anticlassismo. Para o dominicano, é impossível não ver o racismo articulado à desvantagem econômica e muito ligado ao tema das mulheres. Assim, muito rapidamente, ao chegar em Santo Domingo, me incorporei ao trabalho político do antirracismo. Posteriormente, migrei da República Dominicana para o México, depois para o Brasil - um ano vivendo no Rio de Janeiro! - e foi aí que comecei a pesquisar e sistematizar um pouco as nossas práticas políticas.

Nesse momento foquei em três grupos da América Latina e do Caribe. Um foi o *Criola*, aqui no Brasil, outro foi em Honduras, o *Grupo de Mujeres Negras* de Honduras e o outro foi a *Casa por la Identidad de las Mujeres Afros*. Nesse período, estamos falando já de meados dos anos 1990 e passo a entrar em uma relação forte com o feminismo latino-americano e caribenho. A nível geral, ainda que siga meu trabalho político antirracista, me ligo às feministas autônomas. Ou seja, a um grupo de companheiras que vinham costurando a institucionalização e estavam no processo de construção da Conferência de Beijing, mas começamos a questionar toda a dependência das organizações feministas em relação às Nações Unidas e, principalmente, à ideia de *desenvolvimento* inerente ao processo.

Foi muito importante para mim estar nesse momento porque a partir dali podemos começar a falar de uma *Corrente Feminista*



Autônoma Latino-Americana. Logo vieram diferentes etapas desse movimento. E, digamos, eu estive nesse debate, que quase divide o feminismo latino-americano entre *institucionais* e *autônomas*. Eu estava do lado das autônomas e, a partir dos encontros e de diferentes debates, creio que foi um momento muito importante dentro do feminismo regional.

Nesse momento, eu já mantinha práticas lésbicas. Desde jovem, eu gostei de muitas mulheres, incluindo minhas professoras, mas não havia politizado essa questão até entrar no feminismo em Santo Domingo. Foi a partir daí que encontrei a primeira possibilidade de me visibilizar enquanto lésbica com minhas companheiras e a partir dos textos que nos chegavam de Adrienne Rich, Monique Wittig, Audre Lorde, dentre outros. Foi assim que comecei a entender mais a complexidade do lesbianismo não só como uma prática sexual. Percebi que havia sido limitada por toda uma normatividade e comecei a me politizar, dentre tudo que já mencionei, ainda mais sobre o lesbianismo.

Isso tudo que contei me fez chegar, mais recentemente, ao que hoje é o *Feminismo Decolonial*. Eu explico o feminismo decolonial como uma síntese de algo que algumas de nós - que vínhamos do antirracismo, que éramos lésbicas feministas e também feministas autônomas - com outros aportes teóricos, de outros feminismos críticos, como o pós-colonial, que produziu uma tendência teórica do que se chama hoje de *opção decolonial*. Com essa *opção decolonial*, eu entendo mais a complexidade atual do antirracismo, mais a complexidade do lesbianismo e, por isso, me autodeclaro uma feminista decolonial. É um posicionamento político e um posicionamento teórico.

A música sempre foi uma constante em minha trajetória. Minhas composições têm refletido de alguma maneira essa trajetória política e pessoal. Faz muito tempo que não produzo um disco, mas decidi, nos últimos anos, fazer músicas coletivas e, por isso, faço parte de *La Tremenda Revoltosa*, que é uma batucada feminista antirracista, anticapitalista e antiheterossexista que temos em Bogotá, Colômbia. Essa é a maneira de eu apresentar agora a minha música, de compor e cantar. Então, faço algo com *La Tremenda Revoltosa*, que eu dirijo musicalmente. Mas é um coletivo autônomo.

Essa é minha trajetória em cinco minutos, muito longa porque são muitos anos (*risos*).



Importante mencionar que faço parte do GLEFAS, *Grupo Latino-Americano de Estudos e Formação Feminista*², um coletivo de companheiras de diferentes países da América Latina e do Caribe. O feminismo decolonial é central na missão política desse coletivo, sobretudo nos últimos anos. Fazemos cursos virtuais, discussões e nos articulamos com outros movimentos sociais da região.

