



TEORIAS EM MOVIMENTO:

REFLEXÕES FEMINISTAS
NA ARTICULAÇÃO
FEMINISTA MARCOSUL

TEORÍAS EN MOVIMIENTO:

REFLEXIONES FEMINISTAS
EN LA ARTICULACIÓN
FEMINISTA MARCOSUR



ARTICULACION
FEMINISTA
MARCOSUR

TEORIAS EM MOVIMENTO:

**REFLEXÕES FEMINISTAS
NA ARTICULAÇÃO
FEMINISTA MARCOSUL**

TEORÍAS EN MOVIMIENTO:

**REFLEXIONES FEMINISTAS
EN LA ARTICULACIÓN
FEMINISTA MARCOSUR**





TEORIAS EM MOVIMENTO:

REFLEXÕES FEMINISTAS
NA ARTICULAÇÃO
FEMINISTA MARCOSUL

TEORÍAS EN MOVIMIENTO:

REFLEXIONES FEMINISTAS
EN LA ARTICULACIÓN
FEMINISTA MARCOSUR



ARTICULACION
FEMINISTA
MARCOSUR

Recife, 2019.

Título:

Teorias em movimento: reflexões feministas na Articulação

Feminista Marcosul

Teorías en movimiento: reflexiones feministas en la Articulación

Feminista Marcosur.

Organização: Maria Betânia Ávila e Verônica Ferreira

Edição: Maria Betânia Ávila e Crismando Ferreira

Revisão: Crismando Ferreira

Tradução: Maria Dolores Fastoso Amaya e Mizael Nascimento

Projeto gráfico e diagramação: Marcela L'Amour

Capa: Marcela L'Amour

Apoio: União Europeia – Convênio Marco de Colaboração entre a União Europeia e a Articulação Feminista Marcosul.

Gráfica: Provisual

Tiragem: 1.000 exemplares

Recife, 2019.

T314

Teorias em movimento: reflexões feministas na
Articulação Feminista Marcosul=Teorías en movimiento:
reflexiones feministas en la Articulación Feminista Marcosur. /
Organização [de] Maria Betânia Ávila e Verônica Ferreira. –
Recife: SOS Corpo, 2018.

324 p.

Edição bilíngue em Português e Espanhol.

1. Feminismo. 2. Feminismo – Teorias. 3. Mulheres –
Condições sociais. I Ávila, Maria Betânia, org. II. Ferreira,
Verônica, org.

Bibliotecária responsável: Denise F. Mendes, CRB4-1368
Associação Profissional de Bibliotecários de Pernambuco



União Europeia

Este trabalho foi produzido com o apoio financeiro da União Europeia. Os conteúdos expressos são de responsabilidade da Articulação Feminista MARCOSUR e não refletem necessariamente a posição oficial da União Europeia.

SUMÁRIO

Apresentação

Maria Betânia Ávila e Verônica Ferreira

7

1. Las bases materiales que sostienen la vida.

Propuestas ecofeministas

15

Lilian Celiberti

2. Vai avançar o feminismo popular!

Carmen S. M. Silva

53

3. Mujeres Afroperuanas, Presencia y Palabra

Rocio Muñoz

129

4. Feminismo Innominado

Lucy Garrido

167

5. Nas veredas do feminismo materialista Maria Betânia Ávila	177
6. Teoría y Epistemología de la Teoría de la Colonialidad del Poder Gina Vargas	243
7. Feminismo lésbico: experiência, teoria e ação política Verônica Ferreira	281
Acción y pensamiento: los feminismos en América Latina Ana Cristina González	311

APRESENTAÇÃO

Em junho de 2018, no Rio de Janeiro, um grupo de ativistas da Articulação Feminista Marcosul, e mais uma companheira convidada, integrante do coletivo “Presença e Palavra” do Peru, estivemos juntas em um diálogo como um momento de sua práxis coletiva que denominamos Oficina de Reflexão Político-Teórica.

Como um coletivo feminista, consideramos que a construção de pensamento crítico é uma tarefa importante para sustentar nossas ações e nossas estratégias políticas. Inspiradas na nossa própria experiência e pelas ideias feministas que viajam pelo mundo e colocando em relevância o fato de estarmos situadas na América Latina, vamos construindo uma corrente de pensamento e ação comprometida com a emancipação das mulheres, diretamente ligada à construção e ao avanço da democracia com justiça socioambiental na região e em cada um de nossos países, como dimensões fundamentais do processo da transformação social.

A ideia que nos inspirou para realização desse momento reflexivo e dialógico, de trocas e de construção de ideias, é a de que o pensamento feminista é fruto de um diálogo plural e que o feminismo é um movimento político no qual há um trabalho constante formado nessa dialética da tensão criativa entre a palavra e a ação. Pensamos que é a partir da própria experiência feminista que se definem as novas questões que vão alimentar

o movimento em várias dimensões da sua práxis e, em particular, na prática de construir teorias libertárias, não fechadas e não definitivas, mas abertas e seguindo o fluxo contraditório da história. O movimento feminista, carece, permanentemente, de teorias, que se tornam parte de seu acúmulo histórico, e de novas conceituações teóricas, que respondam aos desafios dos contextos sociais e das questões trazidas pelas vozes das novas sujeitas que não cessam de chegar, e assim tragam sustentação e legitimidade para as suas causas, oriente as suas formas de organização e estratégias de luta e, não menos importante, espalhem suas concepções de mundo e seus valores para uma vida social transformada e justa.

Os textos apresentados nesta publicação são um resultado desse momento, desse estar entre nós, no qual algumas de nós apresentaram suas contribuições como um ponto de partida para o debate no coletivo. As definições temáticas foram feitas de acordo com as disposições dos sujeitos individuais que se colocaram para essa tarefa, que foi definida como algo aberto à criação de cada uma, sem regras ou exigências *a priori*, de acordo com o que cada uma, responsável dessa contribuição, achava importante trazer como apporte a ser compartilhado e debatido. As irregularidades entre formas e tamanhos é reflexo da exigência da liberdade criativa. Trouxemos pensamentos que devem ir fazendo suas próprias travessias e reencontrar outros pensamentos vindos de nosso pertencimento à AFM e os de outras companheiras com outros pertencimentos no movimento feminista em sua pluralidade, e daí receber os aportes críticos que fecundam um pensamento democrático, radical e antissistêmico.

E por fim, mas não menos importante, esse espaço-tempo que chamamos de Oficina, foi também uma possibilidade de aprendizagem para a qual todas presentes contribuíram e receberam algo.

Foi um momento de debate crítico no sentido de fazer avançar, e/ou problematizar as elaborações apresentadas e as ideias que vieram de todas as participantes. Ou seja, um momento de reelaboração e produção de conhecimento e aprendizado coletivo.

As questões tratadas na Oficina, e transformadas em texto aqui publicados, partiram, sobretudo, das referências do ecofeminismo, do feminismo popular, do feminismo negro, do femi-

nismo inominado, do feminismo lésbico, do feminismo decolonial e do feminismo materialista

A ordem dos textos foi definida de acordo com a sequência na qual se deram os debates durante a Oficina. Decidimos colocar as versões em português e espanhol uma seguida da outra. Pensamos que dessa maneira a/o leitora/o pode viajar de uma para outra, em uma curta travessia, que facilite dessa maneira, caso queira, comparar os termos das traduções por qualquer motivo que lhes pareça necessário.

Esta Oficina aconteceu no dia seguinte do encerramento da Assembleia da Articulação Feminista Marcosul, da qual participaram representantes de organizações afiliadas de dez países da América Latina: Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, México, Paraguai, Peru, República Dominicana e Uruguai.

Maria Betânia Ávila e Verônica Ferreira

PRESENTACIÓN

En junio de 2018, en Río de Janeiro, un grupo de activistas de la Articulación Feminista Marcosur, y más una compañera convidada, integrante del colectivo “Presencia y Palabra” de Perú, estuvimos juntas en un diálogo como un momento de su praxis colectiva que denominamos Oficina de Reflexión Político-Teórica.

Como un colectivo feminista, consideramos que la construcción de pensamiento crítico es una tarea importante para sostener nuestras acciones y nuestras estrategias políticas. Inspiradas en nuestra propia experiencia y por las ideas feministas que viajan por el mundo y colocando en destaque el hecho de estar situadas en América Latina, vamos construyendo una corriente de pensamiento y acción comprometida con la emancipación de las mujeres, directamente conectada a la construcción y al avance de la democracia con justicia socioambiental en la región y en cada uno de nuestros países, como dimensiones fundamentales del proceso de transformación social.

La idea que nos inspiró para la realización de ese momento reflexivo y dialógico, de intercambio y de construcción de ideas, es la de que el pensamiento feminista es fruto de un diálogo plural y de que el feminismo es un movimiento político en el cual hay un trabajo constante formado en esa dialéctica de la tensión creativa entre la palabra y la acción. Pensamos que es

a partir de la propia experiencia feminista que se definen los nuevos cuestionamientos que van a alimentar el movimiento en varias dimensiones de su praxis y, en particular, en la práctica de construir teorías libertarias, no cerradas y no definitivas, pero sí abiertas y siguiendo el flujo contradictorio de la historia. El movimiento feminista, carece, permanentemente, de teorías, que se tornen parte de su acúmulo histórico, y de nuevas conceptualizaciones teóricas, que respondan a los desafíos de los contextos sociales y de las cuestiones traídas por las voces de las nuevas sujetas que no cesan de llegar, y así traigan sustento y legitimidad para sus causas, oriente sus formas de organización y estrategias de lucha y, no menos importante, difundan sus concepciones de mundo y sus valores para una vida social transformada y justa.

Los textos presentados en esta publicación son el resultado de ese momento, de ese estar entre nosotras, en el cual algunas de nosotras presentaron sus contribuciones como un punto de partida para el debate colectivo. Las definiciones temáticas fueron hechas de acuerdo con las disposiciones de los sujetos individuales que se colocaran para esa tarea, que fue definida como algo abierto a la creación de cada una, sin reglas o exigencias *a priori* de acuerdo con lo que cada una, responsable de esa contribución, entendía importante traer como aporte a ser compartido y debatido. Las irregularidades entre formas y tamaños, es reflejo de la exigencia de la libertad creativa. Trajimos pensamientos que deben ir haciendo sus propias travesías y reencontrar otros pensamientos venidos de nuestro pertenecimiento a la AFM y los de otras compañeras con otros pertenecimientos en el movimiento feminista en su pluralidad, y de ahí recibir los aportes críticos que fecundan un pensamiento democrático, radical y anti sistemático.

Finalmente, pero no menos importante, ese espacio-tiempo que llamamos de Taller, fue también una posibilidad de aprendizaje para la cual todas las presentes contribuyeron y recibieron algo.

Fue un momento de debate crítico en el sentido de hacer avanzar, y/o problematizar las elaboraciones presentadas y las ideas que vinieron de todas las participantes. O sea, un momento de reelaboración y producción de conocimiento y aprendizaje colectivo.

Las cuestiones tratadas en el Taller, y transformadas en texto aquí publicados, partieron, sobre todo, de las referencias del eco-feminismo, del feminismo popular, del feminismo negro, del feminismo innominado, del feminismo lesbiano, del feminismo decolonial y del feminismo materialista. El orden de los textos fue definido de acuerdo con la secuencia en la cual fueron realizados los debates en el taller. Decidimos presentar las versiones en portugués y español una en la secuencia de la otra. Pensamos que de este modo, la lectora y el lector pueden viajar en una corta travesía que facilita, caso quiera, comparar los términos de las traducciones por cualquier motivación que le parezca necesaria.

Este Taller fue realizado el día siguiente al cierre de la Asamblea de la Articulación Feminista de la Marcosur, de la cual participaron representantes de organizaciones afiliadas de diez países de América Latina: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, México, Paraguay, Perú, República Dominicana y Uruguay.

Maria Betânia Ávila e Verônica Ferreira



LILIAN
CELIBERTI

LAS BASES MATERIALES QUE SOSTIENEN LA VIDA. PROYECTOS ECOFEMINISTAS



AS BASES MATERIAIS QUE SUSTENTAM A VIDA. PROPOSTAS ECOFEMINISTAS



LILIAN CELIBERTI

LAS BASES MATERIALES QUE SOSTIENEN LA VIDA. PROYECTOS ECOFEMINISTAS

Las historias feministas son historias de indisciplinas, de aprendizajes continuos, de revisiones y críticas que surgen de la voz y la experiencia de las mujeres. Aprendemos nuevas dimensiones que surgen de las experiencias sociales, ocultas o silenciadas lo que posibilita cambiar la perspectiva, incorporar nuevas dimensiones, densificar los debates.

Los últimos años han mostrado la emergencia de las luchas feministas en calles y plazas. Una acción de aparición performativa en el espacio público, que se expresa tanto como resistencia, como acción discursiva y pero también como afirmación de identidades políticas. La diversidad, aporta nuevas voces y presencias, forjadas desde otras experiencias y culturas que proponen múltiples categorías y epistemologías con enorme impacto en la teoría y acción feminista. ¿Hacia adonde se están orientando sus reflexiones?, ¿qué nuevos imaginarios están siendo recreados?, ¿que nuevas formas de organización y articulación se están dando?, y ¿desde dónde es posible construir espacios de diálogos, intercambios, eventuales coaliciones y alianzas? (VARGAS E CELIBERTI, 2017, p. 19).

En estas notas quiero mostrar algunas de esas corrientes que como la perspectiva ecofeminista, aun estando desde el principio en el movimiento feminista adquieren una nueva relevancia y plantea desafíos teóricos y políticos al movimiento en un contexto de voracidad y guerra capitalista contra la vida. Me interesa recuperar a la vez, los caminos de aprendizajes y debates surgidos desde la práctica política entre mujeres de diferentes movimientos.

ECOLOGÍA Y FEMINISMO: UNA INTERPELACIÓN QUE SIEMPRE ESTUVO AHÍ.

El Ecofeminismo es una corriente de pensamiento y un movimiento social que nace en los años 1970. El término fue acuñado por Françoise D'Eaubonne amiga de Simone de Beauvoir en un libro publicado en 1978. Sus tesis, como afirma Alicia Puleo (2011), fueron ridiculizadas por unir ecología y feminismo, dos conceptos que no tenían ninguna relación entre sí. Militante del Partido Comunista francés, terminó abandonando sus filas debido al rechazo por parte de los marxistas ortodoxos, de las perspectivas ecologistas. Se acerca entonces, a las ideas de comunismo libertario de Kropotkin. D'Eaubonne ubicaba el vínculo entre feminismo y ecología en la pérdida de poder de las mujeres en el momento que los hombres descubren su rol en la procreación y se apropián del cuerpo de las mujeres para controlar su capacidad reproductiva. Esta hipótesis de un *matriarcado originario* fue muy criticada, aunque como Puleo señala que en realidad ella no afirmaba la existencia de un matriarcado, sino la existencia de sociedades organizadas en clanes, que colocaban a las mujeres en el centro de la comunidad, en relaciones equitativas¹.

Desde el inicio, las perspectivas ecofeministas comprenden una pluralidad de miradas y elaboraciones teóricas. Sintéticamente se podría hablar de dos grandes corrientes; una esencialista, que entiende que las mujeres, por el hecho de parir, están más próximas a la naturaleza y ello les otorga un vínculo “natural” con el medio ambiente. Este ecofeminismo esencialista se desarrolla principalmente en culturas con una cosmovisión biocéntrica.

Estas perspectivas fueron, sin embargo, contestadas por otras activistas e intelectuales, vinculadas a las corrientes críti-

1 Almudena Hernando, en investigaciones realizadas en comunidades contemporáneas sin escritura para investigar el origen del patriarcado, afirma que la diferenciación de funciones dentro de la comunidad no significa por si mismo la existencia de relaciones de poder, sino que es la reducción de la movilidad y la pérdida de tareas y responsabilidades de las mujeres dentro de la comunidad (muchas veces debido a la introducción de prácticas capitalistas en la agricultura) lo que generaría progresivamente relaciones de poder, entre hombres y mujeres (HERNANDO, 2012).

cas o constructivistas que rechazaban como peligrosa la reivindicación de un rol tradicional de las mujeres como nutrientes, vinculadas a su rol maternal, entendiendo que, si las mujeres están más cercanas a acciones que sostienen la vida, no es debido a su esencia o su capacidad reproductiva, sino porque vivimos en sociedades patriarcales que impone una división sexual del trabajo que coloca a las mujeres como responsable de los procesos de sostenibilidad de la vida.

En Europa y en los 1980, el ecofeminismo tuvo exponentes libertarias de gran influencia. La líder pacifista y feminista alemana Petra Kelly² llamó a las mujeres a no imitar los valores jerárquicos masculinos buscando “no un poder sobre los otros, sino un poder con los otros”.

PERSPECTIVAS ECOFEMINISTAS Y DE RESISTENCIA, EN AMÉRICA LATINA

En el feminismo latinoamericano, el ecofeminismo fue una perspectiva bastante minoritaria hasta el momento actual. A pesar de ello, la experiencia del Planeta FEMEA en la Conferencia de Río 1992 constituyó un hito importante en los debates ambientales dentro de las organizaciones feministas.

Posteriormente, en el Cono Sur la publicación “Mujeres y sustentabilidad”, del 2001 da cuenta de un encuentro entre organizaciones feministas (entre ellas Cotidiano Mujer) y ecologistas realizado en Chile. Kathia Araujo por las feministas y Sara Larraín por las ecologistas fueron las encargadas de sintetizar el debate. En la misma se señala que:

...quedó en evidencia en las discusiones la ausencia de reflexión en cada uno de estos movimientos sobre aspectos centrales para el otro movimiento. Ello generó el reconocimiento sobre la necesidad de proseguir con un trabajo de elaboración y sistematización de la producción y reflexión de ambos movimientos. (...) Aunque el feminismo, como hemos sostenido ha trabajado de manera cons-

² Petra Kelly participa en 1979 en la fundación de los verdes, partido ecológico alemán.

tante el tema de las relaciones de poder, esta reflexión no se ha detenido con el énfasis esperado en un punto básico para el ambientalismo: las relaciones con la naturaleza (ARAUJO E LARRAÍN, 2001, p. 101).

A partir del 2001 el espacio del Foro Social Mundial se constituye en una gran escuela para los movimientos sociales al permitir la interacción de movimientos con diferentes posturas enfoques y agendas. Allí se crearon los Diálogos Feministas como espacio de interacción entre feministas y a posteriori los Diálogos Inter movimientos con el objetivo de apostar a la transversalización de las agendas.

Avanzar en nuevas concepciones supone recorrer un camino de rupturas teóricas, descolonizaciones y cuestionamientos simultáneos al etnocentrismo, al patriarcado, a la heteronormatividad. Supone diálogos y confrontaciones que abren espacios de conflicto tanto en los discursos como en las prácticas políticas (CELIBERTI, 2013). Participamos en cientos de debates, seminarios, asambleas que aportaban al debate de las alternativas miradas nuevas.

Los pueblos indígenas, en particular andinos, contribuyeron a generar una ruptura epistemológica en el pensamiento de los movimientos sociales. Según Caoi (2010), “*Los pueblos indígenas originarios del continente estamos coadyuvando al proceso de cambio y proponiendo un nuevo diseño institucional para nuevos estados que reconozcan la diversidad cultural y promuevan la convivencia armónica entre todos los seres de la naturaleza*” (CAOI 2010).

Esta perspectiva es leída como una resistencia a la colonialidad del poder. No es casual, afirma Anibal Quijano, que la resistencia al colonialismo del poder global surja en América Latina, ya que “*América Latina y la población ‘indígena’ ocupan un lugar basal, fundante, en la constitución y en la historia, de la Colonialidad del Poder. De allí, su actual lugar y papel en la subversión epistémica/teórica/histórica/estética/ética/política de este patrón de poder en crisis, implicada en las propuestas de la Colonialidad Global del Poder y del Bien Vivir como una existencia social alternativa*

En ese marco nacen los diálogos interculturales con lideresas indígenas que nos permitieron abordar en profundidad los puntos comunes y las diferencias entre las perspectivas de mujeres

urbanas e indígenas. La pregunta central de estos diálogos se orientaron a dilucidar las convergencias, diferencias y diálogos entre culturas para contribuir a la descolonización de la imaginación. Aparecía con fuerza en los debates el “*buen vivir*”, como alternativa al desarrollo capitalista, y por ello abrir un espacio de diálogo sobre el “Buen Vivir” desde las identidades colectivas de mujeres indígenas y urbanas, nos pareció una experiencia significativa de traducción política que nace como una polifonía en el sentido más pleno de la palabra. Dice Silvia Rivera Cusicanqui que “*La alteridad indígena puede verse como una nueva universalidad, que se opone al caos y a la destrucción colonial del mundo y de la vida*” (CUSICANQUI, 2015).

Poner en diálogo estos universos supone rupturas y revisiones de los conceptos. Las diferencias y la confrontación no constituyen una patología de la política, sino su proceso mismo de construcción. Sin embargo y como siempre las mujeres feministas deberán estar atentas. ¿Cómo hacemos para que los debates sobre nuevas perspectivas teóricas emancipadoras no vuelvan a reproducir una invisibilidad de las necesidades y experiencias de las mujeres de todas las culturas? ¿El buen vivir es válido como paradigma para toda la sociedad? Entonces, ¿qué significa para las mujeres? ¿Qué significa para la comunidad queer o LGTBI?

Las voces de las mujeres sobre el “buen vivir”, sus experiencias y saberes son un componente de primer orden para la enunciación de nuevas pistas de pensamiento. En estos diálogos comprendí a cabalidad la diferencia estructural de la relación con la naturaleza que teníamos las urbanas. Los diálogos interculturales han significado un campo fértil de aprendizaje, comprensión y acercamiento entre mujeres de culturas, vivencias y lenguajes diferentes.

Mas recientemente, en el Foro Panamazónico realizado en Tarapoto Perú en 2017 se reunió el Espacio de Diálogo Mujeres Amazónicas y Andinas para articular las voces de las mujeres hacia el Foro. Durante los debates las mujeres reiteraron su entendimiento sobre el territorio afirmando que

para nosotras es un concepto integral que incluye toda la vida que lo habita. El sistema capitalista en alianza con el patriarcado quiere controlar nuestros cuerpos y territorios para reproducir el capital. Nosotras queremos controlarlos para reproducir la vida, recono-

ciendo los límites de la naturaleza y fortaleciendo una relación que asegure la sostenibilidad de sus bienes y de la vida humana. (...) Nuestros cuerpos y territorios están en disputa por el capitalismo y el patriarcado. Las empresas y el Estado nos violentan, las iglesias y el fundamentalismo promueven una cultura de subordinación y control de las mujeres. Nuestros gobiernos en lugar de protegernos son cómplices (SISTEMATIZACIÓN DE LOS DIÁLOGOS).

Las mujeres Aymaras, Awajún, Quechuas y de otros pueblos indígenas de varias regiones del Brasil hablaron sobre el cuidado de la tierra, el agua y los bosques, como parte de sus prácticas consuetudinarias y cosmovisiones para proteger los bienes de la naturaleza. *“La relación con la naturaleza y sus bienes es indispensable para la vida. Las mujeres somos partes de ella y necesitamos la soberanía del territorio para sustentar la vida”*, recalcó otra mujer durante el Dialogo.

A pesar del riquísimo proceso de construcción de estos diálogos y la visibilidad de las luchas de las mujeres en los territorios, la articulación de las perspectivas de las mujeres con todas las áreas temáticas abordadas en el Foro son aún débiles. Muchos activistas ecologistas, ambientalistas y líderes de movimientos sociales continúan mirando el extractivismo, el cambio climático o la descolonialidad como temáticas neutras en términos de género. Por ello la propuesta de realizar un Tribunal ético de las mujeres, que someta a un juicio simbólico diversas situaciones que sufren y resisten las mujeres en la Panamazonía-Andina, tenía el desafío de visibilizar su rol en las luchas de resistencia. En el Foro se organizó un tribunal ético sobre los derechos de las mujeres. Los casos analizados, así como muchos otros presentados en tribunales oficiales nacionales e internacionales, así como en tribunales de conciencia que nos precedieron y que constituyen jurisprudencia ética, nos permiten constatar la sistematicidad con que el cuerpo y la vida de las mujeres constituye un *blanco estratégico* de las formas de agresión a la vida de los pueblos indígenas y comunidades tradicionales del continente.

El Veredicto del Tribunal expresa:

Es por eso que las guerras informales del presente son “guerras feminizadas” y “guerras de profanación”, como es consenso entre los estudiosos del tema. En su demolición, física y moral, así como de los objetos que las representan y simbolizan su posición y sig-

nificado en la vida comunitaria, se alcanza en lleno el corazón de la vida colectiva, se desgarra y degrada el tejido comunitario. Se trata de acciones quirúrgicas como las destinadas a la implosión de un edificio, del que la ingeniería, mediante cálculos precisos, busca identificar su centro de gravedad para allí instalar su dinamita. No es por otra razón que escuchamos en este tribunal sobre el pateo y destrucción de las ollas de las mujeres Shuar, como gesto eminentemente profanador y desmoralizador de las mismas y de su papel comunitario; la desnudez de Lorenza frente a sus captores en el caso mapuche, como la exposición de un trofeo de guerra; así como las amenazas a Máxima Acuña, en Cajamarca de daño a sus hijos, animales domésticos y cultivos, y el intento de deslegitimar su lucha al arañar su moral mediante la instalación de rumores respecto de su honestidad, su vida sexual y la de su abogada (VEREDICTO TRIBUNAL ÉTICO, 2017).

ARTICULAR LA PERSPECTIVA FEMINISTA CON LA ECOLÓGICA

La teoría feminista surge de la práctica política de las mujeres como protagonistas, atravesadas por múltiples desigualdades, subalternidades y exclusiones. Es una construcción teórica y política interpelada permanentemente por las sujetas que la cruzan, y por ello los caminos que se abren son muchas veces contradictorios entre sí. Es así que la historia feminista va desde las demandas a la modernidad, a la perspectiva crítica sobre la violencia epistémica de la colonialidad, desde el género a los géneros y las identidades disidentes, del antropocentrismo al ecofeminismo, y constituye un cuerpo teórico y político que se revisa y cuestiona a sí mismo, generando plurales cada vez más amplios que constituyen subjetividades interpelantes, tanto de las prácticas como de las propias categorías teóricas. En este proceso me interesa rescatar los aportes de la economía feminista para el encuentro con las corrientes ecologistas.

Desde la economía feminista Amaia Pérez Orozco subraya la urgente necesidad de trabajar en la confluencia de las perspectivas críticas al capitalismo.

Diversas perspectivas críticas están confluyendo en la osadía de mirar de frente la crisis preguntándose por el *cómo*: cómo se rear-

ticulan las instituciones socioeconómicas ante la crisis sistémica, cómo impacta en las condiciones de vida, cómo lograr una mejor organización social, política y económica, etc. Y también por el (*para*) qué: para qué esas instituciones, para qué estar juntxs; qué noción de bien-estar, de vida que merece la pena ser vivida, perseguimos en común (OROZCO, 2014, p. 23).

Se desarrollaron así perspectivas heterodoxas de la economía que colocaban en el centro del análisis la sostenibilidad de la vida y las necesidades de cuidado, para pensar en horizontes emancipatorios capaces de responder de forma integral a la crisis civilizatoria.

Varias de estas miradas apuestan por la sostenibilidad multidimensional en tanto que herramienta analítica (cómo el sistema sostiene o ataca la vida, y de qué vida se trata) y política (cómo avanzar hacia un sistema que sostenga la vida). Aquí intentamos aportar una determinada forma de enfocar esta apuesta, caracterizada por enfatizar la amplitud de procesos y trabajos necesarios para mantener la vida, que desbordan aquellos que tienen lugar en los mercados; y por rastrear las dimensiones heteropatriarcales de la noción hegemónica de vida que merece ser sostenida (ibidem, 2014, p. 24).

Los análisis y aportes de las economistas feministas permitieron cuestionar radicalmente a la economía capitalista abordando en primer lugar la división sexual del trabajo y el trabajo doméstico y posteriormente la economía del cuidado y la reproducción de la vida. Partían de interrogantes básicas como pre-guntarse ¿cómo resuelven las sociedades las necesidades de subsistencia de las personas? ¿cómo se organizan en torno a esta función primaria y fundamental de la cual depende nada más ni nada menos que la vida humana? (CARRASCO, 2001). El sostentimiento de la vida no ha sido una preocupación central de los análisis socioeconómicos que consideraron esta esfera de la vida cotidiana y familiar, como una forma de organización exógena al sistema económico. Es así que la teoría feminista al colocar el foco en esta relación, abre la posibilidad de analizar íntegramente la sociedad. Carrasco señala que:

centrarse explícitamente en la forma en que cada sociedad resuelve sus problemas de sostentimiento de la vida humana ofrece,

sin duda, una nueva perspectiva sobre la organización social y permite hacer visible toda aquella parte del proceso que tiende a estar implícito y que habitualmente no se nombra” (CARRASCO, 2001, p. 12).

En casi todas las sociedades y en diferentes momentos históricos, quienes se han responsabilizado mayoritariamente de la sostenibilidad y del cuidado de la vida, son las mujeres, y lo hacen, además, en espacios invisibles a la economía y a la política, pautada por relaciones sociales patriarcales. Las necesidades de cuidado se asienta en la necesaria interdependencia de los seres humanos.

La perspectiva y la propuesta de la economía feminista son absolutamente opuestas a la economía que da soporte actualmente a un sistema capitalista heteropatriarcal depredador de la naturaleza y explotador de las vidas humanas, generador de múltiples desigualdades (CARRASCO, 2017,15).

La vulnerabilidad de la vida está presente en la cotidianidad de las personas. La crisis de la reproducción social se acompaña en las estrategias cotidianas que van desde la trasferencia generacional de los cuidados, abuelas y adolescentes que ocupan el lugar de las mujeres que acceden al mercado de empleo; o la mercantilización de los cuidados, con las trabajadoras domésticas. La paradoja, es que esa mercantilización de los cuidados significa una forma de sobrevivencia central para un 16 % de la fuerza de trabajo de las mujeres en América Latina.

Los países ricos sostienen su economía saqueando otros territorios y explotando el tiempo de trabajo en otros lugares. Las mujeres que emigran a Europa dejan al descubierto las tareas de cuidados en sus lugares de origen, que son asumidas por otras mujeres. El cuidado de la vida, por tanto, sigue sostenido sobre hombros femeninos generando cadenas trasnacionales de cuidados que son de explotación, de miseria y de trabajo mal pagado que sostiene un sistema patriarcal que no se responsabiliza del cuidado de la vida porque hay otros seres subordinados que se ven obligados a hacerlo.

Una línea relevante de la acción feminista crítica es la articulación, debate y diálogo con otras perspectivas críticas. Yayo Herrero, que proviene de la militancia y paradigmas ecológicos

enfatiza el aporte del ecofeminismo en las búsquedas para comprender de forma integral el contexto actual.

Desde los puntos de vista filosófico y antropológico, el ecofeminismo permite reconocernos, situarnos y comprendernos mejor como especie, permite comprender las causas y repercusiones de la estricta división que la sociedad occidental ha establecido entre Naturaleza y Cultura, o entre la razón y el cuerpo; permite intuir los riesgos que asumen los seres humanos al interpretar la realidad desde una perspectiva reduccionista que no comprende las totalidades, simplifica la complejidad e invisibiliza la importancia central de los vínculos y las relaciones para los seres humanos (HERERO, 2013, 279).

Desde la perspectiva ecológica la crítica al capitalismo como crecimiento, se subraya como el principio de ecodependencia, es decir, la relación de necesidad que tenemos de la naturaleza, de lo que extraemos de la tierra y nos permite construir todo lo que nos rodea. Los ciclos naturales renuevan y autoorganizan los procesos de polinización, fotosíntesis y de regeneración del agua que necesitamos para vivir. No podemos vivir al margen de la naturaleza, aunque la modernidad construyó la separación radical entre cultura y naturaleza.

El capitalismo ignora las relaciones de dependencia con la naturaleza, así como los límites físicos de la naturaleza, e ignora los tiempos de cuidado dedicados a que sea posible la vida. Esta ignorancia se sostiene sobre el paradigma económico de la escuela neoclásica, cuya dinámica expansiva necesita crecer continuamente explotando cada vez más trabajo humano, extrayendo más materiales finitos y acelerando los ciclos naturales. Es un modelo que choca con los límites físicos del planeta y con los tiempos limitados de las personas hasta el extremo de colocar como contradicción el capital y la vida.

Ese “proceso de guerra contra la vida” genera una crisis civilizatoria que permanece social y políticamente desapercibida. Desde los años 1980 el capitalismo se comienza a superar los límites físicos del planeta y su biocapacidad de reproducción. En efecto el primer signo de alerta lo lanza el Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT) para el Club de Roma en 1972 con el sugestivo título “Los límites del crecimiento” que constituyó una crítica profunda al concepto de crecimiento ilimitado. En la

revisión actualizada del informe realizada en el 1992 se establecía un colapso para el 2050. Si en el primer informe el colapso ocurría por el agotamiento de los recursos naturales, en especial de los alimentos, este informe se centra en la contaminación generada por la excesiva industrialización. Puede decirse que el informe de 1992 es todavía más pesimista que el primero, ya que señala que los límites ya se han superado y que el tipo de desarrollo actual es insostenible.

El calentamiento global, la pérdida de biodiversidad, la contaminación de océanos y ríos, son algunos de los indicadores de una situación crítica.

En la base de la situación crítica actual se encuentra una concepción antropocéntrica que organiza el pensamiento occidental y se refleja en las relaciones sociales y con la naturaleza.

El antropocentrismo implica también un sentido de interpretar y sentir al ambiente en función de las necesidades y deseos de los propios humanos. Por lo tanto, según estas posturas, los derechos y obligaciones sólo pueden residir en las personas. La Naturaleza como categoría plural es desarticulada, y se la concibe como un conjunto de elementos, vivos o no vivos, donde algunos podrían tener utilidad actual o futura. Las especies y los ecosistemas son objetos, y pueden estar bajo la propiedad de los humanos (GUDYNAS, 2014, p. 27).

Desde la economía feminista y ecológica se ha utilizado la metáfora del iceberg para mostrar como la parte superior que flota por encima del agua, está sustentada por lo invisible, cuyo tamaño es mucho mayor, pero está sumergido. Mientras que la parte visible es entendida como aquella que está constituida por el salario, lo que se compra, lo que se vende, las inversiones, la deuda o la prima de riesgo, la parte sumergida, es la extracción de materiales finitos de la corteza terrestre, la utilización, la alteración y la aceleración de los ciclos naturales que sostienen la vida y la incautación de muchas horas de trabajo que realizan de forma mayoritaria mujeres y que son apropiadas por hombres y también mujeres, para liberar tiempo que posteriormente invierten en los elementos que componen la parte superior. De ese espacio oculto se extrae la materia prima que alimenta el modelo económico y la mano de obra necesaria para mantenerlo. En tanto que la materia prima es naturaleza y la mano de

obra es tiempo de vidas humanas se generan don mercados que sustentan la parte de arriba del iceberg.

El modelo económico actual es por tanto ecocida, porque destruye la naturaleza, es colonial, porque extrae y saquea recursos de otros territorios para mantenerse vigente y hegemónico, y es patriarcal porque necesita toda esa gran cantidad de trabajo para que funcione lo de arriba, siendo así un modelo profundamente injusto (HERRERO, 2017³).

La propuesta ecofeminista parte de la necesidad de poner en el centro de la sociedad, el bienestar de todas las personas. Esta prioridad de la propuesta obliga a plantearse algunas preguntas como ¿qué necesidades hay que satisfacer para todos y todas? ¿qué es necesario producir y cuáles son los trabajos socialmente necesarios para ello?

Afirma Amaia Perez Orozco que:

Subvertir la economía no es simplemente sacar a la luz lo invisible, sino dinamitar el iceberg y construir una economía distinta que ponga la sostenibilidad de la vida en el centro (OROZCO, 2017, p. 32).

Para Yayo Herrero, este es un camino viable pero no fácil, pues hacer frente a los que se han adueñado de todo no es tarea sencilla. Para facilitar la viabilidad de esta propuesta sus objetivos serán planteados en términos de disputa a tres tipos de hegemonía: la económica, la política y la cultural. Para llevar a cabo la disputa de la hegemonía económica es necesario considerar que la esfera material de la economía (recursos naturales de la corteza terrestre), está en proceso de agotamiento, y lo seguirá estando. Es necesario por tanto un cambio en las formas de consumo; una socialización de recursos básicos gestionados bajo la lógica de lo común y no de las mercancías; y una redistribución de la riqueza. Con respecto a la disputa por la hegemonía política es necesario un aterrizaje en la tierra y en los cuerpos prescindiendo de la fantasía de la individualidad (HERNANDO,

³ Conferencia de Yayo Herrero en Jornada de Debate Feminista. Julio 2017 Montevideo. Disponible en: <<https://www.youtube.com/user/CotidianoMujerUy/search?query=yayo+herrero>>. Acceso en: 01/07/2019.

2012) que defiende la posibilidad de vivir emancipado de la naturaleza, del propio cuerpo y del cuidado de los otros, para crear una imaginación feminista ecologista que permita construir una vida que merece ser vivida partiendo de los cuerpos que habitamos y la tierra que pisamos (HERRERO, 2017).

Desde la economía ecológica, Eduardo Gudynas propone trabajar en alternativas al desarrollo.

Las “alternativas al desarrollo” pasan a desafiar toda la base conceptual del desarrollo, sus modos de entender la Naturaleza y la sociedad, sus instituciones, y sus defensas discursivas. Este segundo campo – las “alternativas al desarrollo” – apunta a romper el cerco de su racionalidad actual, para moverse hacia estrategias radicalmente distintas, no solo en su instrumentación sino también en sus bases ideológicas (GUDYNAS, 2011, p. 271).

Desde las perspectivas críticas que hemos analizado la democracia actual se encuentra desafiada por la voracidad capitalista sobre los territorios, los límites físicos de la reproducción de la naturaleza, la contaminación de ríos y mares y la perdida creciente de los espacios colectivos de asociatividad. Maristella Svampa propone

subrayar también la afinidad electiva entre la cultura del cuidado y el ethos procomunal. Dicho de otro modo, en el contexto de las actuales resistencias al extractivismo, el lenguaje de valoración de las mujeres enmarcado en la cultura del cuidado, tiende a expresar un ethos procomunal potencialmente radical, que concibe las relaciones sociales desde otra lógica y otra racionalidad, cuestionando el hecho capitalista desde el reconocimiento de la ecodependencia y la valoración del trabajo de reproducción de lo social. Muy especialmente en su versión libre de esencialismos, el ecofeminismo contribuye a aportar una mirada sobre las necesidades sociales, no desde la carencia o desde una visión miserabilista, sino desde el rescate de la cultura del cuidado como inspiración central para pensar una sociedad ecológica y socialmente sostenible, a través de valores como la reciprocidad, la cooperación y la complementariedad (SVAMPA, 2015).

La sustentabilidad de la vida como concepto tiene precisamente la potencialidad de articular los saberes ambientales y ecológicos con las perspectivas feministas de las autonomías para pensar alternativas al capitalismo. Poner en debate la nece-

sidad de avanzar en una nueva economía ecológica y feminista, que permita disminuir la materialización de la producción y producir lo necesario para vivir con la menor cantidad de energía, de agua y de contaminación posible.

Tenemos el desafío de avanzar en perspectivas teóricas y praxis política que permitan articular dimensiones que crecen muchas veces en mundos paralelos pero están presente en la palabra colectiva que se construye en la acción colectiva. Lo común como principio político nos reta a reinventar lo colectivo, siempre.

BIBLIOGRAFÍA

AGUINAGA, Margarita; LANG, Miriam; MOKRANI, Dunia; SANTILLANA, Alejandra. Pensar desde el feminismo. Críticas y alternativas al desarrollo. En “**Más allá del desarrollo**”. Grupo de trabajo sobre Alternativas al desarrollo. Fundación Rosa Luxemburgo/ Abya Yala. Ecuador, 2011.

ARAUJO, Kathia e LARRAÍN, Sara. Convergencias Y Perspectivas. In: **Mujeres y Sustentabilidad. Intercambios y debates entre el movimiento de mujeres y el movimiento ecologista**. Santiago: Isis, Instituto de la Mujer, MEMCH, IEP, Chile Sustentable, Fundación Henrich Boell, 2001.

BUTLER, Judith. **Cuerpos Aliados y lucha política. hacia una teoría performativa de la asamblea**. Paidos 1^a edición. Buenos Aires: 2017.

CARRASCO, Cristina. **Economía Feminista. Desafíos, propuestas, alianzas**. Barcelona: Carmen Díaz Corral Editores, 2017.

CARRASCO, Cristina. **La sostenibilidad de la vida humana ¿un asunto de mujeres?** Barcelona: Icaria Editorial 2001.

CELIBERTI, Lilian, Contreras Mariana. **Diálogos Interculturales: miradas de mujeres sobre el Buen Vivir**. Montevideo: AFM, 2013.

COORDINADORA ANDINA DE ORGANIZACIONES INDÍGENAS – CAOI. **Buen Vivir/ Vivir Bien: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas**. Lima: CAOI, 2010.

CUSICANQUI, Silvia. **Sociología de la imagen : ensayos** . - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

GUDYNAS, Eduardo. Sentidos, opciones y ámbitos de las transiciones al postextractivismo. In: **Más allá del desarrollo**. Grupo de trabajo sobre Alternativas al desarrollo. Fundación Rosa Luxemburgo/ Abya Yala. Ecuador, 2011.

GUDYNAS, Eduardo. **Derechos de la naturaleza**. Programa Democracia y Transformación global. Lima, Perú: 2014.

HERNANDO, Almudena. **La fantasía de la individualidad: sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno**. Buenos Aires: Katz Editores, 2012.

HERRERO, Yayo. **Conferência de Yayo Herrero na Jornada de Debate Feminista**. Montevideo: Julho, 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/user/CotidianoMujerUy/search?query=yayo+herrero>>. Acesso em 01/05/2019.

HERRERO, Yayo. Economia ecológica y economía feminista: um dialogo necesario. In: **Economía Feminista: desafíos, propuestas, alianzas**. Barcelona: entre pueblos Madreselva, 2017, p. 111-132.

HERRERO, Yayo. **Revista de Economía Crítica**, no16. España: 2013.

OROZCO, Amaia Pérez. **Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2014.

PULEO, Alicia. **Ecofeminismo para otro mundo posible**. Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer. Madrid, 2011.

QUIJANO, Aníbal. “Bien vivir”: entre el “desarrollo” y la descolonialidad del poder. In: **Viento Sur**, número 122. Madrid: Mayo 2012.

SVAMPA, Maristella. Feminismos del Sur y ecofeminismo. In: **Revista Nueva Sociedad** N 256, marzo-abril, 2015.

VARGAS, Gina e CELIBERTI, Lilian. Imaginarios feministas: cartografías de la irreverencia. In: AMARO, Sarita e DURAND, Veronique. **Veias Feministas: desafios e perspectivas para as mulheres do século 21**. Rio de Janeiro: Bonecker Acadêmico, 2017.

VARGAS, Gina. Pistas para pensar algunas dimensiones de una nueva hegemonía” en: **Reflexiones colectivas, escrituras horizontales.** Montevideo: Articulación Feminista Marcosur, 2010.

VASQUEZ DUPLAT, Ana María. **Compiladora Extractivismo urbano: debates para una construcción colectiva de las ciudades**, 1a edición. Buenos Aires: Fundación Rosa Luxemburgo; Ceapi; El Colectivo, 2017.

VEREDICTO DEL TRIBUNAL ÉTICO DE LAS MUJERES. 2017. Disponible en <http://www.forosocialpanamazonico.com/wp-content/uploads/2017/05/Lee-y-descarga-aqu%C3%AD-PDF-el-Vered%C3%ADcto-del-Tribunal-de-Mujeres-FOSPA.pdf>.

LILIAN CELIBERTI

AS BASES MATERIAIS QUE SUSTENTAM A VIDA. PROPOSTAS ECOFEMINISTAS

As histórias feministas são histórias de indisciplinas, de aprendizagens contínuas, de revisões e críticas que surgem da voz e da experiência das mulheres. Aprendemos novas dimensões que surgem das experiências sociais, ocultas ou silenciadas, possibilitando mudar a perspectiva, incorporar novas dimensões, intensificar os debates.

Os últimos anos mostraram a emergência das lutas feministas nas ruas e praças. Uma ação de aparecimento performativo no espaço público, que se expressa tanto como resistência quanto ação discursiva, mas também como afirmação de identidades políticas. A diversidade traz novas vozes e presenças, forjadas a partir de outras experiências e culturas que propõem múltiplas categorias e epistemologias com enorme impacto na teoria e ação feminista. Para onde estão sendo orientadas suas reflexões? Que novos imaginários estão sendo recriados? Que novas formas de organização e articulação estão se dando? E a partir de onde é possível construir espaços de diálogos, intercâmbios, eventuais coalizões e alianças? (VARGAS E CELIBERTI, 2017, p. 19).

Nessas notas, quero mostrar algumas dessas correntes que, como a perspectiva ecofeminista, mesmo estando desde o princípio no movimento feminista, adquirem uma nova relevância e expõem desafios teóricos e políticos para o movimento em um contexto de voracidade e guerra capitalista contra a vida. Interessa-me recuperar, ao mesmo tempo, os caminhos de aprendizagens e debates surgidos a partir de prática política entre mulheres de diferentes movimentos.

ECOLOGIA E FEMINISMO: UMA INTERPELAÇÃO QUE SEMPRE ESTEVE AÍ.

O Ecofeminismo é uma corrente de pensamento e um movimento social que nasce nos anos 1970. O termo foi cunhado por Françoise D'Eaubonne, amiga de Simone de Beauvoir, em um livro publicado em 1978. Suas teses, como afirma Alicia Puleo (2011), foram ridicularizadas por unir ecologia e feminismo, dois conceitos que não tinham nenhuma relação entre si. Militante do Partido Comunista francês, terminou abandonando suas fileiras devido ao rechaço, por parte dos marxistas ortodoxos, das perspectivas ecologistas. Aproxima-se, então, das ideias do comunismo libertário de Kropotkin. D'Eaubonne situava o vínculo entre feminismo e ecologia na perda de poder das mulheres no momento em que os homens descobrem seu papel na procriação e se apropriam do corpo das mulheres para controlar sua capacidade reprodutiva. Esta hipótese de um *matriarcado originário* foi muito criticada, embora como destaca Puleo que, na realidade, ela não afirmava a existência de um matriarcado, mas a existência de sociedades organizadas em clãs, que colocavam as mulheres no centro da comunidade, em relações equitativas¹.

Desde o início, as perspectivas ecofeministas compreendem uma pluralidade de olhares e elaborações teóricas. Sinteticamente se poderia falar de duas grandes correntes: uma essencialista, que entende que as mulheres, pelo fato de parir, estão mais próximas à natureza e isso lhes confere um vínculo “natural” com o meio ambiente. Esse ecofeminismo essencialista se desenvolve principalmente em culturas com uma cosmovisão biocêntrica.

¹ Almudena Hernando, em pesquisas realizadas em comunidades contemporâneas sem escrita para investigar a origem do patriarcado, afirma que a diferenciação de funções dentro da comunidade não significa por si mesmo a existência de relações de poder, mas que é a redução da mobilidade e a perda de tarefas e responsabilidades das mulheres dentro da comunidade (muitas vezes devido à introdução de práticas capitalistas na agricultura), o que geraria progressivamente relações de poder entre homens e mulheres (HERNANDO, 2012).

Essas perspectivas foram, entretanto, contestadas por outras ativistas e intelectuais, vinculadas às correntes críticas ou construtivistas que recusavam como perigosa a reivindicação de um papel tradicional das mulheres como nutrientes, vinculadas a seu papel maternal, entendendo que, se as mulheres estão mais próximas de ações que sustentam a vida, não é devido à sua essência ou à sua capacidade reprodutiva, mas porque vivemos em sociedades patriarcais que impõem uma divisão sexual do trabalho que coloca as mulheres como responsáveis pelos processos de sustentabilidade da vida.

Na Europa e nos Estados Unidos nos anos 1980, o ecofeminismo teve expoentes libertárias de grande influência. A líder pacifista e feminista alemã Petra Kelly² convocou as mulheres para não imitar os valores hierárquicos masculinos buscando, “não um poder sobre os outros, mas um poder com os outros”.

PERSPECTIVAS ECOFEMINISTAS E DE RESISTÊNCIA NA AMÉRICA LATINA

No feminismo latino-americano, o ecofeminismo foi uma perspectiva bastante minoritária até o momento atual. Apesar disso, a experiência do Planeta FEMEA, na Conferência do Rio 1992, constituiu um marco importante nos debates ambientais dentro das organizações feministas.

Posteriormente, no Cone Sul, a publicação “Mulheres e sustentabilidade”, de 2001, dá conta de um encontro entre organizações feministas (entre elas Cotidiano Mulher) e ecologistas realizado no Chile. Kathia Araujo pelas feministas e Sara Larraín pelas ecologistas foram as encarregadas de sintetizar o debate. Nessa publicação, destaca-se que:

... ficou em evidência nas discussões a ausência de reflexão em cada um desses movimentos sobre aspectos centrais para o outro movimento. Isso gerou o reconhecimento sobre a necessidade de prosseguir com um trabalho de elaboração e sistematização da produ-

² Petra Kelly participa em 1979 da fundação dos verdes, partido ecologista alemão.

ção e reflexão de ambos os movimentos. (...) Embora o feminismo, como temos sustentado, tenha trabalhado de maneira constante o tema das relações de poder, esta reflexão não se deteve com a ênfase esperada em um ponto básico para o ambientalismo: as relações com a natureza (ARAUJO E LARRAÍN, 2001, p. 101).

A partir de 2001, o espaço do Fórum Social Mundial se constitui em uma grande escola para os movimentos sociais ao permitir a interação de movimentos com diferentes posturas, enfoques e agendas. Ali se criaram os Diálogos Feministas como espaço de interação entre feministas e posteriormente os Diálogos Intermovimentos com o objetivo de apostar na transversalização das agendas.

Avançar em novas concepções supõe percorrer um caminho de rupturas teóricas, descolonizações e questionamentos simultâneos ao etnocentrismo, ao patriarcado, à heteronormatividade. Supõe diálogos e confrontos que abrem espaços de conflito tanto nos discursos quanto nas práticas políticas (CELIBERTI, 2013). Participamos de centenas de debates, seminários, assembleias que aportavam novas visões ao debate das alternativas.

Os povos indígenas, em particular andinos, contribuíram para gerar uma ruptura epistemológica no pensamento dos movimentos sociais. Conforme Caoi, “os povos indígenas originários do continente estamos coadjuvando o processo de mudança e propondo um novo desenho institucional para novos Estados que reconheçam a diversidade cultural e promovam a convivência harmônica entre todos os seres da natureza” (CAOI, 2010, grifos nossos).

Essa perspectiva é lida como uma resistência à colonialidade do poder. Não é casual, afirma Anibal Quijano, que a resistência ao colonialismo do poder global surja na América Latina, já que “a América Latina e a população ‘indígena’ ocupam um lugar basal, fundante na constituição e na história da Colonialidade do Poder. Dali, seu atual lugar e papel na subversão epistêmica/teórica/histórica/estética/ética/política deste padrão de poder em crise, implicada nas propostas da Colonialidade Global do Poder e do Bem Viver como uma existência social alternativa” (QUIJANO, 2012).

Nesse marco nascem os diálogos interculturais com líderes indígenas que nos permitiram abordar em profundidade os pontos comuns e as diferenças entre as perspectivas de mulheres urbanas e indígenas. A pergunta central desses diálogos foi

orientada para elucidar as convergências, diferenças e diálogos entre culturas a fim de contribuir para a descolonização da imaginação. Aparecia com força nos debates o “*bem viver*”, como alternativa ao desenvolvimento capitalista e, por isso, abrir um espaço de diálogo sobre o “Bem Viver” a partir das identidades coletivas de mulheres indígenas e urbanas nos pareceu uma experiência significativa de tradução política que nasce como uma polifonia no sentido mais pleno da palavra. Diz Silvia Rivera Cusicanqui que “*A alteridade indígena pode ser vista como uma nova universalidade, que se opõe ao caos e à destruição colonial do mundo e da vida*” (CUSICANQUI, 2015).

Colocar em diálogo esses universos supõe rupturas e revisões dos conceitos. As diferenças e o confronto não constituem uma patologia da política, mas seu processo mesmo de construção. Contudo e como sempre, as mulheres feministas deverão estar atentas. Como devemos fazer para que os debates sobre novas perspectivas teóricas emancipadoras não voltem a reproduzir uma invisibilidade das necessidades e experiências das mulheres de todas as culturas? O bem viver é válido como paradigma para toda a sociedade? Então, o que significa para as mulheres? O que significa para a comunidade *queer* ou LGBTI?