Também sou parte de *La Globale*, de Bogotá, um festival de vídeos documentários críticos organizado anualmente em um lugar chamado Cinemateca, um cinema alternativo da cidade de Bogotá. No festival, projetamos documentários de muitas partes do mundo. Todos os anos, escolhemos três temas e temos trabalhado o tema do racismo, da mineração, bem como as resistências coletivas que se vão fazendo.

E também sou professora universitária. Sou professora da *Universidad Nacional de Colombia* e também da *Universidad Javeriana*. Sempre digo que ainda que na universidade haja o pensamento crítico, não há, no entanto, a descolonização e nem a revolução. Pelo menos o conhecimento que adquiri em termos políticos dá valor à universidade como uma maneira nova de gerar pensamento crítico.

Analba Brazão: No que tange ao pensamento crítico, sua mais importante obra é a *Nação Heterossexual*, marco do feminismo decolonial. Nesse livro, as primeiras reflexões versam sobre a antropologia da dominação. Que antropologia é essa?

Ochy Curiel: Primeiro vou explicar porque fiz esse texto, que foi produto da minha dissertação de mestrado. E para o mestrado, entrei na antropologia. Eu sabia que a antropologia havia tido uma origem colonial, mas me interessavam seus métodos de investigação, sobretudo a etnografia. Então, quando cheguei na antropologia, isso foi na *Universidad Nacional de Colombia*, essa disciplina já havia se revisado bastante da lógica colonial, ou seja, ali no mestrado em antropologia conheci muitos textos de opção decolonial, por exemplo. Conheci também diferentes críticas que se voltam à antropologia, como a antropologia do sul.

² Visite <<http://glefas.org>>.



Sem dúvidas, a partir dessas críticas a que tive acesso, segui observando ou analisando o aspecto da antropologia que chamo de *outrológica*, quer dizer, pesquisar os outros. Esses outros que são marcados pelo racismo, esses outros que são considerados outros na modernidade ocidental: as pessoas negras, as pessoas indígenas, as mulheres empobrecidas, o outro urbano. Disse a mim mesma que esse método que a antropologia propõe como etnografia também me serve para estudar o poder. Me serve para estudar a dominação ou a hegemonia. Nesse momento, eu estava na Colômbia muito obcecada pelo tema da Nação. Porque quando eu cheguei à Colômbia, percebi que a Constituição Nacional de 1991 e seus referentes eram muito importantes para esse país, e têm sido muito importantes até hoje.

Havia também uma naturalização do que significou essa Constituição, que incorpora fundamentalmente dois objetos importantes que não estavam na Constituição anterior: os indígenas e os negros. Comecei, então, a ver que a Constituição Nacional é uma norma por excelência da Nação e, ao mesmo tempo, com todas as críticas possíveis de serem feitas, foi muito importante para o momento que a Colômbia estava vivendo. Naquela época, havia uma negociação entre a guerrilha e o governo, mas, ao mesmo tempo, estava surgindo o neoliberalismo. Coincide que, neste momento, em muitos países da América Latina, ocorria uma reforma constitucional, precisamente por esses novos sujeitos políticos que estavam entrando, os indígenas e os negros, mas também para assegurar certa governança política das elites *criollas*.

Tudo isso começou a me mover muito sobre como se constrói a Nação, o que é a Nação e sobre quais são as relações de poder da Nação, mas me interessei ainda mais em tratar do tema da heterossexualidade como regime político. E tinha como objetivo colocar na antropologia os aportes do lesbianismo feminista como teoria política e social que não se conhecia até então. Ou seja, a antropologia tinha mais aportes sobre a sexualidade, como prática sexual diversa em diferentes sociedades. Mas o que eu vi na antropologia foi que nunca, que eu saiba, se analisou a heterossexualidade como parte de um regime político que articula, inclusive, a Nação. A análise sempre esteve focada em saber se eu durmo com alguém, se eu desejo alguém, etc.