As vozes das mulheres sobre o “*bem viver*”, suas experiências e saberes são um componente de primeira ordem para a enumeração de novas pistas do pensamento. Nesses diálogos, comprehendi integralmente a diferença estrutural da relação com a natureza que tínhamos as urbanas. Os diálogos interculturais têm significado um campo fértil de aprendizagem, compreensão e aproximação entre mulheres de culturas, vivências e linguagens diferentes.

Mais recentemente, no Fórum Panamazônico realizado em Tarapoto, Peru, em 2017, reuniu-se o Espaço de Diálogo Mulheres Amazônicas e Andinas para articular as vozes das mulheres para o Fórum. Durante os debates, as mulheres reiteraram seu entendimento sobre o território afirmando que

Para nós é um conceito integral que inclui toda a vida que o habita. O sistema capitalista na aliança com o patriarcado quer controlar nossos corpos e territórios para reproduzir o capital. Nós queremos controlá-los para reproduzir a vida, reconhecendo os limites da natureza e fortalecendo uma relação que assegure a sustentabi-

lidade de seus bens e da vida humana. (...) Nossos corpos e territórios estão em disputa pelo capitalismo e pelo patriarcado. As empresas e o Estado nos violentam, as igrejas e o fundamentalismo promovem uma cultura de subordinação e controle das mulheres. Nossos governos, em vez de nos proteger, são cúmplices (SISTEMATIZAÇÃO DOS DIÁLOGOS).

As mulheres Ayamaras, Awajún, Quéchua e de outros povos indígenas de várias regiões do Brasil falaram sobre o cuidado da terra, da água e dos bosques, como parte de suas práticas consuetudinárias e cosmovisões para proteger os bens da natureza. “*A relação com a natureza e seus bens é indispensável para a vida. Nós mulheres somos partes dela e necessitamos da soberania do território para sustentar a vida*”, salientou outra mulher durante o Diálogo.

Apesar do riquíssimo processo de construção desses diálogos e a visibilidade das lutas das mulheres nos territórios, a articulação das perspectivas das mulheres com todas as áreas temáticas abordadas no fórum é ainda frágil. Muitos ativistas ecologistas, ambientalistas e líderes de movimentos sociais continuam olhando o extrativismo, a mudança climática ou a descolonialidade como temáticas neutras em termos de gênero. Por isso, a proposta de realizar um Tribunal ético das mulheres, que submeta a um juízo simbólico diversas situações que as mulheres sofrem e resistem na Panamazônia-Andina, tinha o desafio de dar visibilidade a seu papel nas lutas de resistência. No Fórum, organizou-se um tribunal ético sobre os direitos das mulheres. Os casos analisados, assim como outros apresentados em tribunais oficiais nacionais e internacionais, assim como em tribunais de consciência que nos precederam e que constituem jurisprudência ética, permite-nos constatar a sistematicidade com que o corpo e a vida das mulheres constituem um *alvo estratégico* das formas de agressão à vida dos povos indígenas e comunidades tradicionais do continente.

O Veredito do Tribunal expressa:

É por isso que as guerras informais do presente são “guerras feminizadas” e “guerras de profanação”, como é consenso entre os estudiosos do tema. Em sua demolição, física e moral, assim como dos objetos que as representam e simbolizam sua posição e significado na vida comunitária, alcança-se de cheio o coração da vida coletiva, desgarra-se e degrada o tecido comunitário. Trata-se de ações

cirúrgicas como as destinadas à implosão de um edifício, do qual a engenharia, mediante cálculos precisos, busca identificar seu centro de gravidade para ali instalar sua dinamite. Não é por outra razão que escutamos neste tribunal sobre pontapés e destruição das panelas das mulheres Shuar, como gesto eminentemente profanador e desmoralizador das mesmas e de seu papel comunitário; a nudez de Lorenza frente a seus captores no caso mapuche, como a exposição de um troféu de guerra; assim como as ameaças a Máxima Acuña, em Cajamarca, de lesão a seus filhos, animais domésticos e cultivos, e a tentativa de deslegitimar sua luta ao aranhar sua moral mediante a instalação de rumores em relação à sua honestidade, sua vida sexual e a de sua advogada (VEREDITO TRIBUNAL ÉTICO, 2017).

ARTICULAR A PERSPECTIVA FEMINISTA COM A ECOLÓGICA

A teoria feminista surge da prática política das mulheres como protagonistas, atravessadas por múltiplas desigualdades, subalternidades e exclusões. É uma construção teórica e política interpelada permanentemente pelas sujeitas que a cruzam e, por isso, os caminhos que se abrem são muitas vezes contraditórios em si. É assim que a história feminista vai desde as demandas à modernidade, à perspectiva crítica sobre a violência epistêmica da colonialidade, desde o gênero aos gêneros e às identidades dissidentes, do antropocentrismo ao ecofeminismo, e constitui um corpo teórico e político que se revisa e questiona a si mesmo, gerando pluralidades cada vez mais amplas que constituem subjetividades interpelantes, tanto das práticas quanto das próprias categorias teóricas. Nesse processo, interessa-me resgatar as contribuições da economia feminista para o encontro com as correntes ecologistas.

A partir da economia feminista, Amaia Perez Orozco destaca a urgente necessidade de trabalhar na confluência das perspectivas críticas ao capitalismo.

Diversas perspectivas críticas estão confluindo na ousadia de olhar de frente a crise se perguntando: como se articular as instituições socioeconômicas diante da crise sistêmica, como impacta nas condições de vida, como conseguir uma melhor organização social, política e econômica, etc. E também pelo (para) que: para que essas

instituições, para que estar juntxs; que noção de bem-estar, de vida que vale a pena ser vivida, perseguimos em comum (OROZCO, 2014, p. 23).

Desenvolveram-se assim perspectivas heterodoxas da economia que colocavam no centro da análise a sustentabilidade da vida e as necessidades de cuidado, para pensar em horizontes emancipatórios capazes de responder de forma integral a crise civilizatória.

Vários desses olhares apostam pela sustentabilidade multidimensional enquanto ferramenta analítica (como o sistema sustenta ou ataca a vida, e de que vida se trata?) e política (como avançar rumo a um sistema que sustenta a vida?). Aqui tentamos fornecer uma determinada forma de enfocar essa proposta, caracterizada por enfatizar a amplitude de processos e trabalhos necessários para manter a vida, que desbordam aqueles que têm lugar nos mercados; e por rastrear as dimensões heteropatriarcais da noção hegemônica de vida que merece ser sustentada (*ibidem*, 2014, p. 24).

As análises e contribuições das economistas feministas permitiram questionar radicalmente a economia capitalista abordando, em primeiro lugar, a divisão sexual do trabalho e o trabalho doméstico e, posteriormente, a economia do cuidado e a reprodução da vida. Partiam de interrogações básicas como se perguntar: como as sociedades resolvem as necessidades de subsistência das pessoas? Como se organizam em torno dessa função primária e fundamental da qual depende nada mais nada menos que a vida humana? (CARRASCO, 2001). A sustentação da vida não tem sido uma preocupação central das análises socioeconômicas que consideraram essa esfera da vida cotidiana e familiar como uma forma de organização exógena ao sistema econômico. É assim que a teoria feminista, ao colocar o foco nessa relação, abre a possibilidade de analisar integralmente a sociedade. Carrasco destaca que:

centrar-se explicitamente na forma segundo a qual cada sociedade resolve seus problemas de sustentação da vida humana oferece, sem dúvida, uma nova perspectiva sobre a organização social e permite tornar visível toda aquela parte do processo que tende a estar implícito e que habitualmente não se nomeia (CARRASCO, 2001, p. 12).

Em quase todas as sociedades e em diferentes momentos históricos, quem tem se responsabilizado majoritariamente pela sustentabilidade e pelo cuidado da vida são as mulheres, e o fazem, ademais, em espaços invisíveis para a economia e para a política, pautados por relações sociais patriarcais. As necessidades de cuidado se assentam na necessária interdependência dos seres humanos.

A perspectiva e a proposta da economia feminista são absolutamente opostas à economia que dá suporte atualmente a um sistema capitalista heteropatriarcal depredador da natureza e explorador das vidas humanas, gerador de múltiplas desigualdades (CARRASCO, 2017, p. 15).

A vulnerabilidade da vida está presente na cotidianidade das pessoas. A crise da reprodução social é acompanhada nas estratégias cotidianas que vão desde a transferência geracional dos cuidados, avós e adolescentes que ocupam o lugar das mulheres que acessam o mercado de emprego; ou a mercantilização dos cuidados, com as trabalhadoras domésticas. O paradoxo é que essa mercantilização dos cuidados significa uma forma de sobrevivência central para 16% da força de trabalho das mulheres na América Latina.

Os países ricos sustentam sua economia saqueando outros territórios e explorando o tempo de trabalho em outros lugares. As mulheres que emigram para Europa deixam descobertas as tarefas de cuidados em seus lugares de origem, que são assumidas por outras mulheres. O cuidado da vida, portanto, continua sendo sustentado sobre ombros femininos gerando cadeias transnacionais de cuidados que são de exploração, de miséria e de trabalho mal pago que sustenta um sistema patriarcal que não se responsabiliza pelo cuidado da vida porque há outros seres subordinados que se veem obrigados a fazê-lo.

Uma linha relevante da ação feminista crítica é a articulação, debate e diálogo com outras perspectivas críticas. Yayo Herrero, que provém da militância e paradigmas ecológicos, enfatiza a contribuição do ecofeminismo nas buscas para compreender de forma integral o contexto atual.

Baseado nos pontos de vista filosófico e antropológico, o ecofeminismo permite nos reconhecermos, nos situarmos e nos compreender melhor como espécie, permite compreender as causas e

repercussões da estrita divisão que a sociedade ocidental tem estabelecido entre Natureza e Cultura, ou entre a razão e o corpo; permite intuir os riscos que assumem os seres humanos ao interpretar a realidade a partir de uma perspectiva reducionista que não comprehende as totalidades, simplifica a complexidade e invisibiliza a importância central dos vínculos e as relações para os seres humanos (HERRERO, 2013, p. 279).

Com base na perspectiva ecológica, a crítica ao capitalismo como crescimento se destaca como o princípio de ecodependência, ou seja, a relação de necessidade que temos da natureza, do que extraímos da terra e nos permite construir tudo o que nos rodeia. Os ciclos naturais renovam e auto-organizam os processos de polinização, fotossíntese e de regeneração da água de que necessitamos para viver. Não podemos viver à margem da natureza, embora a modernidade tenha construído a separação radical entre cultura e natureza.

O capitalismo ignora as relações de dependência com a natureza, assim como os limites físicos da natureza, e ignora os tempos de cuidado dedicados para que seja possível a vida. Esta ignorância se sustenta sobre o paradigma econômico da escola neoclássica, cuja dinâmica expansiva necessita crescer continuamente explorando cada vez mais trabalho humano, extraindo mais materiais finitos e acelerando os ciclos naturais. É um modelo que se choca com os limites físicos do planeta e com os tempos limitados das pessoas até o extremo de colocar como contradição o capital e a vida.

Esse “processo de guerra contra a vida” gera uma crise civilizatória que permanece social e politicamente desapercebida. Desde os anos 1980, o capitalismo começa a superar os limites físicos do planeta e sua biocapacidade de reprodução. Com efeito, o Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT) lança o primeiro sinal de alerta para o Clube de Roma em 1972 com o sugestivo título “Os limites do crescimento” que constituiu uma crítica profunda ao conceito de crescimento ilimitado. Na revisão atualizada do informe realizada em 1992, estabelecia-se um colapso para 2050. Se no primeiro informe o colapso ocorria pelo esgotamento dos recursos naturais, em especial dos alimentos, este informe se centra na contaminação gerada pela excessiva industrialização. Pode-se dizer que o informe de 1992 é ainda mais pessimista que o primeiro, pois destaca que

os limites já foram superados e que o tipo de desenvolvimento é insustentável.

O aquecimento global, a perda da biodiversidade, a contaminação dos oceanos e rios são alguns dos indicadores de uma situação crítica.

Na base da situação crítica atual, encontra-se uma concepção antropocêntrica que organiza o pensamento ocidental e se reflete nas relações sociais e com a natureza.

O antropocentrismo implica também um sentido de interpretar e sentir o meio ambiente em função das necessidades e desejos dos próprios humanos. Portanto, segundo essas posturas, os direitos e obrigações só podem residir nas pessoas. A Natureza como categoria plural é desarticulada e concebida como um conjunto de elementos, vivos ou não vivos, onde alguns poderiam ter utilidade atual ou futura. As espécies e os ecossistemas são objetos e podem estar sob a propriedade dos humanos (GUDYNAS, 2014, p. 27).

Baseada na economia feminista e ecológica, tem-se utilizando a metáfora do iceberg para mostrar como a parte superior que flutua por cima da água, está sustentada pelo invisível, cujo tamanho é muito maior, mas está submerso. Enquanto que a parte visível é entendida como aquela que está constituída pelo salário, o que se compra, o que se vende, as inversões, a dívida ou o primado do risco, a parte submersa é a extração de materiais finitos da crosta terrestre, a utilização, a alteração e a aceleração dos ciclos naturais que sustentam a vida e a apropriação de muitas horas de trabalho que realizam de forma majoritária as mulheres e que são apropriadas por homens e também mulheres, para liberar tempo que posteriormente investem nos elementos que compõem a parte superior. Desse espaço oculto se extrai a matéria prima que alimenta o modelo econômico e a mão de obra necessária para mantê-lo. Enquanto a matéria prima é natureza e a mão de obra é tempo de vidas humanas, geram-se os mercados que sustentam a parte de cima do iceberg.

O modelo econômico atual é, portanto, ecocida, porque destrói a natureza; é colonial, porque extraí e saqueia recursos de outros territórios para se manter vigente e hegemônico; e é patriarcal, porque necessita de toda essa grande quantidade de

trabalho para que funcione o de cima, sendo assim um modelo profundamente injusto (HERRERO, 2017)³.

A proposta ecofeminista parte da necessidade de colocar no centro da sociedade o bem-estar de todas as pessoas. Essa prioridade da proposta obriga a levantar algumas perguntas como: Que necessidade há que satisfazer para todos e todas? O que é necessário produzir e quais são os trabalhos socialmente necessários para isso?

Amaia Perez Orozco afirma que:

Subverter a economia não é simplesmente trazer à luz o invisível, mas dinamitar o iceberg e construir uma economia diferente que ponha a sustentabilidade da vida no centro (OROZCO, 2017, p. 32).

Para Yayo Herrero, esse é um caminho viável, mas não fácil, pois fazer frente aos que se apoderaram de tudo não é tarefa simples. Para facilitar a viabilidade dessa proposta, seus objetivos serão apresentados em termos de disputa entre três tipos de hegemonia: a econômica, a política e a cultural. Para levar a cabo a disputa da hegemonia econômica, é necessário considerar que a esfera material da economia (recursos naturais da crosta terrestre), está em processo de esgotamento, e continuará estando. É necessário, portanto, uma mudança de consumo; uma socialização de recursos básicos geridos sob a lógica do comum e não das mercadorias; e uma redistribuição da riqueza. Com relação à disputa pela hegemonia política, é necessária uma aterrissagem na terra e nos corpos prescindindo da fantasia da individualidade, conforme Hernando (2012), que defende a possibilidade de viver emancipado da natureza, do próprio corpo e do cuidado dos outros, para criar uma imaginação feminista ecologista que permita construir uma vida que vale ser vivida partindo dos corpos que habitamos e a terra em que pisamos (HERRERO, 2017).

³ Conferência de Yayo Herrero na Jornada de Debate Feminista. Julho, 2017, Montevidéu. Disponível em: <https://www.youtube.com/user/CotidianoMuje>rUy/search?query=yayo+herrero. Acesso em 01/07/2019.

Com base na economia ecológica, Eduardo Gudynas propõe trabalhar em alternativas para o desenvolvimento.

As “alternativas ao desenvolvimento” passam a desafiar toda a base conceitual do desenvolvimento, seus modos de entender a Natureza e a sociedade, suas instituições e suas defesas discursivas. Este segundo campo – as “alternativas ao desenvolvimento” – aponta para o rompimento do cerco de sua racionalidade atual, para se movimentar em direção a estratégias radicalmente distintas, não apenas em sua instrumentação, mas também em suas bases ideológicas (GUDYNAS, 2011, p. 271).

Baseado nas perspectivas críticas que temos analisado, a democracia atual se encontra desafiada pela voracidade capitalista sobre os territórios, os limites físicos da reprodução da natureza, a contaminação de rios e mares e a perda crescente dos espaços coletivos de associatividade. Maristella Svampa propõe

destacar também a afinidade eletiva entre a cultura do cuidado e o ethos pró-comunal. Dito de outra forma, no contexto das atuais resistências ao extrativismo, a linguagem de valorização das mulheres demarcada na cultura do cuidado tende a expressar um ethos pró-comunal potencialmente radical, que concebe as relações sociais a partir de outra lógica e outra racionalidade, questionando o fato capitalista a partir do reconhecimento da ecodependência e a valorização do trabalho de reprodução do social. Muito especialmente em sua versão livre de essencialismos, o ecofeminismo contribui com um olhar sobre as necessidades sociais, não com base na carência ou com base numa visão miserabilista, mas com base no resgate da cultura do cuidado como inspiração central para pensar uma sociedade ecológica e socialmente sustentável, através de valores como a reciprocidade, a cooperação e a complementariedade (SVAMPA, 2015).

A sustentabilidade da vida como conceito tem precisamente a potencialidade de articular os saberes ambientais e ecológicos com as perspectivas feministas das autonomias para pensar alternativas ao capitalismo. Colocar em debate a necessidade de avançar em uma nova economia ecológica e feminista, que permita diminuir a materialização da produção e produzir o necessário para viver com a menor quantidade de energia, de água e de contaminação possível.

Temos o desafio de avançar em perspectivas teóricas e práxis política que permitam articular dimensões que crescem

muitas vezes em mundos paralelos, mas estão presentes na palavra coletiva que se constrói na ação coletiva. **O comum como princípio político nos desafia a reinventar o coletivo, sempre.**

REFERÊNCIAS

AGUINAGA, Margarita; LANG, Miriam; MOKRANI, Dunia; SANTILLANA, Alejandra. Pensar desde el feminismo. Críticas y alternativas al desarrollo. En “**Más allá del desarrollo**”. Grupo de trabajo sobre Alternativas al desarrollo. Fundación Rosa Luxemburgo/ Abya Yala. Ecuador, 2011.

ARAUJO, Kathia e LARRAÍN, Sara. Convergencias Y Perspectivas. In: **Mujeres y Sustentabilidad. Intercambios y debates entre el movimiento de mujeres y el movimiento ecologista**. Santiago: Isis, Instituto de la Mujer, MEMCH, IEP, Chile Sustentable, Fundación Henrich Boell, 2001.

BUTLER, Judith. **Cuerpos Aliados y lucha política. hacia una teoría performativa de la asamblea**. Paidos 1^a edición. Buenos Aires: 2017.

CARRASCO, Cristina. **Economía Feminista. Desafíos, propuestas, alianzas**. Barcelona: Carmen Díaz Corral Editoras, 2017.

CARRASCO, Cristina. **La sostenibilidad de la vida humana ¿un asunto de mujeres?** Barcelona: Icaria Editorial 2001.

CELIBERTI, Lilian, Contreras Mariana. **Diálogos Interculturales: miradas de mujeres sobre el Buen Vivir**. Montevideo: AFM, 2013.

COORDINADORA ANDINA DE ORGANIZACIONES INDÍGENAS – CAOI. **Buen Vivir/ Vivir Bien: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas**. Lima: CAOI, 2010.

CUSICANQUI, Silvia. **Sociología de la imagen : ensayos** . - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

GUDYNAS, Eduardo. Sentidos, opciones y ámbitos de las transiciones al postextractivismo. In: **Más allá del desarrollo**. Grupo de trabajo sobre Alternativas al desarrollo. Fundación Rosa Luxemburgo/ Abya Yala. Ecuador, 2011.

GUDYNAS, Eduardo. **Derechos de la naturaleza.** Programa Democracia y Transformación global. Lima, Perú: 2014.

HERNANDO, Almudena. **La fantasía de la individualidad: sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno.** Buenos Aires: Katz Editores, 2012.

HERRERO, Yayo. **Conferência de Yayo Herrero na Jornada de Debate Feminista.** Montevideo: Julho, 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/user/CotidianoMujerUy/search?query=yayo+herrero>>. Acesso em 01/05/2019.

HERRERO, Yayo. Economia ecológica y economía feminista: um dialogo necesario. In: **Economía Feminista: desafíos, propuestas, alianzas.** Barcelona: entre pueblos Madreselva, 2017, p. 111-132.

HERRERO, Yayo. **Revista de Economía Crítica**, no16. España: 2013.

OROZCO, Amaia Pérez. **Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida.** Madrid: Traficantes de Sueños, 2014.

PULEO, Alicia. **Ecofeminismo para otro mundo posible.** Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer. Madrid, 2011.

QUIJANO, Aníbal. “Bien vivir”: entre el “desarrollo” y la descolonialidad del poder. In: **Viento Sur**, número 122. Madrid: Mayo 2012.

SVAMPA, Maristella. Feminismos del Sur y ecofeminismo. In: **Revista Nueva Sociedad** N 256, marzo-abril, 2015.

VARGAS, Gina e CELIBERTI, Lilian. Imaginarios feministas: cartografías de la irreverencia. In: AMARO, Sarita e DURAND, Veronique. **Veias Feministas: desafios e perspectivas para as mulheres do século 21.** Rio de Janeiro: Bonecker Acadêmico, 2017.

VARGAS, Gina. Pistas para pensar algunas dimensiones de una nueva hegemonía” en: **Reflexiones colectivas, escrituras horizontales**. Montevideo: Articulación Feminista Marcosur, 2010.

VASQUEZ DUPLAT, Ana María. **Compiladora Extractivismo urbano: debates para una construcción colectiva de las ciudades**, 1a edición. Buenos Aires: Fundación Rosa Luxemburgo; Ceapi; El Colectivo, 2017.

VEREDICTO DEL TRIBUNAL ÉTICO DE LAS MUJERES. 2017. Disponible en <http://www.forosocialpanamazonico.com/wp-content/uploads/2017/05/Lee-y-descarga-aqu%C3%AD-PDF-el-Vered%C3%ADcto-del-Tribunal-de-Mujeres-FOSPA.pdf>.



**CARMEN
S. M. SILVA**

**VAI AVANÇAR
O FEMINISMO POPULAR!**



**¡VA AVANZAR
EL FEMINISMO POPULAR!**



CARMEN S. M. SILVA

VAI AVANÇAR O FEMINISMO POPULAR!

INTRODUÇÃO

O feminismo é, reconhecidamente, um dos movimentos sociais que mais se expressa publicamente hoje em dia no mundo inteiro. Enormes manifestações nas ruas como as ocorridas na Polônia com a greve em outubro de 2016 contra a interdição ao aborto em caso de estupro, nos Estados Unidos com os protestos por ocasião da posse de Trump em 2017, e na Argentina em 2018 pela legalização do aborto no momento da votação no parlamento, revelam esse crescimento em grau de adesão. No Brasil, durante as eleições presidenciais em 2018, as mulheres construíram o movimento #elenão que foi o ponto de virada na campanha eleitoral e criou as condições para a caracterização do governo Bolsonaro como fascista.

Também a leitura de mundo do movimento feminista apresenta mudanças significativas. Inúmeras articulações movimentalistas, coletivos, estudiosas e ativistas individuais das redes sociais e das ruas falam de feminismo a partir da exigência de um pensamento capaz de ler o mundo imbricando as dimensões de sexo e gênero, mas também de classe, raça e etnia. A pergunta que salta de toda esta movimentação é: Até onde o feminismo está chegando? As mulheres de classes populares no Brasil estão envolvidas na construção dos movimentos feministas? Pode-se falar da existência de um feminismo popular? Até que ponto as bases teóricas dos estudos sobre movimentos sociais podem ser úteis para compreender esse movimento?

Nas ruas da cidade onde moro, Recife, no nordeste do Brasil, é comum ver nas manifestações públicas de protesto, organizadas em conjunto por vários movimentos sociais em resistência ao golpe contra a presidente Dilma Rousseff, desde 2015, ou

mais recentemente, contra o desmonte do Estado promovido pelo governo Bolsonaro, ecoar um grito coletivo “*vai avançar / vai avançar / vai avançar / o feminismo popular*”. Com ele segue, saindo de um agachamento em passos acelerados, um grande grupo de mulheres, de várias idades, diversificadas quanto à raça, com camisetas em cores e formas, sempre com imagens e frases feministas. Com seus tambores e cantos, abrem espaço no meio da multidão e se reposicionam mais adiante. É a militância feminista popular, e majoritariamente negra, do Fórum de Mulheres de Pernambuco, movimento local que existe há 30 anos e que integra a Articulação de Mulheres Brasileiras - AMB. Pensando sobre a minha convivência neste movimento nos últimos 15 anos, eu enveredei por uma pesquisa¹ sobre o movimento feminista no Brasil nas últimas quatro décadas, tentando localizar a presença de mulheres de classes populares e sua relação com outros setores do movimento.

É sabido que no meio deste crescimento vertiginoso, há um forte debate nas redes sociais e nas universidades afirmindo que o movimento feminista foi ou é um movimento de mulheres brancas, burguesas, intelectuais e enfadadas com o seu lugar no mundo. Inspiram-se para esta afirmação, historicamente, no clássico do feminismo norte americano escrito por Betty Friedman, em 1963, *A Mística Feminina*. E ele realmente tinha esse tom. Desconhecia a existência e a situação de um sem número de mulheres, pobres e negras, para as quais esse enfado não dizia nada, já que tinham que trabalhar o tempo todo para sobreviver e tinham que ser muito fortes nas ruas para se defender. E esse tom deve ter influenciado muita gente ao redor do mundo. Mas será que foi dominante em todos os lugares?

Este artigo não trata de uma proposição. O feminismo popular aqui não é um *dever ser* para o movimento. Não quero discuti-lo como uma nova corrente política ou teórica. Ative-me a tentar compreender a trajetória de uma articulação movimentalista, a AMB, composta hoje majoritariamente por mulheres de classes populares, em sua maioria negras e de periferias ur-

¹ Pesquisa realizada em 2014 e 2015 e, em parte, publicada no livro Feminismo Popular e Lutas Antissistêmicas. Recife: SOS Corpo, 2016.

banas e pequenos municípios. E ainda analisar o seu referencial teórico-político para compreender até que ponto pode ser identificado com um projeto popular. E assim foi: uma tentativa para descortinar como este feminismo popular vem sendo construído na prática política no Brasil.

MULHERES POPULARES E IDENTIDADE FEMINISTA

Minha experiência, ainda nos anos 2000, já me mostrava um grande número de mulheres negras, trabalhadoras, de regiões periféricas nas grandes cidades e em zonas rurais, construindo os movimentos de mulheres e, algumas, identificando-se como feministas. Isso já ocorria há bastante tempo. O movimento com o qual me vinculo, e ajudo a construir no dia-a-dia, a AMB, tem essa composição majoritariamente, como demonstrarei mais à frente, mas também percebo esta realidade em outras articulações movimentalistas de mulheres e em setoriais de mulheres em movimentos mistos.

As interlocutoras que contribuíram com suas reflexões para esta pesquisa são mulheres trabalhadoras de classes populares e militantes feministas em dez agrupamentos da AMB, ou seja, atuam em dez estados distintos. Trago também as minhas próprias memórias como parte desta construção de saber, que foi feita de forma compartilhada. As memórias delas, assim como as minhas, foram retomadas a partir de quem são estas mulheres hoje, e quem sou eu, o que confere uma seletividade e reinterpretação do vivido, a partir de quadros de referência subjacentes e que fornecem uma base de reflexão e de consciência de si, imprescindível a processos de identificação e de memória.

Melucci questiona a relação com o passado a partir da concepção de linearidade do tempo. Referindo-se à relação com o tempo, ele diz

De modo bem simples, podemos representá-la como uma relação linear. O passado contém aquilo que passou e prepara, portanto, o presente, que, por sua vez, anuncia aquilo que ainda não é e que será: o futuro. Portanto, existe alguma coisa que não está mais presente e alguma coisa que ainda não entrou na presença, mas que irá aparecer. Na realidade, esta relação linear não é nada simples,

porque, concomitantemente, vivemos ainda outros entrelaçamentos entre as dimensões do tempo. Por exemplo, o futuro, o porvir, prepara-se dentro das condições e dos vínculos que o nosso passado constituiu. As possibilidades nunca são completamente abertas; o passado delimita as fronteiras do possível, e o futuro brota do seu seio carregando suas marcas (MELUCCI, 2004, p.23).

Interpretando o autor, entendo que o tempo não é vivido no cotidiano de forma linear, mas aparenta ser. Ao refletirmos sobre o passado no presente, apesar de todos os constrangimentos impostos pelas relações sociais de exploração e dominação, já o fazemos nas condições de possibilidade atuais e a partir de um saber situado na contemporaneidade de nossas vidas e nossas escolhas, portanto, gerando alternativas para o que pode vir a ser, construindo futuros possíveis, o que, em parte, pode já ser vivido no presente.

Quando nos vinculamos a uma subjetividade coletiva produzida em movimentos sociais, construímos, para nós mesmas, narrativas identitárias que revisitam o passado, mas são também prenhes de possibilidades transcendentais da condição atual.

O presente é o único horizonte possível para esta ligação: a presença é o lugar em que passado e futuro podem estar numa relação circular. É no presente que o passado reflete sua luz e sua sombra sobre o futuro e que este ilumina ou turva aquela porção de nós mesmos na qual queremos ou podemos nos reconhecer (MELUCCI, 2004, p. 23).

A porção de mim que reconheço é profundamente vinculada a estas histórias de mulheres populares. Relembrei minha infância e adolescência ao ouvir as lembranças contidas em várias destas narrativas. Meu pai e minha mãe saíram do Ceará² em função da seca, que impossibilitava dar continuidade a pequena lavoura do qual tiravam a subsistência. Encontraram abrigo no Maranhão depois de uma longa viagem cheia de privações, viveiram de trabalhos precários até meu pai conseguir ser contratado formalmente em uma empresa de limpeza pública, como coletor

2 Estado de clima majoritariamente semiárido no nordeste do Brasil.

de lixo, e, ao mesmo tempo, complementar a renda com o comércio informal nas ruas do bairro de periferia em que morávamos. Minha mãe garantiu a vida com trabalhos precários, eventuais, em meio à responsabilidade de criar nove filhos e receber muitas outras pessoas por longas temporadas, como era comum entre aquelas que se mudavam do interior para a capital. Ainda assim, eles conseguiram que todos os filhos e as filhas estudassem, na esperança de dias melhores. Vidas semelhantes foram narradas nas entrevistas que fiz.

A identidade política pessoal, como qualquer identidade, não é permanente, fixa, ou baseada em um elemento natural, ela é um processo social, em constante construção, porém não linear, podendo a pessoa assumir uma ou várias identidades políticas, de acordo com a sua opção no momento, normalmente marcada por um pertencimento a um determinado coletivo ou envolvida em um dado projeto político. Às vezes esta identidade política pessoal pressupõe uma “identidade herdada” (TARROW, 2009), ou seja, um pertencimento anterior a um grupo socialmente constituído, outras vezes não. A partir da aproximação com espaços de participação e organização coletiva, as mulheres interlocutoras desta pesquisa tiveram suas vidas deslocadas dos destinos previstos e puderam construir projetos de existência para si. Identificar-se como mulher, e/ou como negra, lésbica, e também feminista é parte desta construção pessoal. Mas, como salienta Dominique Fougeyrollas-Schwebel (2009), toda identidade esconde atrás de si as relações sociais que a condicionam. A identidade “mulher” - e todas as outras que são marcadas por um lugar subalternizado nas relações de dominação e exploração, como negra, lésbica, indígena, trabalhadora, popular - é uma percepção que vai amadurecendo a partir de fatos significativos que, por sua vez, ressignificam memórias. Já a construção da identidade feminista é algo que, para elas, se deu preponderantemente no espaço de participação política no movimento de mulheres, e com diversas experiências de sociabilização, entre as quais as experiências educativas, ou seja, se deu na relação com uma identidade coletiva.

Aqui se verifica como as condições de vida geram ou não possibilidade de participação política em movimentos sociais e como estes, ao construírem-se como subjetividades coletivas, com maior ou menor grau de centramento, incidem nas identi-

dades políticas individuais, a partir da identidade coletiva que fomentam. Passar a se ver como mulher não é algo que ocorre sempre para todas e/ou em determinado momento. A maioria de nós não pensa sobre isso, apenas vive isso. Obviamente como “mulher” é uma construção social que ocorre no interior das relações sociais de dominação e exploração, vive-se como “mulher” dentro de um padrão social estabelecido do que é uma mulher, de forma não reflexiva. Porém, por diferentes razões que este texto não tem capacidade de explicar, algumas mulheres resistem a este padrão, ou como dizia o feminismo nos anos 1970 “não aceitam o seu destino”.

A filósofa feminista Françoise Collin discute esta questão refletindo sobre a transcendência do sujeito. Ela afirma que por ser uma mulher, o sujeito não se define por esta única feminilidade, não se reduz a ela. “A diferença está presente no seio do sujeito mulher. Não há uma única definição do ser mulher e nem um único projeto feminista” (COLLIN, 1992, p. 9). Aceito essa assertiva, mas, ao mesmo tempo, entendo que é inescapável que, sendo mulher, este seja o seu patamar de inserção no mundo, em função dos constrangimentos impostos pelas relações sociais, embora não se restrinja a ele.

As formas de resistência cotidiana são inúmeras e não foram exploradas nesta pesquisa, porém elas emergiram nas falas, tanto das entrevistas como dos grupos focais, como algo que ocorre com as mulheres de classes populares. Possivelmente, de alguma forma, também com as de outras classes, porém isso não foi objeto de questionamento. Importa salientar que as mulheres populares, em sua existência cotidiana, já não se encontram perfeitamente enquadradas dentro dos padrões compulsórios de feminilidade da norma patriarcal, uma vez que a grande maioria tem que assumir o seu próprio sustento e dos seus familiares e enfrentar as dificuldades próprias da vida nas periferias das grandes cidades ou no campo, o que as obriga a ser sujeitos femininos fortes, no sentido dado a esta expressão por Ângela Davis (2013), e, neste sentido, em desacordo com a norma hegemônica do feminino.

Fatos significativos, em cada trajetória pessoal, marcam as experiências de participação política das mulheres de classes populares, as quais se dão em diferentes contextos geopolíticos e históricos, que também deixam suas marcas. Para as mulhe-

res mais velhas, que já estão há muito tempo na militância em movimentos sociais, as referências históricas do início do seu processo pessoal remontam à década de 1970 e 1980, período da chamada redemocratização. Para as mais jovens o início do ativismo político se deu já na chamada Era Lula, ou seja, sob a égide de um Governo Federal do campo democrático e popular.

A situação conjuntural me parece bastante relevante para compreensão dos diferentes processos de formação de identidade política pessoal, no interior da subjetividade coletiva (DOMINGUES, 1999) deste campo político. Para as mais jovens ainda, que chegam ao feminismo no decorrer ou logo depois das Jornadas de Junho de 2013, e passaram pelo enfrentamento ao golpe político contra a presidenta Dilma e seguem resistindo agora ao governo Bolsonaro, a situação é bem diferente. A maioria das jovens de classes populares que chegaram neste último período ao feminismo, são negras e periféricas ou tem esse grupo social como sua aliança primeira. Muitas entram através de projetos sociais, muitas pelo movimento hip hop e também pela relação com mais velhas nas casas de culto religioso, algumas foram beneficiárias das políticas, dos governos Lula e Dilma, de acesso às universidades, e isso demarca também suas posições no mundo.

UMA OUTRA HISTÓRIA DO FEMINISMO BRASILEIRO

A pesquisa me mostrou que quatro décadas de feminismo brasileiro foram marcadas por uma crescente participação de mulheres populares na construção deste movimento. No início, nas décadas de 1970 e 1980, no Brasil e em grande parte da América Latina, as feministas eram realmente mulheres entendidas como de classe média em função dos níveis de renda, mas já sendo majoritariamente de classe trabalhadora, só que bem remuneradas ou oriundas de famílias com essa condição social. Mas eram, na maioria, também mulheres de esquerda.

Nossos países latino americanos estavam atravessando ditaduras militares e muitas destas mulheres eram oriundas de organizações de esquerda que as enfrentavam, com críticas aos processos políticos profundamente patriarcas no interior des-

tes grupos (ABREU, 2010). Muitas delas se posicionavam na política a partir do marxismo, logo, a questão de classe tinha uma centralidade no debate. Mas havia as que davam maior centralidade ao que na época se chamava a condição feminina, visto com olhos de hoje: a questão das mulheres.

Esta forma de pensar se misturava nos grupos que se organizavam naquele período e fez com que muitos deles, inclusive boa parte da então imprensa feminista (TELES, 2013), dos núcleos acadêmicos e das entidades³, se voltasse para ações com mulheres populares, algumas adotando a perspectiva de educação popular e impulsionando as lutas locais, outras com foco em pesquisa social ou em ações educativas voltadas para o conhecimento de si, sexualidade e cuidados de saúde, outras ainda realizando atendimentos à vítimas de violência e/ou orientação em casos de interrupção de gravidez, e havia aquelas que queriam mesmo era ampliar o número de apoiadoras para seus partidos clandestinos ou aqueles partidos de esquerda recém criados nos fins da ditadura. Mas, isso obriga afirmar, que inúmeras mulheres de classes populares sempre estiveram presentes, envolvidas com o feminismo, mas muitas vezes foram invisibilizadas, e em outras subordinadas, pelo tipo de práticas políticas de organizações e núcleos feministas de mulheres com status superior, por renda ou por acesso a conhecimento universitário, ou mesmo pela ausência de debate público sobre feminismo que o relacionasse às questões de classe e raça.

Apesar disso, as mulheres populares construíram fortes movimentos de mulheres e/ou participaram ativamente em processos mobilizatórios gerais e constituíram ou não organizações no interior de movimentos mistos quanto ao sexo. São exemplos na década de 1980, o movimento contra a caresia (ou contra o custo de vida, como foi chamado em algumas regiões do país), o movimento de saúde na zona leste de São Paulo e os clubes de mães da capital paulista no período (SADER, 1988). Posteriormente, com a criação da Central Única dos Trabalhadores, rapidamente as mulheres se organizaram

³ Entidades era o termo usado à época para o que hoje é chamado Organizações Não Governamentais - ONGs ou Organizações da Sociedade Civil - OSCs.

no movimento sindical, visto no período como “novo sindicalismo” (LOBO, 1991).

Nos anos 2000, vimos o debate feminista alastrar-se entre as mulheres cutistas e nas suas pautas de reivindicações de categorias profissionais por ocasião das campanhas salariais; afirmar-se nas organizações de mulheres da Via Campesina, notadamente no MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, que hoje já se organiza, assim como a CUT, com paridade de sexo na sua direção; e consolidar-se no Movimento de Mulheres Camponesas com a construção do *feminismo camponês*.

Os movimentos de mulheres e, com eles, os movimentos feministas, levantam-se em mobilizações grandiosas como a Marcha das Margaridas, que congregou na última edição, 70 mil mulheres, em 2015, em Brasília, com destacada pauta feminista para as negociações com o governo e no interior do sindicalismo rural. Merece registro também a Marcha de Mulheres Negras que mobilizou e criou inúmeros grupos no seu processo preparatório e congregou milhares de pessoas marchando em Brasília também em 2015. Ambas mobilizações não se definem no nome como feministas, mas as suas agendas estão fortemente articuladas à esta perspectiva, especialmente a Marcha das Margaridas que tem um processo de construção já antigo e compartilhado com movimentos feministas.

Outro registro importante são as inúmeras mobilizações locais de mulheres em torno da luta por água ou em defesa da agroecologia, como a Marcha das Mulheres Rurais do Polo da Borborema no interior da Paraíba; e a composição paritária entre os sexos no Encontro Nacional de Agroecologia.

Vale lembrar ainda as Marchas das Vadias. Tendo iniciado com articulações juvenis pela internet e notadamente envolvendo majoritariamente jovens universitárias, a Marcha das Vadias, nos territórios onde se manteve, foi gradativamente ganhando um caráter popular e periférico, a exemplo das Marchas em Recife e Salvador (HERMIDA, 2018).

Estes registros alimentam a tese de que um forte movimento de mulheres de classes populares vem se gestando nas últimas décadas. Ou, no mínimo, composto com esta presença. Com base na pesquisa realizada, posso afirmar que suas pautas e formas de organização são muito alimentadas pelos debates feministas. Em grande parte destes exemplos citados as mulhe-

res que os constroem se auto identificam como feministas. Daí porque identifico que está sendo construído um feminismo popular.

Esta guinada na trajetória do feminismo brasileiro não se restringe à AMB, há vários grupos ou coletivos autônomos que se alinharam à essa perspectiva e há, também, uma construção de referências nesta direção dentro de movimentos sociais mistos quanto ao sexo, que não foram objeto da pesquisa, a exemplo do campo político da Via Campesina, que também se atribui a construção de um feminismo popular.

PARA VER O FEMINISMO POPULAR

Pensando sobre essa construção histórica me deparei com a ideia de que um dos problemas que dificulta ver o feminismo popular está nesta separação historicamente construída entre movimentos de mulheres e movimentos feministas. Diz-se que “é feminista quem se considera”, mas na prática, a separação hierarquiza esta dualidade. Há alguns anos atrás, era como se fosse feminista apenas quem estudou muito o feminismo ou quem escreve sobre ele ou mesmo pertence a uma organização ou um núcleo de estudo assim declarado. Entendo que isso é, apenas, um modo de ver. Há outras possibilidades.

Podemos entender por feministas aquelas mulheres que se organizam em movimentos sociais como *mulheres* e lutam em torno das *causas das mulheres*, e se, além disso, se identificam como feministas, tanto melhor. Para isso precisamos somente ter instrumentos de pensamento adequados a este desafio. Um destes instrumentos é a noção de *luta feminista*, capaz de identificar processos políticos baseados na atuação coletiva de mulheres organizadas, ou seja, em movimentos sociais. Tentarei situar brevemente esta noção.

Embora a teoria feminista tenha pouca elaboração sobre movimentos sociais, ela reúne condições para formular categorias que permitem analisar as dimensões feministas implicadas, sempre que mulheres se organizam politicamente em torno das suas próprias causas e se envolvem em ações coletivas, ou seja, sempre que realizam lutas sociais e políticas, ainda que não au-

todeclaradas feministas. A teoria feminista pode também fornecer categorias que permitam analisar as atitudes feministas presentes em histórias de vida das mulheres. Neste sentido o feminismo é um pensamento crítico que, além de uma utopia, demarca uma concepção de luta política e de projeto de vida. A ideia é que as histórias de vida das mulheres e as práticas políticas dos movimentos de mulheres possam ser também tomadas como objeto de análise pela teoria feminista e possam alimentar as respostas que buscam explicar a situação das mulheres e seus movimentos.

Segundo Josette Trat (2009), o que caracteriza o feminismo como movimento social é sua duração. “Quaisquer que sejam as intermitências de mobilização, as mulheres não cessaram de lutar coletivamente desde a Revolução Francesa, ademais esse movimento se enraíza nas contradições fundamentais da sociedade” (TRAT, 2009, p. 151). Nesse sentido, lutas coletivas das mulheres, baseadas nas contradições fundamentais, seriam lutas feministas. Mas quais são as contradições fundamentais? Ora, isto não está dado *a priori*, depende da definição do sujeito da luta, ou mais precisamente, neste caso, depende de quem analisa a luta e a classifica como feminista ou não.

Embora a visão de Trat proceda em linhas gerais, se abraçarmos a ideia de que o feminismo é capaz de produzir referências para análise das lutas das mulheres ao longo da história, o propalado marco inicial da Revolução Francesa se perde, uma vez que poderiam existir mobilizações feministas e expressões de resistência à dominação patriarcal bem antes da Revolução Francesa, e até mesmo anteriores ao estabelecimento da ordem burguesa.

Para Betânia Ávila (2000), um marco histórico relevante ocorre nos anos 1960.

Desde as revoluções do século XVIII que as mulheres vêm lutando por igualdade, mas apesar das conquistas importantes do século XIX e XX, como o direito à educação e ao voto, o modelo de igualdade aspirado estava referenciado na igualdade masculina. A questão do sujeito não estava colocada. É o feminismo que emerge nos anos sessenta que traz o questionamento radical da forma como as relações sociais estão estruturadas. As análises feministas, a partir daí, têm desconstruído a naturalização das relações hierárquicas entre os sexos e apontado caminhos e meios para sua superação (ÁVILA, 2000, p. 15).

Os anos 1960 são, no meu entendimento, um marco para o feminismo, enquanto teoria e enquanto um movimento social específico e para o caráter de sujeito político. Mas, podemos trabalhar, para a análise das ações coletivas de mulheres, com a noção de *luta feminista*, daí este tempo histórico será muito mais longo, e seguramente pode nos ajudar a compreender processos de mobilização e ação de mulheres ao longo de toda a história da humanidade, sejam como lutas políticas sejam como formas de resistência social. A noção de luta feminista, com o qual tenho trabalhado, ajuda a elucidar esta dimensão.

O que distingue uma determinada luta de um movimento social como luta feminista? A resposta simples é a capacidade que estes movimentos adquiriram ao falar, reivindicar e propor a partir da análise da situação das mulheres. E a resposta complexa pode estar na capacidade construída pelos movimentos de mulheres de desenvolver processos de lutas que contribuam com a desnaturalização do lugar instituído socialmente para as mulheres, lutas que desconstruam os ideais de feminilidade hegemônicos, que coloquem em cheque a divisão sexual do trabalho, que ampliem os espaços de poder para as mulheres, que “descolonializem” os corpos e os modos de vida, ofereçam resistência cotidiana à violência e busquem construir uma nova subjetividade e uma nova visão de mundo, baseadas na autonomia e liberdade das mulheres (SILVA, 2011, p. 110).

Tania M. Morin (2013), no seu estudo sobre as mulheres das camadas populares na Revolução Francesa, demonstra sobejamente como se deu a sua participação nas mobilizações frente à crise de abastecimento de alimentos, nos embates com o parlamento pelo direito à participação e nos conflitos armados nas ruas. Entretanto, ficou registrado como nascedouro do movimento feminista, a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, publicada por Olympe de Gouges, que por este feito, foi condenada à guilhotina pelos jacobinos em 1793. O registro histórico de Morin, baseado em farta documentação, mostra a dimensão do engajamento das mulheres populares nas lutas revolucionárias, e também distingue a declaração de De Gouges como proposição feminista, por se basear no questionamento do lugar social instituído para as mulheres, ao afirmar “a mulher tem o direito de subir ao cidadão, tem que ter igualmente o direito de subir à tribuna” (MORIN, 2013, p.109).

Pensando a partir da noção de luta feminista, apresentada acima, é possível concluir que as lutas das mulheres populares pelo pão na Revolução Francesa não seriam lutas feministas, uma vez que nela as mulheres se mobilizam a partir de um lugar socialmente instituído de mães em defesa de alimentos para suas famílias. Apesar de os homens serem reconhecidos como provedores, eles se encontravam ausentes ou sem remuneração, deixando o desafio da manutenção dos lares para às mulheres. Esta situação em si, por um lado, já desloca o que é entendido como o lugar social das mulheres. Situação muito semelhante a que vivem a maioria das mulheres negras e/ou de classes populares no Brasil, que são quem provêm o sustento de suas famílias. Por outro lado, a radicalidade das formas de luta adotadas pelas mulheres nas lutas pelo pão, desloca sobremaneira a noção de mulheres como seres pacíficos e submissos.

Quero concluir, com isso, que se redirecionarmos o olhar para ver o movimento feminista para além do que ele consegue instituir por escrito, poderemos encontrar, na história da humanidade, vários outros ciclos de lutas coletivas das mulheres que deslocam ou desconstruem a concepção hegemônica sobre o que são (e devem ser) as mulheres, ou seja, poderemos ver uma *longa duração* das lutas feministas. Isso é possível se tomarmos a noção de luta feminista, citada acima, para análise de lutas das mulheres, mas não seria possível se quisermos ver no passado identidades feministas nos termos nos quais se expressam hoje, pois não existia esta formulação antes.

Michelle Perrot (1988; 2007), precursora da história das mulheres, demonstra como, historicamente, as mulheres populares, em suas formas de resistência cotidiana, além de suas lutas, estão em desacordo com a visão hegemônica sobre as mulheres, ou seja, com a norma social do que é uma mulher. Não quero com isso dizer que sempre e em qualquer circunstância as mulheres populares se revoltaram contra o padrão dominante de subordinação das mulheres, o que não seria sustentável. Afirmo apenas que, ao longo da história, há exemplos de situações nas quais as mulheres se movem contra a ordem patriarcal, mesmo quando não conhecem o feminismo.

Esta concepção de *luta feminista* pode, por um lado, reduzir a invisibilização das mulheres populares ao longo da história

dos movimentos sociais. Por outro, pode contribuir para ver o movimento feminista por outro ângulo, a partir da análise das lutas concretas das mulheres, que é de onde ele realmente nasce enquanto movimento social. Raciocínio semelhante poderia ser feito para pensarmos as histórias de lutas das mulheres negras.

FEMINISMO COMO MOVIMENTO SOCIAL

Existem, no Brasil, muitos estudos sobre o feminismo. Em geral, ele é entendido como pensamento e como ação. Me interessa discutir a possibilidade de uso das teorias de movimentos sociais para discutir o *feminismo como movimento social*, capaz de articular as concepções teórico-políticas às ações coletivas em torno das causas das mulheres.

Utilizo o conceito de movimentos sociais como uma possibilidade analítica sobre movimentos de mulheres e movimentos feministas, tomados empiricamente. Estes movimentos – de mulheres e feministas – por sua vez, comportam estruturas organizativas e processos mobilizatórios, ambos articulados em torno de marcos interpretativos comuns que consubstanciam identidades coletivas (DELLA PORTA E DIANI, 2011; ALONSO, 2009). Frente à complexidade destas referências, para facilitar a comunicação, utilizarei o termo “articulações movimentalistas” para me referir às diversas expressões organizativas, entendendo que o movimento as transcende e inclui os ciclos de protestos e outras formas de ação.

A noção de classes populares é utilizada aqui como uma situação vivida por um segmento da classe trabalhadora em referência à posição ocupada no sistema produtivo e à práticas socioculturais relacionadas, e que contingencialmente pode desencadear processos políticos no interior da luta de classe, conformando-se com um movimento social⁴. Como não fiz um

⁴ Esta noção de classe foi construída utilizando o referencial marxista, a perspectiva de Bourdieu (2013) e de Thompson (1987). Para a compreensão do lugar das mulheres na estrutura de classes, usei Saffiotti (1992) e Kergoat (1986), mas não é possível desenvolver estas ideias no escopo deste artigo.

trabalho analítico de caráter classificatório que distinga classes e frações de classes, tomo a referência “mulheres de classes populares”, para discutir a alusão a este dispositivo na construção da identidade política de mulheres que compõem a articulação movimentalista pesquisada - AMB.

A AMB pode ser entendida como uma rede de movimento social a partir da sua metodologia de organização e funcionamento, isso não significa dizer que ela seja uma articulação com igual poder político para todos os coletivos que dela participam ou mesmo para os distintos grupos identitários. A participação da diversidade de mulheres organizadas, a partir de diferentes identidades políticas (negras, lésbicas, jovens, da cidade e do campo etc.) é uma intenção manifesta, mas a presença de organização de mulheres na AMB ainda é majoritariamente urbana e a referência de organizações que a constituem não é a de organizações políticas de cada segmento de mulheres que se agreguem a partir destas identidades prévias e sim os agrupamentos gerais de mulheres. Entretanto, estes agrupamentos, por sua vez, congregam uma diversidade de mulheres que constroem sua subjetividade a partir destas situações específicas, ou seja, de identidades sociais “herdadas” e reelaboradas como identidades políticas, que conferem sentido a sua atuação militante.

Segundo uma entrevistada, a AMB atua baseada na ideia de que existe uma experiência comum em ser mulher que pode, contingencialmente, unificar as mulheres que se veem a partir de distintas identidades sociais em ações políticas conjuntas e por isso busca propor pautas que possam interferir na situação de vida da maioria das mulheres e, a partir daí, conseguiu constituir uma identidade coletiva política feminista própria. Esta identidade coletiva está demarcada por uma perspectiva política feminista antissistêmica e em um método de organização e funcionamento que busca construir autonomia e horizontalidade.

AMB: PROJETO POLÍTICO ANTISSISTÊMICO

Na década de 1990 e 2000, o movimento feminista é marcado pela consolidação de várias articulações nacionais que congregam distintas identidades. A Articulação de Mulheres

Brasileiras (AMB) surge com um caráter amplo de articulação da diversidade de organizações e articulações pré-existentes em vários estados do país. Isto ocorre a partir de um amplo processo articulatório de preparação à participação do movimento brasileiro na IV Conferência Mundial sobre a Mulher: Igualdade, Desenvolvimento e Paz, organizada pela ONU e realizada em Pequim (Beijing), em 1995. As suas referências políticas iniciais são aquelas construídas para o documento do movimento feminista brasileiro, que deu base para a sua atuação na Conferência.