Como estrutura, o tema da Nação tem a ver, por exemplo, com a concepção de família nuclear reprodutiva heterossexual, que tem a ver com a concepção de mulheres e de homens. Nessa construção, me interessava trazer os aportes teóricos do lesbianismo feminista para a



antropologia, por um lado. E por outro, tinha a ver com propor, para nós, lésbicas feministas, uma macrocompreensão da política a partir do lesbianismo feminista. Porque pelo menos nos grupos lesbofeministas em que estive, dizíamos que a heterossexualidade “*é um regime político*”, mas, no final, terminávamos com a política de identidade, como sempre, que é muito importante, mas não suficiente.

Com esse livro, o que queria mostrar, precisamente, é como podemos analisar a Nação a partir do regime da heterossexualidade. Nesse caso, quem mais contribuiu teoricamente foi Monique Wittig - não foi Adrienne Rich. Adrienne Rich analisa a heterossexualidade como uma instituição, não? Que é obrigatória, quer dizer, ela apresenta como vai se configurando essa obrigatoriedade, mas, para mim, essa forma de análise não era suficiente, porque ela tinha uma visão muito mulheril. Muito só das mulheres! E, no livro, faço algumas críticas a Adrienne Rich, ainda que sua obra tenha sido muito importante para o meu acervo teórico e político.

Quando me encontro com as propostas das materialistas, dentre elas a de Monique Wittig, pude ver a heterossexualidade não apenas como casais de sexos diferentes, etc., mas como uma forma de apropriação da vida das mulheres, dos corpos, incluindo a apropriação do trabalho - lembrando que nesse momento eu estava na Colômbia. Então, essa é a história de *La Nación Heterossexual*, que foi muito mais do que uma dissertação de mestrado aprovada com mérito, por isso teve tanto impacto.

Eu estava segura que, assim que saísse do mestrado, publicaria esse livro, porque meu interesse era político, mais que acadêmico. E é isso: *La Nación Heterossexual* é uma proposta, não somente às feministas como também aos movimentos sociais para que possam entender como funciona o regime da heterossexualidade e que seu combate tem que ser uma responsabilidade de todo aquele que se propõe a uma transformação social. Ou seja, não é uma questão de lésbicas, de gays, de trans* e não se trata somente de binarismos.

Agora vou falar um pouco sobre como entendo o regime da heterossexualidade.

O regime da heterossexualidade tem a ver com a complexidade das relações sociais, econômicas, políticas, subjetivas, interpessoais... Acredito que quando se diz que o regime da heterossexualidade gera um binarismo, isso é certo. Gera um binarismo, mas não é suficiente dizer



isso. Ou seja, não se trata somente de como a sociedade separa homens e mulheres e os torna homogêneos. É dizer, qual é o tipo de relação social que há nesse regime, que fundamentalmente é a apropriação. E essa apropriação é de alguns corpos específicos - mais especialmente, nesse caso, dos nossos, que fomos construídas como mulheres, lembrando que algumas de nós, lésbicas, também reproduzimos isso em nossas relações. Essa apropriação também está dentro e atua na dimensão jurídica e econômica. Isso era algo que me interessava visualizar: o potencial que tem essa categoria e essa proposta para entender como temos reproduzido o racismo. O racismo é estrutural, localizado, contextualizado, assim como é o funcionamento do regime da heterossexualidade. E para mim, creio que uma das coisas que faltam ao feminismo, a nível geral, é compreender esta dimensão estrutural desse regime.

A antropologia da dominação aparece precisamente por esses questionamentos que comecei a ter, principalmente em relação à antropologia crítica com seu princípio de estudar só os outros, esses outros tão bem definidos! Eu creio que nós devemos fazer uma etnografia de como funciona o poder e a hegemonia. Creio que isso nos dá mais elementos políticos e teóricos para definirmos melhor as estratégias políticas. Arturo Escobar, um colombiano do grupo modernidade/colonialidade em que me inspirei, tem uma proposta de fazer a antropologia da modernidade ocidental. Tomando isso como inspiração, também deveria haver uma antropologia do funcionamento da dominação e da hegemonia. É por isso que estou propondo, inspirada em Arturo, a antropologia da dominação. É fundamentalmente isto: estudar o funcionamento do poder, com suas instituições, suas lógicas, suas estratégias e seus sujeitos. E não somente que a antropologia se dedique a estudar índios, negros, etc.