Posteriormente, em 2002, a AMB alinha este marco de referência a partir de outro processo articulatório, reunindo quase todos os movimentos de mulheres existentes à época, que organizou a Conferência Nacional de Mulheres Brasileiras, que definiu a Plataforma Política Feminista. No final da década de 2000, a AMB promove um novo alinhamento de referências e define-se como um movimento feminista antissistêmico, entendido como antipatriarcal, anticapitalista e antirracista. Nesta trajetória, a sua composição interna vai sofrendo alterações, nas quais se registra um grande crescimento do número de mulheres de classes populares.

A AMB tem, entre seus princípios, a definição de sua identidade feminista e o respeito à autonomia organizativa e política dos espaços que a constituem. Estes espaços são articulações em cada unidade da Federação, chamados redes, fóruns, núcleos ou articulações mesmo, que congregam mulheres não integrantes de outras organizações e também que atuam em grupos autônomos de mulheres, secretarias de mulheres de sindicatos e outros movimentos mistos quanto ao sexo, ONGs e inúmeros coletivos feministas.

Segundo a Carta de Princípios da AMB, aprovada em 2008, são seus princípios organizativos: - Unidade na diversidade, princípio concretizado no compromisso com a autonomia organizativa e política dos agrupamentos que integram a AMB, e com o debate democrático das perspectivas teórico-políticas que orientam sua prática; - Democracia interna pautada numa institucionalidade não burocrática, relações e processos decisórios horizontais e participativos marcados pela produção de consensos na ação, tomada de decisão por consenso com base em

ampla maioria (2/3) e respeito ao direito de minoria de modo a tornar sempre possível rever decisões majoritárias; - Diálogo, articulação e livre adesão como método de organização das lutas feministas na AMB e nas lutas coletivas organizadas com outras redes e articulações do feminismo e do movimento de mulheres brasileiro e internacional (AMB, 2008:2).

O processo de auto constituição da AMB, por ser aberto, sem filiação e funcionando por adesão conjuntural, estimulou o apoio dos agrupamentos locais de mulheres às pautas propostas, o que inclui, neste processo, os grupos populares de mulheres em cada estado onde estão os agrupamentos. Atualmente, estão integrados à AMB mulheres de agrupamentos organizados em 18 estados. Este número varia de acordo com o momento conjuntural e com a diversidade em âmbito local.

As relações entre mulheres de classes populares e dos segmentos médios, no interior destes agrupamentos, parecem ser bastante variadas. Há estados onde não há nenhuma ONG feminista atuando e presença feminista muito reduzida nas Universidades, o que faz com que mulheres com níveis salariais mais elevados sejam minorias ou não participem destes espaços. Há casos em que as mulheres do movimento sindical participamativamente, há outros em que há um certo distanciamento. Estas informações, que se baseiam nas entrevistas, sugerem uma diversidade de prioridades locais que, considerando as conjunturas específicas, podem facilitar ou dificultar a adesão às pautas feministas nacionais propostas pela AMB, e, ao mesmo tempo, facilitar ou dificultar a participação ativa de mulheres de classes populares.

Os documentos preparatórios e os relatórios dos Encontros Nacionais, em 2006 em Goiânia, e em 2011 em Brasília, indicam como a AMB foi elaborando um projeto político como movimento antissistêmico, conforme indicado desde 2008, na sua Carta de Princípios, na qual afirma o seu caráter antirracista e anticapitalista.

A AMB estabeleceu e mantém compromisso com a luta antirracista, com o reconhecimento e fortalecimento do feminismo negro, o respeito à diversidade étnica e a luta contra o etnocentrismo, defendendo a autodeterminação dos povos. A AMB posiciona-se como articulação feminista anticapitalista, por compreender

que dentro deste sistema, especialmente em seu estágio atual de mundialização do capital e hegemonia da sociedade de consumo, é impossível conquistas significativas na direção da igualdade e autonomia para todas as mulheres, uma vez que este sistema concentra riqueza, provoca crescente exclusão com aumento do empobrecimento e crises socioambientais. Sendo uma organização antipatriarcal, a AMB defende a liberdade afetiva e sexual de todas as pessoas, contrapondo-se à norma patriarcal da heterossexualidade e à prática da lesbofobia. A AMB defende o direito à auto-determinação reprodutiva para as mulheres e o direito ao aborto. Condena a exploração e mercantilização de nosso corpo e sexualidade (AMB, 2008: 1).

Estes elementos, relativos ao caráter político do movimento como antipatriarcal, anticapitalista e antirracista, associados às suas lutas prioritárias, constituem um marco de referência para as escolhas estratégicas, para as articulações com outros movimentos e para os repertórios de ação a serem adotados em cada contexto. As lutas sofrem variação em cada conjuntura, podendo funcionar de modo mais ou menos intenso como elementos mobilizadores da militância. Nos momentos em que uma das lutas está mais forte, outras sofrem uma imersão. Mas elas conformam a prática política deste movimento e materializam o seu projeto. As lutas da AMB são pelo direito ao aborto, pela democratização do poder, contra o racismo, por justiça socioambiental, por trabalho e previdência social, por políticas públicas, contra lesbofobia e contra a violência.

COMPOSIÇÃO DE CLASSE DA AMB

A AMB, ao longo da sua trajetória, foi, cada vez mais, se configurando como um feminismo de caráter antissistêmico e sua composição passou a ter uma forte presença de mulheres de classes populares. Isso se deve às suas opções políticas, mas também ao fato de que as mulheres que dela participam pertencem à classe trabalhadora, sendo, a maioria, do segmento popular. Entendo classes populares como um segmento que vive da sua força de trabalho, porém com menores níveis de rendimentos, moradias mais precárias e com habitus de classe próprios, entendendo habitus no sentido de Bourdieu, como matriz de percepções, apreciações e ações com a qual a pessoa se adequa

ao mundo. Isso não significa afirmar que se deve a esta maioria numérica a constituição deste marco de referência, uma vez que os debates internos não estão delimitados por um pertencimento de classe e sim por posições políticas distintas. Entretanto, tudo indica que esta mudança no perfil das militantes é um elemento que retroalimenta o caráter deste movimento. Passo a apresentar os dados que sustentam estas reflexões.

As informações foram coletadas na reunião nacional da AMB, em maio de 2014, em Recife, com a presença de mulheres de 17 estados da Federação. O formulário apresentava questões referentes à identificação, situação de vida e participação. Apresento os dados que configuraram um certo perfil socioeconômico das mulheres militantes da AMB presente nesta reunião de sua direção nacional.

Como caminho para identificação perguntei sobre a idade, estado civil, raça/cor e classe, mas vou apresentar aqui apenas os dois últimos itens. Em relação ao quesito raça/cor, formulado em questão aberta, apenas 24,6% se declarou branca. Tomando como referência a forma de classificação do IBGE, somei todas que se declaram pretas, pardas ou negras e isso resultou em um total que corresponde a 67,2% das participantes do comitê político nacional da AMB (hoje chamado Plenária Nacional).

Entendo que o racismo é estruturante nas relações sociais que organizam a sociedade brasileira, portanto, também o é nos movimentos sociais, o que significa, entre outras coisas, a dificuldade de acesso de pessoas negras às instâncias diretivas nas organizações políticas. Em função disso, posso inferir que as participantes da AMB, no âmbito dos agrupamentos locais, são, sem sombra de dúvida, majoritariamente pretas e/ou pardas na cor, ou seja, negras quanto à sua identificação racial, ainda que muitas possam não ser ativistas negras.

A classe social, também formulada em questão para respostas livres, se apresentou como um dos mais difíceis elementos na auto identificação das mulheres: 14,8% não responderam; 31,1% se declaram de classe média; 19,7% média-baixa; as que se identificaram como sendo de classe popular e classe trabalhadora obtiveram juntas um percentual de 19,60%; e 14,7% dizem pertencer a classe pobre, de periferia, e baixa-periferia-pobre. Agregando as duas últimas classificações por similaridade posso considerar que as militantes da AMB, que se identificam como

pobres-periféricas-populares-trabalhadoras somam 34,40%. Se considerar nesta camada o que é reconhecido como classe média-baixa terei um total de 54%.

Este dado acima indica que as militantes da AMB, que galgaram presença nesta instância diretiva nacional, são majoritariamente de classes trabalhadoras de caráter popular. Isso foi posteriormente confirmado a partir das respostas sobre as condições de vida e níveis de renda. Apenas 32,8%, aproximadamente, 1/3 das mulheres que responderam ao formulário, tem renda própria superior a quatro salários mínimos, e todas vivem do seu próprio trabalho, sendo, portanto, da classe trabalhadora. Em relação à moradia, os dados confirmam um significativo percentual de identificação com as condições de vida das classes populares: 48% em bairros de periferia.

As integrantes da AMB têm alto grau de escolaridade, o que, de certa forma, explica a dedicação à leitura no tempo livre que dispõem. 78,70 % tem curso superior, sendo que destas 33% o fizeram em instituições privadas e 67% em universidades públicas. O número que possui apenas o ensino fundamental é irrisório, perfazendo um total de 1,6 % e com ensino médio são 16,40%.

Os dados sobre escolaridade colocam novos elementos nesta análise. Apesar das condições de vida não serem favoráveis à atuação política, em função do tempo dedicado ao trabalho remunerado e ao trabalho doméstico, incluindo cuidados com familiares, estas mulheres participam de um movimento social feminista e se fazem presentes em um espaço nacional. O fato de terem tido acesso à formação escolar num nível mais elevado (graduação) e suas escolhas por lazer ter um alto percentual indicado de leitura e internet, nos faz inferir que são mulheres que não aceitaram a situação de vida – de mulheres, majoritariamente, negras e pobres – como um destino inexorável. Elas constroem outras possibilidades para suas vidas. A escolha política pelo feminismo é parte deste processo de construção de si.

A partir destes dados apresentados fica evidente que a composição de classe presente na AMB é nitidamente classe trabalhadora, porém majoritariamente com mulheres de classes populares, que além de viver da venda da sua força de trabalho, tem moradias e modos de vida que demarcam este pertencimento de classe. A partir das entrevistas, desenvolvi o entendimento que os processos de socialização feminista nesta arti-

culação, seja a partir dos espaços deliberativos de estratégias políticas seja a partir dos espaços educativos, tem peso substantivo para a identificação das mulheres das classes populares com o feminismo.

Inqueridas sobre a sua identidade política, a maioria afirmou ser o feminismo a sua referência, à exceção de seis respondentes que não o fazendo, utilizaram o termo “mulheres” como parte de sua elaboração. Os depoimentos abaixo trazem luz a essa assertiva:

Na troca de ideias com essa galera, foi uma coisa muito massa de perceber que não é muito distante do que eu acredito (...). Uma coisa que me chamou muita atenção foi a casa feminista, lá no Fórum Social Mundial de Belém, aquilo foi transformar o mundo pelo feminismo e como isso coça na gente, sabe, (...) E como é que a gente meio que constrói isso mesmo nas nossas particularidades, dos nossos olhares, das nossas companheiras, de como a gente visualiza, ou sente, que há uma determinada luta, ou determinada resistência mesmo, que junta nós todas, de como tá tudo tão junto... a partir daí eu não deixo de estar nos esquemas feministas, tanto é que a gente faz os nossos corredores pra ganhar a vida e fica quase sem tempo, mas eu não largo...

Porque até então era tudo muito novo, eu achava que eram mulheres que se juntavam pra encarar os homens de frente, e não deixa de ser. Mas assim, meu ponto de vista eram os maridos, que a gente se fortalecia pra dizer não, pra mandar ele pra pia, que o lugar da gente não era no tanque, que também não deixa de ser. Aí quando eu comecei a fazer escola feminista eu comecei a abrir a mente e ficar muito encantada com o quanto de força que nós temos se a gente se juntar. Porque até então eu não tinha essa visão, achava que a gente era fraca, sim, com certeza a gente é fraca, uma só. Agora junta um monte de feministas, aí fica uma mulher bem forte. Aí hoje eu tenho me fortalecido aqui com o fórum, a cada ida e vinda eu tenho me tornado uma feminista bem mais forte.

Aparentemente é uma resposta óbvia já que este movimento constrói sua identidade coletiva em termos feministas, porém não pode ser visto como óbvio uma vez que muitos setores acadêmicos, governamentais e partidários não associam, de forma tão nítida, o feminismo e a política, e tampouco o feminismo e mulheres populares. Quero dizer com isso que para estas mulheres, majoritariamente negras e populares, está dado que o movimento feminista é uma forma de fazer política, o que faz

com que demarquem claramente suas identidades políticas individuais a partir deste pressuposto, assim como sua identidade coletiva como AMB.

Vivemos um período no qual cresceu a força conservadora na sociedade brasileira. O novo governo federal foi eleito articulando a política de desinformação via internet com a força do crescente fundamentalismo religioso e das milícias que controlam os bairros populares. Ele foi possível pelo impulso das megacorporações e do capital financeiro que, aliado ao militarismo, estão destruindo todos os direitos conquistados nas lutas das mulheres, das pessoas negras e da classe trabalhadora. São situações que minam as forças acumuladas pela resistência dos movimentos de mulheres.

Este é também um tempo de insurgência de uma onda crescente de movimentação feminista nas ruas do país, na rede de computadores e nos movimentos sociais, a exemplo da primavera feminista em 2015 e do movimento #elenão nas eleições de 2018. Neste contexto, a participação das mulheres de classes populares na AMB interpela no sentido de gerar condições favoráveis a uma sociabilidade feminista própria e igualitária.

O repertório organizacional e as referências antissistêmicas da AMB, na minha compreensão, foram a chave que gerou a possibilidade de participação e pertencimento de mulheres de classes populares nesta articulação. Percebo que a presença ampla de mulheres populares na AMB demonstra um processo que impõe novos desafios à articulação política e à elaboração teórica. A própria identidade política de mulheres feministas das classes populares, que emergiu nesta pesquisa, exige novas reflexões. Não se trata de popularizar o feminismo, no sentido de ampliar a sua divulgação. Se trata de construir um modo de pensar e de agir feminista a partir de mulheres de classes populares, considerando as diferenças existentes entre as práticas feministas das mais velhas e das mais jovens nos bairros periféricos.

Considero que, a partir destes dados analisados aqui, posso sugerir que está ocorrendo uma reconfiguração na composição de classe e raça do movimento feminista brasileiro e em seu projeto político, em uma direção contra hegemônica. Apesar de ter trabalhado com informações referentes apenas à AMB, intuo que elas são representativas de outras articulações movimentistas que se afinam com o feminismo.

MULHERES FEMINISTAS DE CLASSES POPULARES

As mulheres feministas de classes populares que constroem a AMB sentem a desigualdade nas condições de participação interna em função de suas condições socioeconômicas, do não usufruto de bens culturais, das relações raciais e do reconhecimento do conhecimento adquirido por outras mulheres que não elas mesmas. Elas identificam que o método de organização, formas de tomada de decisão e de atuação da AMB geram condições internas mais democráticas, mais horizontais, mas avaliam que tudo isso não é suficiente para gerar possibilidades igualitárias no interior do movimento.

É interessante observar como se deu, na trajetória e na concepção das entrevistadas, a relação entre esta identidade coletiva, ou seja, a identificação com o tipo de feminismo da AMB, e a identidade política pessoal de cada uma delas, buscando discutir as interpelações recíprocas e como isso incide na construção do movimento feminista do qual participam, a partir das questões de classe.

Eu mesma conheci o movimento feminista a partir da relação com feministas de classe média, de esquerda, na minha cidade natal. Possivelmente elas eram mulheres de segmentos médios, trabalhadoras com bons salários ou profissionais liberais, mas para mim, à época, eram “mulheres de classe média” com as quais não me interessava uma relação próxima. Eu morava na periferia e participava de movimentos populares e partido político de esquerda. Tinha um tipo de atuação pessoal que minhas interlocutoras nesta pesquisa identificariam como sendo “feminista”, mas eu compartilhava a visão de que o feminismo era “coisa de mulher de classe média afetada”. Isso significava a percepção de que as feministas tinham uma forma própria de vestimentas, uma postura física diferenciada, um modo de falar estranho aos padrões comuns para mim, com formação universitária e tudo isso me parecia muito distante da minha realidade vivida no bairro e também das lutas realizadas nos movimentos populares. Entretanto, eu me sentia mulher e percebia a situação das mulheres ao meu redor, especialmente aquelas que tinham maior dificuldade de liderar processos políticos, e isso me aproximava do discurso feminista. Posteriormente, já tendo

entrado e saído da universidade, eu vim a conhecer a teoria feminista e, depois, a articulação movimentalista na qual construí o meu engajamento, a AMB.

As relações entre as militantes, nos espaços de participação internos da AMB, também são marcadas pela diferenciação de classe. Embora sejam todas trabalhadoras, os níveis salariais e as condições de acesso à cidade e a bens culturais, terminam por definir aspectos da participação, podendo gerar ou não situações de poder desiguais.

No movimento da gente, além da gente ter o tempo e a mente dedicada, às vezes a gente tem que pagar também. Tipo, vai ter uma passeata, vai ter que produzir cartaz, vai ter que fazer panfleto, vai ter que fazer uma camiseta, a gente sempre tem que pagar por isso, né? Não é alguém que paga, é a gente mesmo. Daí a gente sabe quem tem um pouco mais de dinheiro e quem não tem nada.

Uma das entrevistadas considera que a classe que compõe a AMB é a classe de trabalhadoras nas suas diversas formas. “Agora, você tem entre nós, feministas que trabalham, mas não são da classe popular (...). Então, assim, não é um lugar de disputa, mas é um lugar bem diverso nessa questão de classe”. Outras entrevistadas analisam que as condições de vida interferem na militância e estabelecem situação de menor poder para as que são mais pobres. Esta situação de menor poder parece não estar ligada à forma como as instâncias da AMB funcionam e sua estrutura interna, mas sim às condições de vida que reduzem as possibilidades de participação.

Não dava para ir para todas as atividades, por conta do transporte, por conta da alimentação, por conta de uma série de fatores, né? Eu acho que isso dificulta.

Tem implicação, porque eu tenho que priorizar. Às vezes é muito chato, muito constrangedor pra quem não tem dinheiro pra aquilo, não tem dinheiro pra isso, entendeu? E, às vezes, as pessoas se desligam, estão desatentas que possam existir mulheres que estão nessa condição de não ter nada, entendeu (...). Mas, às vezes, as pessoas convidam e é chato eu tá dizendo toda hora “não, que eu tou sem crédito. Não, que eu tou sem transporte” (...). Numa discussão particularizada as pessoas reconhecem, mas quando chega num discurso mais global as populares se perdem, entendeu?

Também fica nítido, nas entrevistas, que determinados tipos de atividades são feitas por mulheres chamadas de *classe média* ou intelectuais, que são exatamente aquelas cujas condições de vida e *habitus* de classe possibilitam o acesso a bens culturais e, especialmente, à elaboração escrita de materiais do e para o movimento. Isso se expressa tanto na possibilidade que algumas têm de escrever e publicar, o que se dá majoritariamente no interior das articulações movimentalistas majoritariamente pelo fato de trabalharem em ONGs ou na Universidade, mas também se expressa na participação em mesas de seminários de grande porte.

Nas entrevistas destacou-se que esta situação, no interior da AMB, tem aspectos diferenciados. A diferença se deve ao fato de que no feminismo acadêmico e no feminismo que se faz nos espaços governamentais ou patrocinado por algumas ONGs, é muito raro a presença de mulheres populares como conferencistas em seminários e como autoras de publicações, o que ocorre no interior das articulações do movimento com mais frequência, mas isso não faz com que não existam tensões.

É possível perceber esta diferenciação de segmentos da classe trabalhadora no interior da AMB. Uma das entrevistadas, que possui um emprego formal conseguido através de concurso (bancária) e um nível salarial mais alto em relação à maioria das militantes, vê a questão de classe a partir de outra posição e não reflete sobre as dificuldades oriundas desta situação para a participação política. Questionada sobre sua identidade de classe, ela responde: “eu acho esse discurso de classe média que se fala por aí é um discurso muito ilusório. Eu me sinto da classe trabalhadora. Eu sou uma trabalhadora assalariada como a maioria das pessoas desse país”. Indo além, ela afirma que a questão de classe na AMB diz respeito ao projeto político. O fato deste movimento se identificar como um feminismo anticapitalista e de que “suas bandeiras de luta se fundam a partir de mudanças estruturais”, é que garantiria o tom de classe trabalhadora na AMB. Penso que esta constatação é muito procedente do sentido que a AMB construiu para seu projeto, mas isso não pode negar os problemas vivenciados pelas mulheres de classes populares no seu interior.

Nenhuma entrevistada fez referência a conflitos políticos no interior da AMB relativos a pertencimento de classe ou segmentos de classe, todavia a grande maioria observou que há diferen-

ças significativas na atuação militante em função das condições de classe, ou seja, expressam um conflito latente. Uma entrevis-tada avalia que, no interior da AMB, há mulheres de segmentos médios que tem a preocupação de gerar condições para a partici-pação igualitária de mulheres de classes populares, entretanto, as condições sociais vão além da vontade política.

A partir das falas das interlocutoras é possível analisar que os problemas de participação não são apenas dados pelas condi-ções sociais de acesso, mas também se devem a elementos cul-turais que são distintos entre os segmentos da classe trabalha-dora que formam este movimento e que, nas relações internas, estabelecem possibilidades de poder diferenciadas. Mulheres feministas de classes populares se referiram às diferenças de classe no interior do movimento, citando elementos como pos-suir carro e/ou poder pegar um taxi ao final de reuniões à noite; frequentar bares de classe média após os encontros; estilo de roupas que usam; forma de falar nas reuniões e o fato de que as falas de quem vêm dos setores médios, às vezes identificadas como sendo do mundo acadêmico, são mais referenciadas pelas outras; o medo que enfrentam ao falar em uma mesa de semi-nário ou coordenar uma plenária, quando na plateia tem muitas pessoas brancas, de classe média e/ou acadêmicas etc. São vá-rios elementos que demonstram que as diferenças não se devem apenas a inserção no processo produtivo ou ao nível de renda, mas tudo que se soma a isso no modo de funcionamento da so-ciedade brasileira, que é marcado fortemente pela hierarquia de classe e de raça, que ocorre de forma imbricada, e que conforma *habitus* e também critérios de distinção que são acionados por todas nos espaços de participação política e que conferem luga-res diferenciados de poder.

IDENTIDADE FEMINISTA COMO CONSTRUTO COLETIVO

Dos depoimentos emerge uma concepção de que a identida-de feminista é construída em processos coletivos de participa-ção e engajamento. Talvez este não seja o caminho para todas as mulheres que aderem ao feminismo, mas é uma marca forte deste feminismo antissistêmico e popular apresentado aqui.

Danièle Kergoat reflete sobre a relação indivíduo e coletivo em processos de lutas operárias em termos de “aprendizagem coletiva”, noção que me parece indicada para entender a relação entre os grupos no interior da AMB e o processo de constituição da articulação movimentalista em si.

É neste sentido que falei de “aprendizagem coletiva”: este termo pretende dar conta ao mesmo tempo da reorientação da ação coletiva e também do tempo necessário para que esta reorientação se desenhe, se estabilize e induza novas condutas específicas. Em suma, a aprendizagem coletiva é aquilo que, a meu ver, é subjacente à transformação de um grupo em coletivo (KERGOAT, 2009, p. 6).

Melucci afirma que a identidade de um indivíduo se define em relação ao “ambiente”, ou seja, em relação ao sistema no qual ele está envolvido. Isso diz respeito tanto ao sistema mais amplo que estrutura a vida social como o sistema entendido como movimento social do qual a pessoa participa. Segundo ele, pode-se falar de identidade a propósito de um indivíduo ou de um grupo, porém, em ambos os casos, ela contém três características: “continuidade do sujeito, independentemente das variações no tempo e das adaptações ao ambiente; delimitação desse sujeito em relação aos outros; e capacidade de reconhecer-se e ser reconhecido” (MELUCCI, 2004, p. 44).

O processo de identificação feminista confere um sentido de continuidade ao sujeito, porém em uma nova perspectiva de reflexão sobre a experiência de si, capaz de reconfigurar sua delimitação em relação a outros, de reconhecer-se e conferir um sentido de pertencimento a uma subjetividade coletiva feminista (DOMINGUES, 1999), que implica em identidade pessoal e atuação coletiva das mulheres.

O coletivo de mulheres, na teoria feminista com a qual comungo, não pode ser visto como um sujeito capaz de abranger a vida social como um todo e tomar para si os sentidos e os processos de transformação. “O feminismo nunca sucumbiu diante da ilusão das grandes narrativas, mas foi e permanece urdido por relatos que pretendem irrigar a teoria e a prática” (COLLIN, 1994, p. 147). A subjetividade coletiva da categoria mulheres precisa ser vista como uma força política própria, que ganha sentido no processo político que desenvolve ao enfrentar o sis-

tema que domina e explora as mulheres e gera um sentimento permanente de opressão, ou seja, na medida em que constitui um movimento social, o movimento feminista.

Rebelar-se, ou “pegar revolta” como dizemos no interior do movimento, é, em si, um ato contra o sistema. Mas não é suficiente para mudar a situação de vida, pois para promover rupturas são necessárias ações que demonstrem a incompatibilidade com o sistema, o que só é feito coletivamente, em conflito, forçando as paredes que oprimem.

Ser militante de uma articulação movimentalista feminista e ser uma mulher feminista, sendo duas coisas distintas, são vistas de forma muito misturada pelas interlocutoras de classes populares. Para elas, a identidade feminista é uma construção coletiva, apesar dos seus contornos individuais. Muitas delas, ao falar do seu processo pessoal de identificação com o feminismo, remetem a memória de um tipo de processo pedagógico, sejam as atividades de formação realizadas no movimento ou o acompanhamento sistemático de uma feminista que com ela discutia, sugeria livros e filmes e realizava ações em conjunto.

A participação na AMB é um espaço muito referido não apenas para a identificação com o feminismo, mas para a discussão sobre um tipo específico de feminismo que vai se construindo a partir das mulheres que dele participam e que se propõe antissistêmico. Nas entrevistas, elas se referem a estes dois elementos na relação com a AMB: o seu método de organização e sua linha política, como o ideário que aglutina as militantes.

O método de organização é referido como tendo tido a capacidade de incorporar os grupos populares de mulheres e, ao mesmo tempo, de construir um projeto político de feminismo.

Então, na AMB eu me identifico, porque se respeita também a diversidade, respeita os momentos que as pessoas têm, que acumula, de que não acumula, de que não entende, de que a gente sente liberdade de “será que eu vou falar besteira? Ah, mas é na AMB que a gente tá, se eu falar besteira as pessoas vão entender” (risos), né? Se uma não entender, mas a outra vai entender e vai arranjar aí. Eu acho que a AMB também dá essa liberdade pra gente, tem uma orientação nacional, mas, a minha realidade aqui é outra, e isso todo mundo sabe, daí a gente aqui é que tem que ver se dá ou se não dá pra fazer, como fazer, essas coisas.

Eu consigo enxergar na AMB um feminismo que se aproxima muito da minha visão porque incorporou esses grupos, às vezes nem tão bem politizados do ponto de vista do feminismo, são os grupos de mulheres populares, que estão na periferia, que estão nesses lugares, no interior, e que cuida muito ainda, eu acho assim, que a AMB cuida muito ainda dessa democracia participativa. Então, incorpora várias concepções do feminismo e várias pautas, mas diz: esta é uma articulação anti-patriarcal, então, quer dizer, no seu cotidiano essa luta, às vezes muito difícil, para que essas companheiras alterem o seu nível de consciência pra entender que negócio é esse do patriarcado, como isso tá na minha vida e como eu posso ainda cuidar para que eu não aceite simplesmente as regras do patriarcado. É antirracista por que? Porque não tolera as práticas racistas e as concepções dessa sociedade, do racismo institucional, não só desse que é cultural, que está entranhado nas nossas veias, no sangue, mas tudo que a gente passa, institucionalmente também, pela ação do Estado, como cidadã, como mulher cidadã, e das empresas, a gente querendo ter acesso a direitos. Então, a AMB tem zelado por isso, e tem cuidado que nas suas frentes de luta, na formação que faz com as companheiras, na comunicação da gente, isso esteja explicitado concretamente, assim, na prática.

Chamadas a comentar sobre a existência ou não de um feminismo popular e sobre a existência de conflitos entre mulheres de distintas classes sociais, no interior do movimento feminista, as participantes da pesquisa trouxeram abordagens que reforçam o que vimos discutindo aqui. Algumas afirmam a dificuldade de mulheres de classes populares identificarem-se com o feminismo em função do estigma que existe sobre ele, outras se alegram com a colocação pública da questão de classe no movimento feminista, uma vez que isso só é possível porque existem diferentes frações de classe no seu interior, e há aquelas que se declaram feministas e assumem a construção de um feminismo popular.

Quando a gente afirma que historicamente era um espaço de mulheres acadêmicas, de elite, então onde era que tinha o problema de classe aí? Onde era que ia se discutir o problema de classe? Não podia ter. Hoje quando todas nós reconhecemos que a questão de classe é uma coisa muito forte nesse movimento, isso mostra que esse movimento se abriu para muitas. Então eu já vejo uma coisa positiva nisso.

Eu conheço as feministas de classe popular, que somos nós, mas essa teoria do feminismo popular eu acho que é algo que se aconte-

ce, tá em construção, eu só conheço na prática, na teoria ainda não vi não. Porque os conceitos que a gente vê de feminismo não têm ainda isso. E eu acho que isso aqui em Recife e aqui em Pernambuco tá muito avançado.

É possível perceber que as mulheres interlocutoras, desta pesquisa, vivenciam de forma diferente o espaço pedagógico e o espaço político propriamente dito. Embora as atividades de formação, no interior do movimento feminista, sejam de caráter político, este é um espaço que se distingue das reuniões e ações políticas cotidianas, dado a sua metodologia própria que favorece o ato de ouvir umas às outras evitando julgamentos, o intercâmbio de experiências, as vivências corporais, a reflexão em primeira pessoa e o cuidado de umas para com as outras. Nas reuniões há tentativas de vivenciar o debate político com base nos mesmos princípios educativos, porém o espaço de tomada de decisão é mais fortemente marcado pelas divergências de prioridades e orientação política dos rumos estratégicos a serem adotados e, portanto, mais suscetível aos conflitos, enfrentamentos e negociações próprios deste ambiente.

QUESTÕES TEÓRICAS QUE EMERGEM DA PESQUISA

A vivência no Fórum de Mulheres de Pernambuco, agrupamento local da AMB, e a pesquisa realizada sobre a composição de classe e o projeto político deste movimento, me permite afirmar que está em curso na experiência brasileira um feminismo popular, ou seja, um movimento feminista com projeto político antissistêmico sendo construído, em grande medida, por mulheres trabalhadoras de classes populares. E, vale registrar, há também outras iniciativas em construção entre mulheres trabalhadoras rurais, sem-terra, camponesas, pescadoras, ribeirinhas, quebradeiras de coco, indígenas, entre outras, que podem ser interpretadas neste mesmo sentido, mas que possuem suas trajetórias e projetos próprios, que não foram objeto desta pesquisa.

Para esta experiência ser analisada, foi necessário recorrer a uma conceituação de classe social que fosse mais ampla que a

marxista mais disseminada, na qual a classe se define pelo lugar ocupado na produção como possuidor dos meios de produção ou apenas da força de trabalho. O feminismo já alargou este conceito ao formular a relação mulheres e classes a partir da divisão sexual e racial do trabalho. Foi necessário para esta pesquisa, além disso, incluir elementos de níveis de renda, condições de vida, a acesso à conhecimento, refletindo a partir de critérios de distinção e *habitus* de classe (BOURDIEU, 2013).

Ao pensar em mulheres de classes populares como constituidoras de um movimento social também se faz necessário trazer a reflexão sobre o ato de fazer-se classe nos processos de luta de classe, como trata o historiador inglês E. P. Thompson (1987). Esta pesquisa trouxe a categoria “mulheres de classes populares” como uma fração da classe que vive do trabalho, em condições de maior precariedade e pauperização, e que se organiza e se movimenta no interior da luta social. Isso significa interpretar as lutas feministas também como parte da luta de classes.

Outro elemento teórico central nesta análise é a categoria “mulheres”. No debate atual, várias feministas colocam em cheque a validade desta categoria. Entretanto, como prova a própria existência de movimentos de mulheres, ela continua sendo útil para explicar o real e para ação política. A teoria de subjetividade coletiva, do sociólogo brasileiro José Mauricio Domingues, contribui no entendimento desta categoria como expressão de uma força subjetiva com baixo grau de centramento e capacidade de ação, que pode, contingencialmente, articular-se em outra subjetividade coletiva menor, os movimentos de mulheres e movimentos feministas, e ampliar a sua agência no mundo. As contribuições de Breno Bringel, nesta mesma direção, foram fundamentais para pensar os movimentos sociais na contemporaneidade também como subjetividades coletivas.

A teoria dos movimentos sociais contribuiu para refletir sobre os movimentos feministas e permitiu ver, neles, as mulheres de classes populares. Articulando a teoria de confronto político com a teoria dos novos movimentos sociais, através do pensamento de Melucci, Della Porta e Tarrow, entendo movimento social como “conexões entre ideias, indivíduos, acontecimentos e organizações que geram densas redes formais e informais capazes de enfrentar conflitos, com oponentes claramente defi-

nidos, e desencadearem processos sistemáticos de lutas sociais com as quais aumentam a sua força” (DELLA PORTA e DIANI, 2011).

Um movimento social é uma articulação entre pessoas e grupos, com certa permanência, em torno de uma identidade coletiva, que sabe quais são suas causas e seus oponentes, possui marcos de referência comuns e capacidade de ação em defesa de seus interesses imediatos relativos a direitos e/ou em defesa de um projeto político maior, que indique a não aceitação ou ruptura do sistema em que vivemos. Movimento social é uma categoria de análise capaz de interpretar ciclos de protestos (lutas) de grande visibilidade frente ao Estado ou à sociedade, e também as organizações e redes que os constroem e ainda tudo aquilo que estas redes fazem no período de menor visibilidade, entre os ciclos de luta, quando ficam em latência ou imersão e desenvolvem processos de acumulação de forças.

Em geral, as teorias de movimentos sociais discutem apenas as ações, ou seja, os ciclos de protesto. Mas, esta base teórica utilizada permitiu articular movimentação e organização no conceito de movimentos sociais. Redes de movimentos sociais, como a AMB, compartilham uma identidade coletiva com base em marcos de referência para interpretação da realidade e para formulação de estratégias comuns, mas também vão se construindo no processo histórico com uma emocionalidade mobilizadora, que amplia a sua capacidade de ação coletiva e de efetivação de seu projeto político.

Pensar o movimento feminista, a partir da teoria de movimentos sociais, pode ajudar a compreender a dinâmica de suas lutas, os ciclos de protesto, os repertórios de ação e performances que acionam nas suas ações diretas, mas também as suas estruturas organizativas e práticas articulatórias. No campo do feminismo antissistêmico, vem se construindo com força, ao longo dos anos, uma perspectiva organizativa que inclui o debate sobre autonomia, horizontalidade, cuidado e auto-crítica (BRANCO, 2018) e também pré-figuração. O movimento feminista quer ser hoje um pouco do mundo que pretendemos construir. Isso exige democratizá-lo cada vez mais. Refletir sobre a presença das mulheres de classes populares no interior do movimento feminista é uma exigência de sua democratização.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Maira Luisa Gonçalves de. **Feminismo no Exílio: o Círculo de Mulheres Brasileiras em Paris e o Grupo Latino-Americano de Mulheres em Paris.** UFG, Tese (Doutorado), 2010.

ALONSO, Ângela. As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate. In: **Rev. Lua Nova**. São Paulo, 76: 49-86, 2009.

ARTICULAÇÃO DE MULHERES BRASILEIRAS (AMB). **Po-lítica geral de atuação da AMB para o período 2008-2010.** Recife, março 2008.

ÁVILA, Betânia. Feminismo, cidadania e transformação social. In: ÁVILA, Maria Betânia (org). **Textos e imagens do feminismo: mulheres construindo a igualdade.** Recife: SOS CORPO, 2000.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção - Crítica social do julgamento.** Porto Alegre: Zouk. 2013.

BRANCO, Sophia. **A militância de esquerda e o feminismo: repensando nossas práticas políticas em tempos de crise.** Dissertação (Mestrado em Sociologia – Universidade Federal de Pernambuco). Recife: 2018.

BRINGEL, B. A busca de uma nova agenda de pesquisa sobre os movimentos sociais e o confronto político: diálogos com Sidney Tarrow. Dossiê In.: **Política e Sociedade**, v. 10, n 18, abril 2011.

BRINGEL, B.; DOMINGUES, J. M. Teoria crítica e movimentos sociais: intercessões, impasses e alternativas. In.: GOHN, M. G.; BRINGEL, B. **Movimento sociais na era global.** Petrópolis: Vozes, 2012.

CAMURÇA, Silvia. ‘Nós mulheres’ e nossa experiência co-mum. In: **Cadernos de Crítica Feminista**, ano I, n 0, dez 2007. Recife: SOS Corpo, 2007.

COLLIN, Françoise. Textualidade da libertação: liberdade de texto. In: **Cadernos de Crítica Feminista**, ano IV, n. 3, Recife: SOS Corpo, 2010.

COLLIN, Françoise. 1988. **A mesma e as diferenças**. Tradução: Christine Rufino Dabat. Recife, SOS Corpo.

DAVIS, Angela. Mulher, Raça e Classe. Tradução livre. Plataforma Gueto, Portugal, 2013.

DELLA PORTA, Donatella; DIANI, Mario. **Los Movimientos Sociales**. Madrid: Editorial Complutense e CIS – Centro de Investigaciones Sociológicas, 2011.

DOMINGUES, José Mauricio. **Criatividade social, subjetividade coletiva e a modernidade contemporânea**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

FOUGEYROLLAS-SCHHWEBEL, Dominique. Movimentos feministas. In: HIRATA, Helena et al. (Orgs). **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: editora UNESP. 2009.

HERMIDA, Viviane. **Usos do corpo na expressão política dos feminismos: uma perspectiva histórica**. Tese (Doutorado). Salvador: NEIM/UFBA, 2018.

KERGOAT, Daniele. Em defesa de uma sociologia das relações sociais. Da análise crítica das categorias dominantes à elaboração de uma nova conceituação. In: KARTCHEVSKY-BULPORT, Andréa et al. **O sexo do trabalho**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.

LOBO, Elizabeth Souza. O gênero da representação: movimento de mulheres e representação política no Brasil (1980-1990). In: **Revista brasileira de ciências sociais**. Nº 17, ano 6, 1991.

MELUCCI, Alberto. **A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas**. Petrópolis: Vozes, 2001.

MELUCCI, Alberto. **O jogo do eu – a mudança de si em uma sociedade global**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2004.

MORIN, Tania Machado. **Virtuosas e perigosas: as mulheres na revolução francesa.** 1. ed. - São Paulo: Alameda, 2013.

SADER, Eder. **Quando Novos Personagens entraram em cena: Experiências, Falas, Lutas dos Trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-80.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SAFFIOTI, Heleieth I.B. Rearticulando gênero e classe social. In: COSTA, Albertina Oliveira; BRUSCHINI, Cristina. **Uma questão de gênero.** São Paulo, Fundação Carlos Chagas e Editora Rosa dos Tempos, 1992.

SILVA, Carmen. **Feminismo Popular e lutas antissistêmicas.** Recife, SOS Corpo, 2016.

TARROW, Sidney. **O poder em movimento: movimentos sociais e confronto político.** Tradução de Ana Maria Sallum. Petrópolis RJ: Vozes. 2009.

TELES, Amelinha; LEITE, Rosalina Santa Cruz. **Da guerrilha à imprensa feminista: a construção do feminismo pós-luta armada no Brasil (1975-1980).** São Paulo: Intermeios. 2013.

THOMPSON, E. P. A formação da classe operária inglesa. In: **A árvore da liberdade.** Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

TRAT, Josette. Movimentos Sociais. In: HIRATA, Helena et tialli (Orgs). **Dicionário crítico do feminismo.** São Paulo, editora UNESP, 2009.

CARMEN S. M. SILVA

¡VA AVANZAR EL FEMINISMO POPULAR!

El feminismo es, reconocidamente, uno de los movimientos sociales que más se expresa públicamente hoy en día en el mundo entero. Enormes manifestaciones en las calles como las ocurridas en Polonia con la huelga en octubre de 2016 contra la interdicción al aborto en caso de estupro, en Estados Unidos con las protestas con motivo de la asunción al poder de Trump en 2017, y en Argentina en 2018, por la legalización del aborto en el momento de la votación en el parlamento, revelan ese crecimiento en grado de adhesión. En Brasil, durante las elecciones presidenciales en 2018, las mujeres construyeron el movimiento #eleñao (#élno) que fue el giro en la campaña electoral y creó las condiciones para la caracterización del gobierno Bolsonaro como fascista.

También la lectura de mundo del movimiento feminista presenta cambios significativos. Innúmeras articulaciones movimentistas, colectivos, estudiosas y activistas individuales de las redes sociales y de las calles hablan de feminismo a partir de la exigencia de un pensamiento capaz de leer el mundo imbricando las dimensiones de sexo y género, pero también de clase, raza, y etnia. La pregunta que emerge de todo este movimiento es: ¿Hasta dónde el feminismo está llegando? ¿Las mujeres de clases populares en Brasil están envueltas en la construcción de los movimientos feministas? ¿Se puede hablar de la existencia de un feminismo popular? ¿Hasta qué punto las bases teóricas de los estudios sobre movimientos sociales pueden ser útiles para comprender ese movimiento?

En las calles de la ciudad donde vivo, Recife, en el norte del Brasil, es común ver en las manifestaciones públicas

de protesta, organizadas en conjunto por varios movimientos sociales en resistencia al golpe contra la presidenta Dilma Rousseff, desde 2015, el más recientemente, contra el desmonte del Estado promovido por el gobierno Bolsonaro, escuchar un grito colectivo “*va avanzar/va avanzar /va avanzar/el feminismo popular*”. Después todas las mujeres se agachan y después de algunos minutos con pasos acelerados, un grande grupo de mujeres, de varias edades, diversificadas en cuanto a la raza, con camisetas de muchos colores y formas diversas, siempre con imágenes y frases feministas, avanza en medio de la manifestación. Con sus tambores y cantos, abren espacio en medio a la multitud y se reposicionan más adelante. Es la militancia feminista popular, y mayoritariamente negra, del Foro de Mujeres de Pernambuco, movimiento local que existe hace 30 años e integra la Articulación de Mujeres Brasileñas – AMB. Pensando sobre mi convivencia en este movimiento en los últimos 15 años, yo camine para una investigación¹ sobre el movimiento feminista en Brasil en las últimas cuatro décadas intentando localizar la presencia de mujeres de clases populares y su relación con otros sectores del movimiento.

Es sabido que, en medio de este crecimiento vertiginoso, hay un fuerte debate en las redes sociales y en las universidades afirmando que el movimiento feminista fue o es un movimiento de mujeres blancas, burguesas, intelectuales y aburridas con su lugar en el mundo. Se inspiran para esta afirmación, históricamente, en el clásico del feminismo norteamericano escrito por Betty Friedman, en 1963, *La Mística Femenina*. Y él realmente tenía ese tono. Desconocía la existencia y la situación de un sinúmero de mujeres, pobres y negras, para las cuales ese aburrimiento no decía nada, ya que tenían que trabajar todo el tiempo y el tiempo todo para sobrevivir y tenían que ser muy fuertes en las calles para defenderse. Y ese tono debe haber influido mucha gente alrededor del mundo. ¿Pero será que fue dominante en todos los lugares?

¹ Investigación realizada en 2014 y 2015 y, en parte, publicada en el libro *Feminismo Popular e Lutas Antissistêmicas*. Recife: SOS Corpo, 2016.

Este artículo no trata de una proposición. El feminismo popular aquí no es un *deber ser* para el movimiento. No quiero discutirlo como una nueva corriente política o teórica. Me atuve para intentar comprender la trayectoria de una articulación movimentista, la AMB, compuesta hoy mayoritariamente por mujeres de clases populares, en su mayoría negras y de periferias urbanas y pequeños municipios. Y también analizar su referencial teórico-político para comprender hasta qué punto puede ser identificado como un proyecto popular. Y así fue: una tentativa para descortinar como este feminismo popular viene siendo construido en la práctica política en Brasil.

MUJERES POPULARES E IDENTIDAD FEMINISTA

Mi experiencia, todavía en los años 2000, ya me mostraba un gran número de mujeres negras, trabajadoras, de regiones periféricas en las grandes ciudades y en zonas rurales, construyendo los movimientos de mujeres y, algunas, identificándose como feministas. Eso ya ocurría hace bastante tiempo. El movimiento con el cual me vinculo, y ayudo a construir en el día a día, la AMB, tiene esa composición mayoritariamente, como mostraré más adelante, pero también percibo esta realidad en otras articulaciones movimentistas de mujeres y en sectoriales de mujeres en movimientos mixtos.

Las interlocutoras que contribuyeron con sus reflexiones para esta investigación son mujeres trabajadoras de clases populares y militantes feministas en diez agrupamientos de la AMB, o sea, actúan en diez estados distintos. Traigo también mis propias memorias como parte de esta construcción de saber, que fue hecha de forma compartida. Las memorias de ellas, así como las mías, fueron retomadas a partir de quien son estas mujeres hoy, y quien soy yo, lo que concede una selectividad y reinterpretación de lo vivido, a partir de cuadros de referencia subyacentes y que ofrecen una base de reflexión y de conciencia de sí, imprescindible a procesos de identificación y de memoria.

Melucci cuestiona la relación con el pasado a partir de la concepción de linealidad del tiempo. Refiriéndose a la relación con el tiempo, él dice:

De modo bien simple, podemos representarla como una relación lineal. El pasado contiene aquello que pasó y prepara, por lo tanto, el presente que, por su vez, anuncia aquello que todavía no es lo que será: el futuro. Por lo tanto, existe alguna cosa que no está más presente y alguna cosa que todavía no entró en la presencia, pero que irá a acontecer. En la realidad, esta relación lineal no es nada simple, porque, concomitantemente, vivimos todavía otros entrelazamientos entre las dimensiones del tiempo. Por ejemplo, el futuro, el porvenir, se prepara dentro de las condiciones y de los vínculos que nuestro pasado constituye. Las posibilidades nunca son completamente abiertas; el pasado delimita las fronteras de lo posible, y el futuro brota de su seno cargando sus marcas (MELUCCI, 2004, p. 23).

Interpretando el autor, entiendo que el tiempo no es vivido en el cotidiano de forma lineal, pero aparenta ser. Al nosotras reflexionar sobre el pasado en el presente, a pesar de todas las restricciones impuestas por las relaciones sociales de explotación y dominación, ya lo hacemos en las condiciones de posibilidad actuales y a partir de un saber situado en la contemporaneidad de nuestras vidas y nuestras opciones, por lo tanto, generando alternativas para lo que puede venir a ser, construyendo futuros posibles, lo que, en parte, puede ya ser vivido en el presente.

Cuando nos vinculamos a una subjetividad colectiva producida en movimientos sociales, construimos, para nosotras mismas, narrativas identitarias que revisitán el pasado, pero son también preñadas de posibilidades trascendentes de la condición actual.

El presente es el único horizonte posible para esta conexión: la presencia es el lugar en que pasado y futuro pueden estar en una relación circular. Y es en el presente que el pasado refleja su luz y su sombra sobre el futuro y que este ilumina o enturbia aquella porción de nosotros mismos en la cual queremos o podemos reconocernos (MELUCCI, 2004, p. 23).

La porción de mí que reconozco es profundamente vinculada a estas historias de mujeres populares. Recordé mi infancia y adolescencia al oír los recuerdos contenidos en varias de estas narrativas. Mi padre y mi madre salieron de Ceará² en

2 Estado de clima principalmente semiárido en el nordeste de Brasil.

función de la seca, que imposibilitaba dar continuidad al pequeño plantío del cual sacaban el sustento. Encontraron abrigo en el estado de Maranhão después de un largo viaje lleno de privaciones, vivieron de trabajos precarios hasta mi padre conseguir ser contratado formalmente en una empresa de limpieza pública, como recolector de basura, y al mismo tiempo, completar los ingresos con el comercio informal en las calles del barrio de periferia en que vivíamos. Mi madre garantizó la vida con trabajos precarios, eventuales en medio a la responsabilidad de criar nueve hijos y recibir muchas otras personas por largas temporadas, como era común entre aquellas que se mudaban del interior para la capital. Todavía así, ellos consiguieron que todos sus hijos e hijas estudiaran, con la esperanza de días mejores. Vidas semejantes fueron narradas en las entrevistas que hice.

La identidad política personal, como cualquier identidad no es permanente, fija o basada en un elemento natural, ella es un proceso social, en constante construcción, pero no lineal, pudiendo la persona asumir una o varias identidades políticas, de acuerdo con su opción en el momento, normalmente marcada por una pertenencia a un determinado colectivo o envuelta en un dado proyecto político. A veces esta identidad política personal presupone una “identidad heredada” (TARROW, 2009), o sea, una pertenencia anterior a un grupo socialmente constituido, otras veces no. A partir de la aproximación con espacios de participación y organización colectiva, las mujeres interlocutoras, de esta investigación, tuvieron sus vidas desviadas de sus destinos previstos y pudieron construir proyectos de existencia para sí. Identificarse como mujer, y/o como negra, lesbiana, y también feminista es parte de esta construcción personal. Pero, como alerta Dominique Fougeyrollas-Schwebel (2005), toda identidad esconde atrás de sí las relaciones sociales que la condicionan. La identidad “mujer” - y todas las otras que son marcadas por un lugar subalterno en las relaciones de dominación y explotación, como negra, lesbiana, indígena, trabajadora, popular - es una percepción que va madurando a partir de hechos significativos que, por su vez, resignifican recuerdos. Ya la construcción de la identidad feminista es algo que, para ellas, se dan preponderantemente en el espacio de participación política en el movimiento de mujeres, y con diversas experiencias de socia-

lización, entre las cuales las experiencias educativas, o sea, se dio en la relación con una identidad colectiva.

Aquí se verifica como las condiciones de vida generan o no posibilidad de participación política en movimientos sociales y como estos, al construirse como subjetividades colectivas, con mayor o menor grado de centralidad, inciden en las identidades políticas individuales a partir de la identidad colectiva que fomentan. Pasar a verse como mujer no es algo que ocurre siempre para todas y/o en determinado momento. La mayoría de nosotras no piensa sobre eso, apenas vive eso. Obviamente como “mujer” es una construcción social que ocurre en el interior de las relaciones sociales de dominación y explotación, se vive como “mujer” dentro de un padrón social establecido del que es una mujer, de forma no reflexiva. Pero, por diferentes razones que este texto no tiene capacidad de explicar, algunas mujeres resisten a este patrón, o como decía el feminismo en los años 1970 “no aceptan su destino”.

La filósofa feminista Françoise Collin discute esta cuestión reflexionando sobre la trascendencia del sujeto. Ella afirma que por ser una mujer el sujeto no se define por ésta única feminidad, no se reduce a ella. “La diferencia está presente en el seno del sujeto mujer. No hay una única definición del ser mujer ni un único proyecto feminista” (COLLIN, 1992, p. 9). Acepto esa asertiva, pero, al mismo tiempo, entiendo que es ineludible que, siendo mujer, esta sea su base de inserción en el mundo, en función de las restricciones impuestas por las relaciones sociales, aunque no se restrinja a ella.

Las formas de resistencia cotidiana son innúmeras y no fueron explotadas en esta investigación, pero ellas emergieron en las expresiones, tanto de las entrevistas como de los grupos focales, como algo que ocurre con las mujeres de clases populares. Posiblemente, de alguna manera, también con las de otras clases, pero eso no fue objeto de cuestionamiento. Importa destacar que las mujeres populares, en su existencia cotidiana, ya no se encuentran perfectamente encuadradas dentro de los patrones compulsorios de feminidad de la norma patriarcal, una vez que la gran mayoría tiene que asumir su propio sustento y de sus familiares y enfrentar las dificultades propias de la vida en las periferias de las grandes

ciudades o en el campo, lo que las obliga a ser sujetos femeninos fuertes, en el sentido dado a esta expresión por Angela Davis (2013), y, en este sentido, en desacuerdo con la norma hegemónica del femenino.