Analba Brazão: A partir disso, podemos entender o lesbianismo como uma crítica feminista específica? Qual o lugar e o status do pensamento lésbico no feminismo contemporâneo?

Ochy Curiel: Bem, depende de qual lesbianismo (*risos*). Não existe uma única forma, não é mesmo?

Acredito que ser lésbica é um questionamento, de antemão, ao regime da heterossexualidade, ainda que a lésbica não entenda da teoria



lesbofeminista. Com sua prática, a lésbica está questionando a naturalização para o desejo masculino. Creio que, com isso, já ganhamos algo. E à pergunta também, eu respondo que depende de qual feminismo. Porque há um feminismo liberal, que busca incluir aquelas diversidades, ou um feminismo que se chama LGBT. Ou seja, o movimento LGBT geralmente busca incluir as pessoas LGBT no regime da heterossexualidade. Por isso, não é casual que muitas lésbicas, gays e trans* busquem o casamento obrigatório, a adoção de crianças, o reconhecimento pelo Estado, entre outras pautas.

Há um tipo de lesbianismo que assume que a sua política é, fundamentalmente, de identidade e de reconhecimento, que questiona esse feminismo liberal que concebe as mulheres como homogêneas. Por isso, o lesbianismo não começou com as lésbicas. Começou com as negras, com as indígenas, questionando também essa homogeneidade da mulher. Então, há isso, por um lado. Há um lesbianismo que começou a questionar, mas se incorpora na lógica liberal da inclusão. Há outro lesbianismo, do qual eu faço parte, o lesbianismo feminista ou lesbofeminista, que toma como base o regime da heterossexualidade como seu elemento central para fazer política. Isso significa, portanto, que, por um lado, critica o feminismo contemporâneo, esse feminismo liberal que mencionei acima e inclusive critica o movimento LGTB por buscar se incorporar ao regime da heterossexualidade. Buscar o casamento, por exemplo - essa agenda não nos interessa em nada, porque o casamento é uma reprodução das instituições onde se faz o regime da heterossexualidade. Obviamente, não vamos sair às ruas dizendo “*não queremos o casamento!*”, essa não é a ideia, mesmo porque a direita tomaria isso como estratégia. Mas nós temos um questionamento ao regime mesmo, que implica, por exemplo, a monogamia - uma parte do regime da heterossexualidade. Primeiro, não só em termos práticos, mas em termos políticos, é muito importante dizer que o casal monogâmico é um produto da heterossexualidade e do capitalismo. Por que produzimos o casal? Precisamente, para além de nos cuidarmos e amarmos, também para passar heranças, quando existem. Segundo, o matrimônio reproduz os papéis heterossexuais - ainda que eu não chamemos “esposa” ou “esposo”, reproduzimos a mesma lógica. Essa lógica de que alguns têm que trabalhar e outros não têm que trabalhar.

Nossa luta, como lésbicas feministas, é fazer desaparecer o modelo heterossexual e não nos incorporar ao modelo heterossexual.



Portanto, promover o desaparecimento do casamento heterossexual é uma de nossas estratégias políticas. Diante da sua pergunta, a crítica do lesbianismo ao feminismo depende de qual lugar ocupa esse lesbianismo e de qual lugar ocupa esse feminismo. Nem todos os feminismos são iguais, assim como nem todos os lesbianismos são iguais. E tampouco o feminismo contemporâneo. Eu não posso falar de um feminismo contemporâneo, porque também há muitas correntes que seguem reproduzindo lógicas de outrora. Há outras correntes que surgiram, como o feminismo decolonial, que tem sido uma corrente, se posso chamar de corrente política, que apareceu nos últimos anos. Então, é uma pergunta que não tem uma só resposta, depende de qual feminismo e de qual lesbianismo estamos falando.

Analba Brazão: Então, do ponto de vista lésbico, como pensar a interseccionalidade?