Hechos significativos, en cada trayectoria personal, marcan las experiencias de participación política de las mujeres de clases populares, las cuales se dan en diferentes contextos geopolíticos e históricos, que también dejan sus marcas. Para las mujeres más viejas, que ya están hace mucho tiempo en la militancia en movimientos sociales, las referencias históricas del inicio de su proceso personal remontan a la década de 1970 y 1980, período de la llamada redemocratización. Para las más jóvenes, el inicio del activismo político se dio ya en la llamada Era Lula, o sea, bajo la égida de un Gobierno Federal del campo democrático y popular.

La situación coyuntural me parece bastante relevante para comprensión de los diferentes procesos de formación de identidad política personal, en el interior de la subjetividad colectiva (DOMINGUES, 1999) de este campo político. Para las más jóvenes todavía, que llegan al feminismo en el transcurso o luego después de las Jornadas de Junio de 2013, y pasaron por el enfrentamiento al golpe político contra la presidenta Dilma y siguen resistiendo ahora al gobierno Bolsonaro, la situación es bien diferente. La mayoría de las jóvenes de clases populares que llegaron en este último período al feminismo, son negras y periféricas o tienen ese grupo social como su primera alianza. Muchas entran a través de proyectos sociales, muchas por el movimiento hip hop y también por la relación con mujeres más viejas en las casas de culto religioso, algunas fueron beneficiarias de las políticas, de los gobiernos Lula y Dilma, de acceso a las universidades, y eso demarca también sus posiciones en el mundo.

UNA OTRA HISTORIA DEL FEMINISMO BRASILEÑO

La investigación me mostró que cuatro décadas de feminismo brasileño fueron marcadas por una creciente participación de mujeres populares en la construcción de este movimiento.

En el comienzo, en las décadas de 1970 y 1980, en Brasil y en gran parte de Latinoamérica, las feministas eran realmente mujeres entendidas como de clase media en función de los niveles de ingreso, pero ya siendo mayoritariamente de clase trabajadora, sólo que bien remuneradas u oriundas de familias con esa condición social. Pero eran, en la mayoría, también mujeres de izquierda.

Nuestros países latinoamericanos estaban atravesando dictaduras militares y muchas de estas mujeres venían de organizaciones de izquierda que enfrentaban, con críticas a los procesos políticos profundamente patriarcales en el interior de estos grupos (ABREU, 2010). Muchas de ellas se posicionaban en la política a partir del marxismo, luego, la cuestión de clase tenía una centralidad en el debate. Pero había las que daban mayor centralidad a lo que en la época se llamaba la condición femenina, visto con ojos de hoy: la cuestión de las mujeres.

Esta forma de pensar se mezclaba en los grupos que se organizaban en aquel período e hizo con que muchos de ellos, inclusive buena parte de la entonces prensa feminista (TELES, 2013), de los núcleos académicos y de las entidades³, se volvieron para acciones con mujeres populares, algunas adoptando la perspectiva de educación popular e impulsando las luchas locales, otras con foco en investigación social o en acciones educativas vueltas para el conocimiento de si, sexualidad y cuidados de salud, otras aún realizando atendimientos a las víctimas de violencia y/o orientación en casos de interrupción del embarazo, y había aquellas que querían mismo era ampliar el número de apoyadoras para sus partidos clandestinos o aquellos partidos de izquierda recién creados en los fines de la Dictadura. Pero, eso obliga a afirmar, que innúmeras mujeres de clases populares siempre estuvieron presentes, envueltas con el feminismo, pero muchas veces fueron invisibilizadas, y en otras subordinadas, por el tipo de prácticas políticas de organizaciones y núcleos feministas de mujeres con estatus superior, por ingreso o por acceso a conocimiento universitario, o mismo por la ausencia de

³ Entidades era el término usado en la época para lo que hoy se chama Organizaciones No Gobernamentales - ONGs u Organización de la Sociedad Civil - OSCs.

debate público sobre feminismo que relacionara las cuestiones de clase y raza.

A pesar de eso, las mujeres populares construyeron fuertes movimientos de mujeres y/o participaron activamente en procesos de movilización generales y constituyeron o no organizaciones en el interior de movimientos mixtos en cuanto sexo. Son ejemplos en la década de 1980, el movimiento contra la carestía (o contra el costo de vida, como fue llamado en algunas regiones del país), el movimiento de salud en la zona Este de São Paulo y los clubes de madres de la capital paulista en el período (SADER, 1988). Posteriormente, con la creación de la Central Única de los Trabajadores - CUT, rápidamente las mujeres se organizaron en el movimiento sindical, visto en el período como “nuevo sindicalismo” (LOBO, 1991).

En los años 2000, vimos el debate feminista expandirse entre las mujeres cutistas y en sus pautas de reivindicaciones de categorías profesionales por ocasión de las campañas salariales; afirmarse en las organizaciones de mujeres de la Vía Campesina, notadamente en el MST – Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra, que hoy ya se organiza, así como la CUT, con paridad de sexo en su dirección; y consolidarse en el Movimiento de Mujeres Campesinas, como construcción del *feminismo campesino*.

Los movimientos de Mujeres y, con ellos, los movimientos feministas, se levantan en grandiosas movilizaciones como la Marcha de las Margaritas, que congregó en la última edición, 70 mil mujeres, en 2015, en Brasilia, con destacada pauta feminista para las negociaciones con el gobierno y en el interior del sindicalismo rural. Merece registro también la Marcha de Mujeres Negras, que movilizó y creó innúmeros grupos en su proceso preparatorio y congregó millares de personas marchando en Brasilia también en 2015. Ambas movilizaciones no se definen en el nombre como feministas, pero sus agendas están fuertemente articuladas a esta perspectiva, especialmente la Marcha de las Margaritas que tiene un proceso de construcción ya antiguo y compartido con los movimientos feministas.

Otro registro importante son las innúmeras movilizaciones locales de mujeres en torno de la lucha por agua o en defensa de la agroecología, como Marcha de las Mujeres Rurales del Polo de la Borborema en el interior del estado de Paraíba; y la com-

posición paritaria entre los sexos en el Encuentro Nacional de Agroecología.

Vale recordar aún la Marcha de las Putas. Habiendo iniciado con articulaciones juveniles por la internet y notoriamente envolviendo mayoritariamente jóvenes universitarias, la Marcha de las Putas, en los territorios donde se mantiene, fue gradualmente ganando un carácter popular y periférico a ejemplo de las Marchas en Recife y Salvador (HERMIDA, 2018).

Estos registros alimentan la tesis de que un fuerte movimiento de mujeres de clases populares viene gestándose en las últimas décadas. O, por lo menos, compuesto con esta presencia. Con base en la investigación realizada puedo afirmar que sus pautas y formas de organización son muy alimentadas por los debates feministas. En gran parte de estos ejemplos citados las mujeres que los construyen se auto identifican como feminista. De ahí porque identifico que está siendo construido un feminismo popular.

Este giro en la trayectoria del feminismo brasileño no se restringe a la AMB, hay varios grupos o colectivos autónomos que se alían a esa perspectiva y hay, también, una construcción de referencias en esta dirección dentro de movimientos sociales mixtos en cuanto al sexo, que no fueron objeto de esta investigación, a ejemplo del campo político de la Vía Campesina, que también se atribuye la construcción de un feminismo popular.

PARA VER EL FEMINISMO POPULAR

Pensando sobre esa construcción histórica me deparé con la idea de que uno de los problemas que dificulta ver el feminismo popular está en esta separación histórica construida entre movimientos de mujeres y movimientos feministas. Se dice que “es feminista quien se considera”, pero en la práctica, la separación jerarquiza esta dualidad. Hace algunos años atrás, era como si pudiera ser feminista apenas quien estudió mucho el feminismo o quien escribe sobre él o mismo pertenece a una organización o un núcleo de estudio así declarado. Entiendo que eso es, apenas, un modo de ver. Hay otras posibilidades.

Podemos entender por feministas aquellas mujeres que se organizan en movimientos sociales como *mujeres* y luchan en torno de las *causas de las mujeres*, y sí, más allá de eso, se identifican como feministas, mucho mejor. Para eso precisamos solamente tener instrumentos de pensamiento adecuado a este desafío. Uno de estos instrumentos es la noción de *lucha feminista*, capaz de identificar procesos políticos basados en la actuación colectiva de mujeres organizadas, o sea, en movimientos sociales. Intentaré explicar brevemente esta noción.

Aunque la teoría feminista tenga poca elaboración sobre movimientos sociales, ella reúne condiciones para formular categorías que permiten analizar las dimensiones feministas envueltas, siempre que mujeres se organizan políticamente en torno de sus propias causas y se envuelven en acciones colectivas, o sea, siempre que realizan luchas sociales y políticas, aún que no auto declaradas feministas. La teoría feminista puede también ofrecer categorías que permiten analizar las actitudes feministas presentes en historias de vida de las mujeres. En este sentido, el feminismo es un pensamiento crítico que, más allá de una utopía, demarca una concepción de lucha política y de proyecto de vida. La idea es de que las historias de vida de las mujeres y las prácticas políticas de los movimientos de mujeres puedan ser también tomadas como objeto de análisis por la teoría feminista y puedan alimentar las respuestas que buscan explicar la situación de las mujeres y sus movimientos.

Según Josette Trat (2009), lo que caracteriza el feminismo como movimiento social es su duración. “Cualesquiera que sean las intermitencias de movilización, las mujeres no pararon de luchar colectivamente desde la Revolución francesa, además ese movimiento se enraíza en las contradicciones fundamentales de la sociedad” (TRAT, 2009, p.151). En este sentido, luchas colectivas de las mujeres, basadas en las contradicciones fundamentales, serían luchas feministas. ¿Pero cuáles son las contradicciones fundamentales? Ciento, esto no está dado *a priori*, depende de la definición del sujeto de la lucha, o más precisamente, en este caso, depende de quién analiza la lucha y la clasifica como feminista o no.

Aunque la visión de Trat proceda en líneas generales, si abrazamos la idea de que el feminismo es capaz de producir referencias para análisis de las luchas de las mujeres a lo largo de la

historia, el propagado marco inicial de la Revolución francesa se pierde, una vez que podrían existir movilizaciones feministas y expresiones de resistencia a la dominación patriarcal bien antes de la Revolución Francesa, y hasta mismo anteriores al establecimiento de la orden burguesa.

Para Betânia Ávila (2000), un marco histórico relevante ocurre en los años 1960.

Desde las revoluciones del siglo XVIII que las mujeres vienen luchando por igualdad, pero a pesar de las conquistas importantes del siglo XIX y XX, como el derecho a la educación y al voto, el modelo de igualdad aspirado estaba refrendado en la igualdad masculina. La cuestión del sujeto no estaba colocada. Es el feminismo, que emerge en los años sesenta que trae el cuestionamiento radical de la forma como las relaciones sociales están estructuradas. Los análisis feministas, a partir de ahí, tienen desconstruído la naturalización de las relaciones jerárquicas entre los sexos y apuntando caminos y medios para su superación (ÁVILA, 2000, p. 15).

Los años 1960 son, en mi entendimiento, un marco para el feminismo, en cuanto teoría y en cuanto un movimiento social específico, y para el carácter de sujeto político. Pero, podemos trabajar, para el análisis de las acciones colectivas de mujeres, con la noción de *lucha feminista*, de ahí este tiempo histórico será mucho más largo, y seguramente puede ayudarnos a comprender procesos de movilización y acción de mujeres a lo largo de toda la historia de la humanidad, sean como luchas políticas sean como formas de resistencia social. La noción de luchas feminista, con la cual tengo trabajado, ayuda a entender esta dimensión.

¿Qué distingue una determinada lucha de un movimiento social como lucha feminista? La respuesta simple es la capacidad que estos movimientos adquirieron al hablar, reivindicar y proponer a partir del análisis de las mujeres. Y la respuesta compleja puede estar en la capacidad construida por los movimientos de mujeres de desarrollar procesos de luchas que contribuyan con la desnaturalización del lugar instituido socialmente para las mujeres, luchas que desconstruyan los ideales de feminidad hegemónicos, que coloquen en jaque la división sexual del trabajo, que amplíen los espacios de poder para las mujeres, que "descolonialicen" los cuerpos y los modos de vida, ofrezcan resistencia cotidiana a la violencia y

busquen construir una nueva subjetividad y una nueva visión de mundo, basada en la autonomía y libertad de las mujeres (SILVA, 2011, p. 110).

Tania M. Morin (2013), en su estudio sobre las mujeres de las camadas populares en la Revolución Francesa, demuestra abundantemente como se dio su participación en las movilizaciones frente a la crisis de abastecimiento de alimentos, en los embates con el parlamento por el derecho a la participación y en los conflictos armados en las calles. Entre tanto, quedó registrado como nacimiento del movimiento feminista, la Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana, publicada por Olympe de Gouges, que, por este hecho, fue condenada a la guillotina por los jacobinos en 1793. El registro histórico de Morin se basa en una abundante documentación, muestra la dimensión de la inserción de las mujeres populares en las luchas revolucionarias, y también distingue la declaración de De Gouges como proposición feminista, por basarse en el cuestionamiento del lugar social instituido para las mujeres, al afirmar “la mujer tiene el derecho de subir al andamio, tiene que ter igualmente el derecho de subir a la tribuna” (MORIN, 2013, p. 109).

Pensando a partir de la noción de la lucha feminista presentada arriba, es posible concluir que las luchas de las mujeres populares por el pan en la Revolución Francesa serían luchas feministas, una vez que en ella las mujeres se movilizan a partir de un lugar socialmente instituido de madres en defensa de alimentos para sus familias. A pesar de los hombres ser reconocidos como proveedores, ellos se encontraban ausentes o sin remuneración, dejando el desafío de la manutención de los hogares para las mujeres. Esta situación, en sí, por un lado, ya desplaza lo que es entendido como lugar social de las mujeres. Situación muy semejante a la que viven la mayoría de las mujeres negras y/o de clases populares en Brasil, que son quienes proveen el sustento de sus familias. Por otro lado, la radicalidad de las formas de lucha adoptadas por las mujeres en las luchas por el derecho al pan, desplaza sobremanera la noción de mujeres seres pacíficos y sumisos.

Quiero concluir, con eso, que, si redireccionamos la mirada para ver el movimiento feminista más allá de lo que él consigue instituir por escrito, podremos encontrar, en la historia de la

humanidad, varios otros ciclos de luchas colectivas de las mujeres que desplazan o desconstruyen la concepción hegemónica sobre lo que son (y deben ser) las mujeres, o sea, podremos ver una *larga duración* de las luchas feministas. Eso es posible si tomamos la noción de la lucha feminista, citada anteriormente, para análisis de las luchas de las mujeres, pero no sería posible si quisieramos ver en el pasado identidades feministas en los términos en los cuales se expresan hoy, pues no existía esta formulación antes,

Michelle Perrot (1988; 2007), precursora de la historia de las mujeres, demuestra cómo, históricamente, las mujeres populares, en sus formas de resistencia cotidiana, más allá de sus luchas, están en desacuerdo con la visión hegemónica sobre las mujeres, o sea, con la norma social del que es ser una mujer. No quiero con eso decir que siempre y en cualquier circunstancia las mujeres populares se rebelarán contra el patrón dominante de subordinación de las mujeres, lo que no sería sostenible. Afirmo apenas que, a lo largo de la historia, hay ejemplos de situaciones en las cuales las mujeres se mueven contra el orden patriarcal, mismo cuando no conocen el feminismo.

Esta concepción, de *lucha feminista* puede, por otro lado, reducir la invisibilidad de las mujeres populares a lo largo de la historia de los movimientos sociales. Por otros, puede contribuir para ver el movimiento feminista por otro ángulo, a partir del análisis de las luchas concretas de las mujeres, que es de donde él realmente nasce en cuanto movimiento social. Razonamiento semejante podría ser hecho para nosotras pensar las historias de luchas de las mujeres negras.

FEMINISMO COMO MOVIMIENTO SOCIAL

Existen, en Brasil, muchos estudios sobre el feminismo. En general, él es entendido como pensamiento y como acción. Me interesa discutir la posibilidad de uso de las teorías de movimientos sociales para discutir el *feminismo como movimiento social*, capaz de articular las concepciones teórico-políticas a las acciones colectivas en torno de las causas de las mujeres.

Utilizo el concepto de movimientos sociales como una posibilidad analítica sobre movimientos de mujeres y movimientos feministas, tomados empíricamente. Estos movimientos – de mujeres y feministas – por su parte, contienen estructuras organizativas y procesos de movilización, ambos articulados en torno de marcos interpretativos comunes que consubstancian identidades colectivas (DELLA PORTA Y DIANI, 2011; ALONSO, 2009). Frente a la complejidad de estas referencias, para facilitar la comunicación, utilizaré el término, “articulaciones movimentistas” para referirme a las diversas expresiones organizativas, entendiendo que el movimiento las trasciende e incluye los ciclos de protestas y otras formas de acción.

La noción de clases populares es utilizada aquí como una situación vivida por un segmento de la clase trabajadora en referencia a la posición ocupada en el sistema productivo y a las prácticas socioculturales relacionadas, y que eventualmente puede desencadenar procesos políticos en el interior de la lucha de clase, conformándose como un movimiento social⁴. Como no hice un trabajo analítico de carácter clasificatorio que distinga clases y fracciones de clases, tomo la referencia “mujeres de clases populares”, para discutir la alusión a este dispositivo en la construcción de la identidad política de mujeres que componen la articulación movimentista investigada – AMB.

La AMB puede ser entendida como una red de movimiento social a partir de su metodología de organización y funcionamiento, eso no significa que ella sea una articulación con igual poder político para todos los colectivos que de ella participan o mismo para los distintos grupos identitarios. La participación de la diversidad de mujeres organizadas, a partir de diferentes identidades políticas (negras, lesbianas, jóvenes, de la ciudad y del campo, etc.) es una intención manifiesta, pero la presencia de organización de mujeres en la AMB todavía es mayoritariamente urbana y la referencia de organizaciones que la constituyen no es la de organizaciones políticas de cada segmento de

4 Esta noción de clase fue construida utilizando el referencial marxista, la perspectiva de Bourdieu y de Thompson (1987). Para la comprensión del lugar de las mujeres en su estructura de clases use Saffiotti (1992) y Kergoat (1986), pero no es posible desenvolver estas ideas para el alcance de este artículo.

mujeres que se agreguen a partir de estas identidades previas y sin los agrupamientos generales de mujeres. Entre tanto, estos agrupamientos, a su vez, congregan una diversidad de mujeres que construyen su subjetividad a partir de estas situaciones específicas, o sea, de identidades sociales “heredadas” y reelaboradas como identidades políticas que dan sentido a su actuación militante.

Según una entrevistada, la AMB actúa con base en la idea de que existe una experiencia común en ser mujer que puede, de manera contingencial, unificar las mujeres que se ven a partir de distintas identidades sociales en acciones políticas conjuntas y por eso busca proponer pautas que puedan interferir en la situación de vida de la mayoría de las mujeres y, a partir de ahí, conseguido constituir una identidad colectiva política feminista propia. Esta identidad colectiva está demarcada por una perspectiva política feminista anti-sistémica y en un método de organización y funcionamiento que busca construir autonomía y horizontalidad.

AMB: PROYECTO POLÍTICO ANTI-SISTÉMICO

En la década de 1990 y 2000, el movimiento feminista es marcado por la consolidación de varias articulaciones nacionales que congregan distintas identidades. La Articulación de Mujeres Brasileñas (AMB) surge con un carácter amplio de articulación de la diversidad de organizaciones y articulaciones pre-existentes en varios estados del país. Esto ocurre a partir de un amplio proceso de articulación de preparación a la participación del movimiento brasileño en la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer: Igualdad, Desarrollo y Paz, organizada por la ONU y realizada en Pequín (Beijing), en 1995. Sus referencias políticas iniciales son aquellas construidas para el documento del movimiento feminista brasileño, que dio base a su actuación en la Conferencia.

Posteriormente, en 2002, la AMB aliña este marco de referencia a partir de otro proceso de articulación, reuniendo casi todos los movimientos de Mujeres existentes en la época, que organizó la Conferencia Nacional de Mujeres Brasileñas que de-

finió la Plataforma Política Feminista. A fines de la década de 2000, la AMB promueve un nuevo alineamiento de referencias y se define como un movimiento feminista anti-sistémico, entendido como anti-patriarcal, anti-capitalista y antirracista. En esta trayectoria, su composición interna va sufriendo alteraciones, en las cuales se registra un gran crecimiento del número de mujeres de clases populares.

La AMB tiene, entre sus principios, la definición de su identidad feminista y el respeto a la autonomía organizativa y política de los espacios que la constituyen. Estos espacios son articulaciones en cada unidad de la Federación, llamados redes, foros, núcleos o articulaciones mismo, que congregan mujeres no integrantes de otras organizaciones y también que actúan en grupos autónomos de mujeres, secretarías de mujeres de sindicatos y otros movimientos mixtos en cuanto al sexo, ONG's e innúmeros colectivos feministas.

Según la Carta de Principios de la AMB, aprobada en 2008, son sus principios organizativos:

- Unidad en la diversidad, principio concretizado en el compromiso con la autonomía organizativa y política de los agrupamientos que integran la AMB, y con el debate democrático de las perspectivas teórico-políticas que orientan su práctica;
- Democracia interna pautada en una institucionalidad no burocrática, relaciones y procesos decisarios horizontales y participativos marcados por la producción de consensos en la acción, toma de decisión por consenso con base en la amplia mayoría (2/3) y respeto al derecho de la minoría de modo a tornar siempre posible rever decisiones mayoritarias;
- Diálogo, articulación y libre adhesión como método de organización de la luchas feministas en la AMB y en las luchas colectivas organizadas con otras redes y articulaciones del feminismo y del movimiento de mujeres brasileño e internacional (AMB, 2008:2).

El proceso de auto constitución de la AMB, por ser abierto, sin filiaciones y funcionando por adhesión coyuntural, estimuló el apoyo de los agrupamientos locales de mujeres a las pautas propuestas, el que incluye en este proceso los grupos populares de mujeres en cada estado donde están los agrupamientos. Actualmente, están integrados a la AMB mujeres de agrupamientos organizados en 18 estados. Este número varía de acuerdo con el momento coyuntural y con la diversidad en ámbito local.

Las relaciones entre mujeres de clases populares y de los segmentos medios, en el interior de estos agrupamientos, parecen ser bastante variadas. Hay estados donde no hay ninguna ONG feminista actuando y presencia feminista muy reducida en las universidades, lo que hace que mujeres con niveles salariales más elevados sean minorías o no participen de estos espacios. Hay casos en que las mujeres del movimiento sindical participan activamente, hay otros en que hay un cierto distanciamiento. Estas informaciones, que tienen base en las entrevistas, sugieren una diversidad de prioridades locales que, considerando las coyunturas específicas, pueden facilitar o dificultar la adhesión a las pautas feministas nacionales propuestas por la AMB y, al mismo tiempo, facilitar o dificultar la participación activa de mujeres de clases populares.

Los documentos preparatorios y los registros de los Encuentros Nacionales, en 2006 en Goiânia, y en 2011 en Brasilia, indican como la AMB fue elaborando un proyecto político como movimiento anti-sistémico, conforme indicado desde 2008, en su Carta de Principios, en la cual afirma su carácter antirracista y anti-capitalista.

La AMB estableció y mantiene compromiso con la lucha antirracista, con el reconocimiento y fortalecimiento del feminismo negro, el respeto a la diversidad étnica y la lucha contra el etnocentrismo, defendiendo la autodeterminación de los pueblos. La AMB se posiciona con la articulación feminista anticapitalista, por comprender que, dentro de este sistema, especialmente en su estado actual de mundialización del capital y hegemonía de la sociedad de consumo, es imposible conquistas significativas en la dirección de la igualdad y autonomía para todas las mujeres, una vez que este sistema concentra riqueza, provoca creciente exclusión con el aumento del empobrecimiento y crisis socio-ambientales. Siendo una organización anti-patriarcal, la AMB defiende la libertad afectiva y sexual de todas las personas contraponiéndose a la norma patriarcal de la heterosexualidad y la práctica de la lesbofobia. La AMB defiende el derecho a la auto determinación reproductiva para las mujeres y el derecho al aborto. Condena la explotación y mercantilización de nuestro cuerpo y sexualidad (AMB, 2008:1).

Estos elementos, relativos al carácter político del movimiento como anti-patriarcal, anti-capitalista y antirracista, asociados a sus luchas prioritarias, constituyen un marco de

referencia para las opciones estratégicas, para las articulaciones con otros movimientos y para los repertorios de acción a ser adoptados en cada contexto. Las luchas sufren variación en cada coyuntura, pudiendo funcionar de modo más o menos intenso como elementos movilizadores de la militancia. En los momentos en que una de las luchas está más fuerte, otras sufren una inmersión. Pero ellas conforman la práctica política de este movimiento y materializan su proyecto. Las luchas de la AMB son por el derecho al aborto, por la democratización del poder, contra el racismo, por justicia socio-ambiental, por trabajo y previsión social, por políticas públicas, contra la lesbofobia y contra la violencia.

COMPOSICIÓN DE CLASE DE LA AMB

La AMB, a lo largo de su trayectoria, fue, cada vez más, configurándose como un feminismo de carácter anti-sistémico y su composición pasó a tener fuerte presencia de mujeres de clases populares. Eso se debe a sus opciones políticas, pero también al hecho de que las mujeres que de ella participan pertenecen a la clase trabajadora, siendo, la mayoría, del segmento popular. Entiendo clases populares como un segmento que vive de su fuerza de trabajo, pero, con menores niveles de rendimientos, habitación más precaria y con *habitus de clase* propios, entendiendo *habitus* en el sentido que coloca Bourdieu, como matriz de percepciones, apreciaciones y acciones con la cual la persona se adecua al mundo. Eso no significa afirmar que se debe a esta mayoría numérica la constitución de este marco de referencia, una vez que los debates internos no están delimitados por una pertenencia de clase y si por posiciones políticas distintas. Entre tanto, todo indica que este cambio en el perfil de las militantes es un elemento que retroalimenta el carácter de este movimiento. Paso a presentar los datos que sostienen estas reflexiones.

Las informaciones fueron recogidas en la reunión nacional de la AMB en mayo de 2014, en Recife, con la presencia de mujeres de 17 estados de la Federación. El formulario presentaba preguntas referentes a la identificación, situación de vida y participación. Presento los datos que configuran un cierto perfil so-

cioeconómico de las mujeres militantes de la AMB presente en esta reunión de su dirección nacional

Como camino para la identificación pregunté sobre la edad, estado civil, raza/color y clase, pero voy a presentar aquí apenas los dos últimos ítems. En relación al asunto raza/color, formulado en una pregunta abierta, apenas 24,6% se declaró blanca. Tomando como referencia la forma de clasificación del IBGE, sumé todas que se declaran pardas o negras y esto resultó en un total que corresponde a 67,2% de las participantes del comité político de la AMB (hoy llamado Plenería Nacional).