Ochy Curiel: Eu creio que não existe o ponto de vista lésbico, como não existe o ponto de vista das mulheres, como não existe o ponto de vista das negras, porque isso é homogeneizar. Então, eu diria que existem pontos de vista de acordo com o projeto político que se tem. Eu, como lésbica feminista, que não sou *apenas* lésbica feminista, sou uma lésbica feminista antirracista, afro, decolonial e do Caribe, etc., tenho como projeto político tentar alcançar coletivamente o objetivo de acabar com todas as opressões desumanas que se fazem a muitas pessoas.

Colocar aqui a concepção de humanidade é muito importante, porque não é somente no colonialismo que muita gente foi considerada não-humana. Por exemplo, no tempo da escravidão, se definia quem era humano e quem não era, mas ainda hoje existem diferentes níveis de humanidade. São os níveis de humanidade que levam a essas desigualdades sociais, desde o racismo, desde o impacto do capitalismo, desde a heterossexualidade obrigatória, etc. Então, se meu ponto de vista é esse, se o meu projeto político é esse, meu ponto de vista lesbofeminista é acabar com todas as opressões. Eu não posso separar minha condição de afrodescendente e antirracista de meu projeto lesbofeminista, no sentido de não verticalizar as agendas e as estratégias teóricas e políticas. E quando você se coloca como uma feminista decolonial que luta pela transformação social, então a transformação é tudo.



Acredito que qualquer projeto lesbofeminista antirracista frente ao capitalismo tem que pensar tudo e atuar sobre essas diferentes dimensões. Qual é o problema da interseccionalidade? A interseccionalidade é uma proposta liberal, feita, além disso, por uma afro-americana, Kimberlé Crenshaw. E o que a proposta da interseccionalidade faz? Como seu nome indica, intersecciona. Então, o problema da interseccionalidade é que, por meio dela, primeiro se assume que as identidades se constroem de maneira autônoma, quer dizer, que minha condição de mulher está separada da minha condição de negra e que minha condição de negra também está separada da minha condição de lésbica. E de classe. Esse é o primeiro problema. E que há um momento em que, como as utopistas, isso se intersecciona. Isso é um problema, porque, quando entendemos o *Sistema Mundo Colonial*, todas essas condições são produzidas pelos sistemas de opressão.

Vou falar sobre como entendo a interseccionalidade para voltar ao ponto de vista lésbico. Kimberlé Crenshaw propôs o conceito de interseccionalidade fundamentalmente para o âmbito jurídico. Quer dizer, é uma maneira de pressionar o Estado a prestar atenção ao problema das mulheres negras. Sim, nesse momento era fundamentalmente gênero e raça. Mas um dos problemas que vejo nessa proposta é que a mulher está em um lado e a negra está em outro, isso numa mesma pessoa, e ainda a pobre está em outro. Em termos teórico-políticos, o problema é pensar que essas condições se dão separadas e são autônomas e que em algum momento se interseccionam. Parte-se da ideia de que há primeiro uma separação. Outro problema é que Kimberlé Crenshaw concebeu o gênero e a raça como eixos da diferença. São eixos da diferença, mas a interseccionalidade não pergunta por que foram produzidos.

Quem produziu a negra? Teríamos que nos perguntar, em uma proposta política de transformação. Quem produz a mulher, quem produz a pobre? Fundamentalmente, são os sistemas de opressão. A interseccionalidade não dá conta, não chega a essas análises e coloca as diferenças como quase inatas, já dadas. Nesse sentido, a ação política da interseccionalidade é precisamente liberal, pois visa ao reconhecimento de instituições, em questões jurídicas. Essas mulheres pobres e negras são vistas como parte de uma diferença importante a ser considerada. Obviamente que o Estado Nacional Liberal não vai pensar as opressões, nem interessa a este que desapareçam as opressões que produzem as



negras, como o racismo, as opressões que produzem a lésbica, o regime da heterossexualidade, nem as opressões que produzem as mulheres, o patriarcado.