Entiendo que el racismo es estructurante en las relaciones sociales que organizan la sociedad brasileña, por lo tanto, también lo es en los movimientos sociales, lo que significa, entre otras cosas, la dificultad de acceso de personas negras a las instancias directivas en las organizaciones políticas. En función de eso, puedo inferir que las participantes de la AMB, en el ámbito de los agrupamientos locales, son, sin sombra de duda, mayoritariamente negras y/o pardas según el color, o sea, negras en cuanto a su identificación racial, aunque muchas no puedan ser activistas negras.

La clase social, también formulada en pregunta para respuestas libres, se presentó como uno de los elementos más difíciles en la auto identificación de las mujeres; 14,8% no respondieron; 31,1% se declaran de clase media; 19,7% media baja; las que se identificaron como siendo de clase popular y clase trabajadora obtuvieron juntas un porcentaje de 19,60%; y 14,7% dicen pertenecer a la clase pobre, de la periferia, y de baja-periferia-pobre. Agregando a las dos últimas clasificaciones por similitud, puedo considerar que las militantes de la AMB, que se identifican como pobre-periféricas-populares-trabajadoras suman 34,40%. Si considerar en esta camada lo que es reconocido como clase media-baja tendré un total de 54%.

Este dato arriba indica que las militantes de la AMB, que ganaron presencia en esta instancia directiva nacional, son mayoritariamente de clases trabajadoras de carácter popular. Eso fue posteriormente confirmado a partir de las respuestas sobre las condiciones de vida y niveles de ingreso. A penas 32,8% aproximadamente, 1/3 de las mujeres que respondieron

al formulario, tiene ingresos propios superior a cuatro salarios mínimos, y todas viven de su propio trabajo, siendo, por lo tanto, de clase trabajadora. En relación a la habitación, los datos confirman un significativo porcentaje de identificación con las condiciones de vida de las clases populares; 48% en barrios de la periferia.

Las integrantes de la AMB tienen alto grado de escolaridad, lo que, de cierta forma, explica la dedicación a la lectura en el tiempo libre de que disponen. 78,70% tiene curso superior, siendo que de estas 33% lo hicieron en instituciones privadas y 67% en universidades públicas. El número que posee apenas la educación escolar es irrisorio, alcanzando un total de 1,6% y con educación secundaria son 16,40%.

Los datos sobre escolaridad colocan nuevos elementos en este análisis. A pesar de las condiciones de vida no ser favorables a la actuación política, en función del tiempo dedicado al trabajo remunerado y al trabajo doméstico, incluyendo cuidados con familiares, estas mujeres participan de un movimiento social feminista y se hacen presentes en un espacio nacional. El hecho de haber tenido acceso a la formación educativa en un nivel más elevado (nivel superior) y sus opciones en el tiempo ocioso tener un alto porcentaje indicado de lectura e internet, nos hace inferir que son mujeres que no aceptaron la situación de vida – de mujeres, mayoritariamente, negras y pobres – como un destino inexorable. Ellas construyen otras posibilidades para sus vidas. La opción política por el feminismo es parte de este proceso de construcción de sí.

A partir de estos datos presentados queda evidente que la composición de clase presente en la AMB es nítidamente clase trabajadora, aunque mayoritariamente de mujeres de clases populares, que más allá de vivir de la venta de su fuerza de trabajo, tiene casa propia y modos de vida que demarcan esta pertenencia de clase. A partir de las entrevistas, desenvolví el entendimiento que los procesos de socialización feminista en esta articulación, sea a partir de los espacios deliberativos de estrategias políticas sea a partir de los espacios educativos, tiene peso substantivo para la identificación de las mujeres de las clases populares con el feminismo.

Interrogadas sobre su identidad política, la mayoría afirmó ser el feminismo su referencia, a excepción de seis pregunta-

das que, no haciéndolo, utilizaron el término “mujeres” como parte de su elaboración. Los testimonios abajo traen a luz esa asertiva:

El intercambio de ideas con esa gente, fue una cosa muy buena de percibir que no es mucho distante de lo que yo creo(..). Una cosa que me llamó mucho la atención fue la casa feminista, allá en el Foro Social Mundial de Belém, aquello fue transformar el mundo por el feminismo y como eso pica en nosotras, sabe, (...). Y como es que nosotras medio que construimos eso mismo en nuestras particularidades, de nuestras miradas, de nuestras compañeras, de cómo nosotras visualiza, o siente, que hay una determinada lucha, o determinada resistencia mismo, que junta a nosotras todas, de cómo ta todo tan junto...a partir de ahí yo no dejo de estar en los esquemas feministas, tanto es que nosotras hacemos nuestras changas para ganar la vida y queda casi sin tiempo, pero yo no dejo...

Porque hasta entonces era todo muy nuevo, yo creía que eran mujeres que se juntaban para encarar los hombres de frente, y no deja de ser. Pero así, mi punto de vista eran los maridos, que nosotras se fortalecía para decir no, para mandar él al fogón, que el lugar de nosotras no era en pileta de lavar ropa, que también no deja de ser. Ahí cuando yo empecé a hacer escuela feminista yo empecé a abrir la mente y me quedé encantada con cuanto de fuerza que nosotras tenemos se nosotras nos juntamos. Porque hasta entonces yo no tenía esa visión, creía que nosotras éramos débiles, sí, ciertamente nosotras somos débiles, una sola. Ahora junta un montón de feministas, ahí queda una mujer bien fuerte. Ahí hoy yo tengo me fortalecido aquí con el foro, a cada ida y vuelta yo me he tornado una feminista bien más fuerte.

Aparentemente es una respuesta obvia ya que este movimiento construye su identidad colectiva en términos feministas, aunque no puede ser visto como obvio una vez que muchos sectores académicos, gubernamentales y partidarios no asocian, de forma nítida, el feminismo y la política, y tampoco el feminismo y mujeres populares. Quiero decir con eso que, para estas mujeres, mayoritariamente negras y populares, está dado que el movimiento feminista es una forma de hacer política, lo que hace con que demarquen claramente sus identidades políticas individuales a partir de este presupuesto, así como su identidad colectiva como AMB.

Vivimos un período en el cual creció la fuerza conservadora en la sociedad brasileña. El nuevo gobierno federal fue electo articulando la política de desinformación vía internet con la fuerza del creciente fundamentalismo religioso, y de las milicias que controlan los barrios populares. Él fue posible por el impulso de las mega corporaciones y del capital financiero que, aliado al militarismo, están destruyendo todos los derechos conquistados en las luchas de las mujeres, de las personas negras y de la clase trabajadora. Son situaciones que minan las fuerzas acumuladas por la resistencia de los movimientos de mujeres.

Este es también un tiempo de insurgencia de una onda creciente de movimiento feminista en las calles del país, en la red de computadores y en los movimientos sociales, a ejemplo de la primavera feminista en 2015 y del movimiento #élno en las elecciones de 2018. En este contexto, la participación de las mujeres de clases populares en la AMB la interpela en el sentido de generar condiciones favorables a una sociabilidad feminista propia e igualitaria.

El repertorio organizacional y las referencias anti-sistémicas de la AMB, en mi compresión, fueron la llave que generó la posibilidad de participación y pertenencia de mujeres de clases populares en esta articulación. Percibo que la presencia amplia de mujeres populares en la AMB demuestra un proceso que impone nuevos desafíos a la articulación política y a la elaboración teórica. La propia identidad política de mujeres feministas de las clases populares, que emergió en esta investigación, exige nuevas reflexiones. No se trata de popularizar el feminismo, en el sentido de ampliar su divulgación. Se trata de construir un modo de pensar y de actuar feminista a partir de mujeres de clases populares, considerando las diferencias existentes entre las prácticas feministas de las más viejas y de las más jóvenes en los barrios periféricos.

Considero que, a partir de estos datos analizados aquí, puedo decir que está ocurriendo una reconfiguración en la composición de clase y raza del movimiento feminista brasileño y en su proyecto político, en una dirección contra hegemónica. A pesar de haber trabajado con informaciones referentes apenas a la AMB, intuyo que ellas son representativas de otras articulaciones movimentistas que se afirman con el feminismo.

MUJERES FEMINISTAS DE CLASES POPULARES

Las mujeres feministas de clases populares que construyen la AMB sienten la desigualdad en las condiciones de participación interna en función de sus condiciones socioeconómicas, del no usufructo de bienes culturales, de las relaciones raciales y del reconocimiento del conocimiento adquirido por otras mujeres que no ellas mismas. Ellas identifican que el método de organización, formas de toma de decisión y de actuación de la AMB generan condiciones internas más democráticas, más horizontales, pero evalúan que todo eso no es suficiente para generar posibilidades igualitarias en el interior del movimiento.

Es interesante observar, como se dio, en la trayectoria y en la concepción de las entrevistadas, la relación entre esta identidad colectiva, o sea, la identificación con el tipo de feminismo de la AMB y la identidad política personal de cada una de ellas, buscando discutir las interacciones recíprocas y como eso incide en la construcción del movimiento feminista del cual participan, a partir de las cuestiones de clase.

Yo misma conocí el movimiento feminista a partir de la relación con feministas de clase media, de izquierda, en mi ciudad natal. Posiblemente ellas eran mujeres de segmentos medios, trabajadoras con buenos salarios o profesionales liberales, pero para mí, en la época, eran ‘mujeres de clase media’ con las cuales no me interesaba una relación próxima. Yo vivía en la periferia y participaba de movimientos populares y partido político de izquierda. Tenía un tipo de actuación personal que mis interlocutoras en esta investigación identificarían como siendo “feminista”, pero compartí la opinión de que el feminismo era “cosa de la mujer afectada”. Eso significa la percepción de que las feministas tenían una forma propia de vestimentas, una postura física diferenciada, un modo de hablar extraño a los patrones comunes para mí, con formación universitaria y todo eso me parecía muy distante de mi realidad vivida en el barrio y también de las luchas realizadas en los movimientos populares. Entre tanto, yo me sentía mujer y percibía la situación de las mujeres a mi alrededor, especialmente aquellas que tenían mayor dificultad de liderar procesos políticos, y eso me aproximaba

del discurso feminista. Posteriormente, ya habiendo entrado y salido de la universidad, yo vine a conocer la teoría feminista y, después, la articulación movimentista en la cual construí mi compromiso, la AMB.

Las relaciones entre las militantes, en los espacios de participación internos de la AMB, también son marcadas por la diferencia de clase. Aunque sean todas trabajadoras, los niveles salariales y las condiciones de acceso a la ciudad y a los bienes culturales, terminan por definir aspectos de la participación, pudiendo generar o no situaciones de poder desiguales.

En el movimiento nuestro, más allá de nosotras tener el tiempo y la mente dedicada, a veces nosotras tenemos que pagar también. Tipo, habrá una marcha, hacer panfletos, afiches, tenemos que hacer camisetas, nosotras siempre tenemos que pagar por eso, ¿no es? No es alguien que paga, somos nosotras mismas. De ahí sabemos quién tiene un poco más de dinero y quien no tiene nada.

Una de las entrevistadas considera que la clase que compone la AMB es la clase de trabajadoras en sus diversas formas. “Ahora, vos tenés entre nosotras, feministas que trabajan, pero no son de la clase popular (...). Entonces, así, no es un lugar de disputa, pero es un lugar bien diverso en ese asunto de clase”. Otras entrevistadas analizan que las condiciones de vida interfieren en la militancia y establecen situación de menor poder para las que son más pobres. Esta situación de menor poder, parece no estar ligada a la forma como las instancias de la AMB funcionan y su estructura interna, pero si las condiciones de vida que reducen las posibilidades de participación.

No daba para ir a todas las actividades por causa del transporte, por causa de la alimentación, por causa de una serie de factores, ¿cierto? Yo creo que eso dificulta.

Tiene, incidencia, porque yo tengo que priorizar. A veces es muy difícil, muy incómodo para quien no tiene dinero para aquello, no tiene dinero para eso, ¿entiendes? Y, a veces, las personas se desligan, están desatentas de que puedan existir mujeres que están en esa condición de no tener nada, entiendes (...). Pero, a veces las personas convidan y es incómodo yo estar diciendo a toda hora “no, que yo estoy sin crédito. No, que estoy sin trans-

porte” (...). En una discusión particular las personas reconocen, pero cuando llega un discurso más global las populares se pierden, ¿entiendes?

También queda claro, en las entrevistas, que determinados tipos de actividades son hechas por mujeres llamadas de *clase media* o intelectuales, que son exactamente aquellas cuyas condiciones de vida y *habitus* de clase posibilitan el acceso a bienes culturales y, especialmente, a la elaboración escrita de textos del y para el movimiento. Eso se expresa tanto en la posibilidad que algunas tienen de escribir y publicar, o que se da mayoritariamente en el interior de las articulaciones movimentistas mayoritariamente por el hecho de trabajar en ONGs o en la Universidad, pero también se expresa en la participación en mesas de seminarios de grande porte.

En las entrevistas se destacó que esta situación, en el interior de la AMB, tiene aspectos diferenciados. La diferencia se debe al hecho de que en el feminismo académico y en el feminismo que se hace en los espacios gubernamentales o patrocinado por algunas ONGs, es muy rara la presencia de mujeres populares como conferencistas en seminarios y como autoras de publicaciones, lo que ocurre en el interior de las articulaciones, del movimiento con más frecuencia, pero eso no hace con que no existan tensiones.

Es posible percibir esta diferenciación de segmentos de la clase trabajadora en el interior de la AMB. Una de las entrevistadas, que posee un empleo formal conseguido a través de concurso (bancaria) y un nivel salarial más alto en relación a la mayoría de las militantes, ve el asunto de clase a partir de otra posición y no reflexiona sobre las dificultades oriundas de esta situación para la participación política. Cuestionada sobre su identidad de clase, ella responde, “yo creo que ese discurso de clase media que se habla por ahí es un discurso muy ilusorio. Yo me siento de la clase trabajadora. Yo soy trabajadora asalariada como la mayoría de las personas de este país”. Yendo más allá, ella afirma que la cuestión de clase de la AMB dice respecto al proyecto político. El hecho de este movimiento se identificar con un feminismo anti-capitalista y de que “sus banderas de lucha se fundan a partir de cambios estructurales”, es que garantiría el tono de clase trabajadora en la AMB. Pienso que

esta constatación es muy procedente del sentido que la AMB construyó para su proyecto, pero eso no puede negar los problemas vivenciados por las mujeres de clases populares en su interior.

Ninguna entrevistada hizo referencia a los conflictos políticos en el interior de la AMB relativos a pertenencia de clase o segmentos de clase, aunque la grande mayoría observó que hay diferencias significativas en la actuación militante en función de las condiciones de clase, o sea, expresan un conflicto latente. Una entrevistada evalúa que, en el interior de la AMB, hay mujeres de segmentos medios que tiene la preocupación de generar condiciones para la participación igualitaria de mujeres de clases populares, entre tanto, las condiciones sociales van más allá de la voluntad política.

A partir de los discursos de las interlocutoras es posible analizar que los problemas de participación no son apenas dados por las condiciones sociales de acceso, aunque también se deben a elementos culturales que son distintos entre los segmentos de clase trabajadora que forman este movimiento y que, en las relaciones internas, establecen posibilidades de poder diferenciadas. Mujeres feministas de clases populares se refirieron a las diferencias de clase en el interior del movimiento, citando elementos como poseer vehículo y/o poder tomar un taxi al final de reuniones de noche; frecuentar bares de clase media después de los encuentros/reuniones, estilo de ropa que usan; forma de hablar en las reuniones y el hecho de que las exposiciones de quien viene de los sectores medios, a veces identificadas como siendo del mundo académico, son más referenciadas por las otras; el miedo que enfrentan al hablar en una mesa de seminario o coordinar una plenaria, cuando en la platea hay muchas personas blancas, de clase media y/o académicas etc. Son varios elementos que demuestran que las diferencias no se deben apenas a la inclusión en el proceso productivo o a nivel de ingresos, sino todo lo que se suma a eso en el modo de funcionamiento de la sociedad brasileña, que es marcado fuertemente por la jerarquía de clase y raza, que ocurre de forma imbricada, y que conforman *habitus* y también criterios de distinción que son accionados por todas en espacios de participación política y que otorgan lugares diferenciados de poder.

IDENTIDAD FEMINISTA COMO CONSTRUCCIÓN SOCIAL

De las exposiciones emerge una concepción de que la identidad feminista es construida en procesos colectivos de participación e pertenencia. Tal vez este no sea el camino para todas las mujeres que adhieren al feminismo, pero es una marca fuerte de este feminismo anti-sistémico y popular presentado aquí.

Danièle Kergoat reflexiona sobre la relación individuo y colectivo en procesos de luchas operarias en términos de “aprendizaje colectivo”, noción que me parece indicada para entender la relación entre grupos en el interior de la AMB y el proceso de constitución de la articulación movimentista en sí.

Es en este sentido que hablé de “aprendizaje colectivo”: este término pretende dar cuenta al mismo tiempo de la reorientación de la acción de la acción colectiva y también del tiempo necesario para que esta reorientación se diseñe, se establece e induzca nuevas conductas específicas. En suma, el aprendizaje colectivo es aquel que, a mi ver, es subyacente a la transformación acción de un grupo en colectivo (KERGOAT, 2009, p. 6).

Melucci afirma que la identidad de un individuo se define en relación al “ambiente”, o sea, en relación al sistema en el cual él está envuelto. Eso dice respecto tanto al sistema más amplio que estructura la vida social, como el sistema entendido como movimiento social del cual la persona participa. Según él, se puede hablar de identidad a propósito de un individuo o de un grupo, aunque, en ambos casos, el contiene tres características: “continuidad del sujeto independientemente de las variaciones en el tiempo y de las adaptaciones al ambiente; delimitación de ese sujeto en relación a los otros; y capacidad de reconocerse y ser reconocido” (MELUCCI, 2004, p. 44).

El proceso de identificación feminista da un sentido de continuidad al sujeto, aunque en una nueva perspectiva de reflexión sobre la experiencia de sí, capaz de reconfigurar su delimitación en relación a otros, de reconocerse y dar un sentido de pertenencia a una subjetividad colectiva feminista” (DOMINGUES, 1999), que significa en identidad personal y actuación colectiva de las mujeres.

El colectivo de mujeres, en la teoría feminista con la cual comulgo, no puede ser visto como un sujeto capaz de abarcar la vida social como un todo y tomar para si los sentidos y los procesos de transformación. “El feminismo nunca sucumbió delante de la ilusión de las grandes narrativas, pero fue y permanece urdido por los relatos que pretenden irrigar la teoría y la práctica” (COLLIN, 1994, p.147). La subjetividad colectiva de la categoría mujeres precisa ser vista como una fuerza política propia, que gana sentido en el proceso político que desenvuelve al enfrentar el sistema que domina y explota las mujeres y genera un sentimiento permanente de opresión, o sea, en la medida en que constituye un movimiento social, o el movimiento feminista.

Revelarse, o “*pegar revolta*”⁵ como décimos a la interna del movimiento, es, en sí, un acto contra el sistema. Pero no es suficiente para cambiar la situación de vida, pues para promover rupturas son necesarias acciones que demuestren la incompatibilidad con el sistema, lo que sólo es hecho colectivamente, en conflicto, forzando las paredes que oprimen.

Ser militante de una articulación movimentista feminista y ser una mujer feminista, siendo dos cosas distintas, son vistas de forma muy mezcladas por las interlocutoras de clases populares. Para ellas, la identidad feminista es una construcción colectiva, a pesar de sus características individuales. Muchas de ellas, al hablar en su proceso personal de identificación con el feminismo, remiten a la memoria de un tipo de proceso pedagógico, sean las actividades de formación realizadas en el movimiento o el acompañamiento sistemático de una feminista que con ella discutirá, sugería libros y películas y realizaba acciones en conjunto.

La participación en la AMB es un espacio muy mencionado no apenas para identificación con el feminismo, sino para la discusión sobre un tipo específico de feminismo que se va construyendo a partir de las mujeres que de él participan y que se propone anti-sistémico. En las entrevistas, ellas se refieren a estos dos elementos en la relación con la AMB: su método de

5 Expresión creada dentro de esta Articulación que significa “sentirse rebelada” (Nota de edición).

organización y su línea política, como el ideario que aglutina a las militantes.

El método de organización es mencionado como habiendo tenido la capacidad de incorporar los grupos populares de mujeres y, al mismo tiempo, de construir un proyecto político de feminismo.

Entonces, en la AMB yo me identifico, porque se respeta también la diversidad, respetar los momentos que las personas tienen, que acumula, de que no acumula, de que no entiende, de que nosotras siente libertad de decir “¿será que voy a decir algunas animaladas? Ah, pero es en la AMB que nosotras tá, si yo hablar animaladas las personas van a entender”, (risas), ¿no es? Si una no entender, pero la otra va a entender y va a explicar mejor lo que dije. Yo creo que la AMB da también esa libertad para nosotras, tiene una orientación nacional, pero, mi realidad aquí es otra, y eso todo mundo sabe, de ahí nosotras aquí es que tiene que ver si da o si no da para hacer, como hacer, esas cosas.

Yo consigo ver en la AMB un feminismo que se aproxima mucho de mi visión porque incorporo esos grupos, a veces ni tan bien politizadas del punto de vista del feminismo, son los grupos de mujeres populares, que están en la periferia, que están en esos lugares, en el interior, y que cuida mucho todavía, yo creo así, que la AMB cuida mucho aún de esa democracia participativa. Entonces, incorpora varias concepciones del feminismo y varias pautas, pero dice; esta es una articulación anti patriarcal, entonces, quiere decir, en su cotidiano esa lucha, a veces es muy difícil, para que esas compañeras cambien su nivel de conciencia para entender que asunto es ese del patriarcado, como eso tá en mi vida y como yo puedo todavía cuidar para que yo no acepte simplemente las reglas del patriarcado. ¿Es antirracista por qué? Porque no tolera las prácticas racistas y las concepciones de esa sociedad, del racismo institucional, no sólo de ese que es cultural, que está entrañado en nuestras venas, en la sangre, pero todo que nosotras pasa, institucionalmente también, por la acción del Estado, como ciudadana, como mujer ciudadana, y de las empresas, nosotras queriendo tener acceso a derechos. Entonces, la AMB tiene cuidado por esto, y tiene cuidado que, en sus frentes de lucha, en la formación que hace con las compañeras, en la comunicación nuestra, eso está explicitado concretamente, así, en la práctica.

Convocada a comentar sobre la existencia o no de un feminismo popular y sobre la existencia de conflictos entre mujeres de

distintas clases sociales, en el interior del movimiento feminista, las participantes de la investigación trajeron abordajes que refuerzan lo que venimos discutiendo aquí. Algunas afirman la dificultad de mujeres de clases populares se identificar con el feminismo en función del estigma que existe sobre él, otras se alegran con la consideración pública de clase en el movimiento feminista, una vez que eso sólo es posible porque existen diferentes fracciones de clase en su interior, y están aquellas que se declaran feministas y asumen la construcción de un feminismo popular.

¿Cuándo nosotras afirmamos que históricamente era un espacio de mujeres académicas, de élite, entonces ¿dónde era que tenía el problema de clase ahí? ¿Dónde se va a discutir el problema de clase? No podía tener. Hoy cuando todas nosotras reconocemos que el asunto de clase es una cosa muy fuerte en ese movimiento, eso muestra que ese movimiento se abrió para muchas. Entonces yo ya veo una cosa positiva en eso.

Yo conozco las feministas de clase popular, que somos nosotras, pero esa teoría del feminismo popular yo creo que es algo que acontece, tá en construcción, yo sólo conozco en la práctica, en la teoría todavía no vi no. Porque los conceptos que nosotras ve de feminismo no tienen todavía eso. Y yo creo que eso aquí en Recife y aquí en Pernambuco tá muy avanzado.

Es posible percibir que las mujeres interlocutoras, de esta investigación, vivencian de forma diferente el espacio pedagógico y el espacio político propiamente dicho. Aunque las actividades de formación, en el interior del movimiento feministas, sean de carácter político, este es un espacio que se distingue de las reuniones y acciones políticas cotidianas, dado su metodología propia que favorece el acto de oír unas a las otras evitando juicios, o intercambio de experiencias, las vivencias corporales, la reflexionan en primera persona y el cuidado de unas con las otras. En las reuniones hay tentativas de vivir el debate político con base en los mismos principios educativos, aunque el espacio de toma de decisión es más fuertemente marcado por las divergencias de prioridades y orientación política de los rumbos estratégicos a ser adoptados y, por lo tanto, más susceptibles a los conflictos, enfrentamientos y negociaciones propias de este ambiente.

CUESTIONES TEÓRICAS QUE EMERGEN DE LA INVESTIGACIÓN

La vivencia en el Foro de Mujeres de Pernambuco, agrupamiento local de la AMB, y la investigación realizada sobre la composición de clase y el proyecto político de este movimiento, me permite afirmar que está en curso en la experiencia brasileña un feminismo popular, o sea, un movimiento feminista con proyecto político anti-sistémico siendo construido, en gran medida, por mujeres trabajadoras de clases populares. Y, vale registrar, hay también otras iniciativas en construcción entre mujeres trabajadoras rurales, sin tierra, campesinas, pescadoras, ribereñas, mujeres “quebradeiras de coco”, indígenas, entre otras, que pueden interpretarse en el mismo sentido, pero que tienen sus propias trayectorias y proyectos, que no fueron objeto de esta investigación.

Para esta experiencia ser analizada, fue necesario recorrer a una conceptualización de clase social que fuera más amplio que el marxista, aunque más diseminada, en la cual la clase se define por el lugar ocupado en la producción como poseedor de los medios de producción o apenas de la fuerza de trabajo. El feminismo ya ensanchó este concepto al formular la relación mujeres y clase a partir de la división sexual y racial del trabajo. Fue necesario para esta investigación, más allá de eso, incluir elementos de niveles de ingreso, condiciones de vida, y acceso al conocimiento, reflexionando a partir de criterios de distinción y *habitus* de clase (BOURDIEU, 2013).

Al pensar en mujeres de clases populares como constituyentes de un movimiento social también se hace necesario traer la reflexión sobre el acto de hacerse clase en los procesos de lucha de clase, cara al historiador inglés E. P. Thompson (1987). Esta investigación trajo la categoría ‘mujeres de clases populares’ como una fracción de clase que vive del trabajo, en condiciones de mayor precariedad y pauperización, y que se organiza y se mueve en el interior de la lucha social. Eso significa interpretar las luchas feministas, también, como parte de la lucha de clase.

Otro elemento teórico central en este análisis