Por tudo isso, eu digo que a interseccionalidade é uma proposta completamente liberal. Eu nunca falo de interseccionalidade, porque não me interessa a inclusão e a diversidade que implicam um projeto liberal. Eu quero que acabemos com as opressões, não é isso? E, nesse sentido, então, de um ponto de vista lésbico - depende de qual ponto de vista lésbico se tenha -, acredito que esse é o projeto político que temos na nossa cabeça e apostamos nele para, assim, construirmos outros tipos de relações sociais.

Analba Brazão: Como pensar o engajamento político na produção do conhecimento contemporâneo?

Ochy Curiel: Isso é fundamental, pelo menos no feminismo decolonial. Sempre dizemos que a produção de conhecimento deveria ser parte da prática política. E a produção do conhecimento não pode ser o que estamos reproduzindo como conhecimento ocidental, ilustrado, neutro, objetivo, que ademais se produz em um determinado marco institucional, como são as academias. Nesse sentido, uma das visões, pelo menos a minha como feminista decolonial, é que o conhecimento se produz na prática cotidiana, se produz no movimento social.

Esses conhecimentos representam, muitas vezes, os interesses da maioria da população, que não é legitimada dentro desse sistema moderno colonial. E um dos desafios que temos como feministas decoloniais - sempre digo isso porque depende do projeto político que se tenha - é não reproduzir e não repetir sem visão crítica as questões que a modernidade ocidental nos propõe. E o feminismo é culpado disso, digo o feminismo hegemônico. Por exemplo, o patriarcado foi um conceito muito importante para todas nós, e digo isso porque eu estava ali também. Hoje já não se pode pensá-lo como um sistema de opressão universal. Não somente todos os homens não são patriarcas, mas ao mesmo tempo é algo muito mais complexo pensar o que é o patriarcado, e que todas nós, todas as feministas, pensamos de forma igual ou mesmo que seríamos todas *sororas*. O patriarcado é um sistema que tem raça, classe e sexualidade.



A divisão sexual do trabalho, isso que antes dizíamos que as mulheres estavam na esfera privada e os homens, na esfera pública, temos que nos perguntar quais as mulheres que se mantiveram na esfera doméstica! São fundamentalmente as empobrecidas e as negras que têm que fazer o trabalho das mulheres, incluindo as feministas. Então, o feminismo hegemônico também reproduziu tudo isto: as categorias de pensamento numa lógica racista, heterocentrada e ocidental.

Uma posição decolonial implica, como um desengancho epistemológico, pensar esses conhecimentos que não são validados e que são cotidianos. Nós, feministas decoloniais, os legitimamos como possibilidade. E não são só categorias, mas cosmovisões. Eu creio, por exemplo, que o *Bem-Viver*, assim como uma proposta dos indígenas da América Latina e do Caribe, de *Abya Yala*, espero que não se institucionalizem. Porque o *Bem-Viver* é uma proposta ética de vida outra que não tem a ver com satisfações de necessidades capitalistas individuais, senão com outras maneiras de se relacionar ou com a natureza, ou entre nós mesmas e nós mesmos. É uma responsabilidade apresentarmos qualquer posição crítica e é o que estamos fazendo com essa maneira de produzir conhecimentos outros, da forma como propomos no pensamento e feminismo decoloniais. Essa é nossa prioridade para que esses conhecimentos permitam uma melhor interpretação da realidade e a partir daí, possamos melhorar nossas estratégias políticas.

Analba Brazão: E a última pergunta é sobre a diferença entre o pós-colonial e decolonial. Como pensar essas categorias?

Ochy Curiel: Podemos dizer que toda sociedade que passou pelo colonialismo é pós-colonial, desde seu sentido epistemológico. Agora, em termos do que são os estudos e o campo de estudo do pós-colonial, há que se localizar datas. Segundo os estudos desse tema, o nascimento dos estudos pós-coloniais foi em 1947, exatamente quando começaram a independência da Índia e, posteriormente, as independências de vários países da África frente ao império britânico. A partir daí, em vários desses países, tendo a Índia como referência, surgem os *Estudos Subalternos* e também muitos desses intelectuais migram para os Estados Unidos e a Europa.



É nos Estados Unidos e na Europa que começa a se formar o que chamamos de pensamento pós-colonial. Quer dizer que o pós-colonial pode ser uma experiência destas sociedades que passaram pelo feito colonial, um campo de estudo que tem uma data exata, 1947. Além disso, uma das coisas dentre várias é que a proposta pós-colonial é uma questão que envolve o giro discursivo. Ou seja, o centro de análise do trabalho é fundamentalmente o discurso, com uma posição para além da pós-estruturalista, que não é suficiente.

Já o decolonial surge com um grupo de pensadores latino-americanos e caribenhos articulados ao projeto Modernidade/Colonialidade, onde estão Walter Dignolo, Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh, Arturo Escobar e vários e várias, que começaram a fazer uma releitura da historiografia a partir de um ponto de vista crítico. Retomam algumas teorias muito importantes, como a teoria da dependência da América Latina e do Caribe, a educação popular, a teologia da libertação... Na América Latina, há tempos viemos conformando, mesmo desde o tempo da escravidão, pensamentos outros. Essas autoras e autores retomam tudo isso e começam a armar um pensamento muito mais complexo a partir do entendimento de como funciona o *sistema mundo colonial*, construído desde o colonialismo e que se mantém ainda hoje.

Esse sistema, proposto pela teoria decolonial, tem a ver com a geopolítica do mundo, que cada vez cria mais uma série de hierarquias raciais, sociais, dentre outras, e que vai conformando a América Latina como uma periferia da Europa, bem como os Estados Unidos como uma potência mundial, como um império. A partir daí se cria uma série de categorias muito importantes, a exemplo da *colonialidade*, que é a maneira como esse eixo colonial se manifesta até os dias de hoje, com hierarquias de poder, sociais, raciais, de sexo, etc.

Há também a categoria de *colonialidade do saber*, que tem a ver com a forma como são legítimos certos conhecimentos ocidentais, que sempre estudam esses *outros*, mas não os legitimam como parte do conhecimento. Também há outro conceito importante que é a *colonialidade do ser*, proposto por Nelson Maldonado-Torres, que tem a ver com uma reflexão que fez Franz Fanon sobre a humanidade ou não das pessoas negras. Essa ideia tem história, começa com o debate se os índios são ou não são humanos, se tinham ou não alma e, em seguida, com a animalização das pessoas negras. Esse processo continua até hoje na colonialidade.



Já María Lugones trabalhou um conceito que, para nós, é muito importante, o de *sistema moderno colonial de gênero*. O que ela diz, amparada por Oyèrónkẹ Oyěwùmí, que é uma africana que trabalha muito com a temática yorubá, é que o gênero foi uma imposição colonial. Quer dizer, as pessoas escravizadas não podiam se considerar mulheres e homens, como o feminismo romântico quis demonstrar e isso, então, tem uma série de implicações para nós hoje, para a ler o que é feminilidade, o que é masculinidade, o que se entende por mulher, o que se entende por homem e isso tem a ver com as experiências das pessoas racializadas. Essas são, digamos, as diferenças que existem entre pós-colonialidade e decolonialidade. Obviamente, há feministas que trabalham mais decolonialidade, mas que se autodeclaram pós-coloniais e vice-versa.

Analba Brazão: É como se tivessem duas correntes diferentes, o feminismo decolonial e o feminismo pós-colonial. Mas são duas teorias, não é isso?

Ochy Curiel: No feminismo pós-colonial, os referentes são Chandra Mohanty, Gayatri Spivak, intelectuais que trabalham mais esse giro linguístico, mesmo que existam muitas feministas decoloniais que também o façam. Mas, para mim, interessa a genealogia, de onde vêm essas posições. Além disso, creio que muitas feministas decoloniais não têm uma prática política nos movimentos sociais - muitíssimas! E dentre as engajadas, algumas são as pesquisadoras do GLEFAS que estavam metidas nos movimentos sociais, o resto era, em sua maioria, todo composto de acadêmicas.

Analba Brazão: Muito obrigada por essa aula e por toda a contribuição que você tem dado aos feminismos latino-americanos. Foi um prazer travar esse diálogo.

Apoio:

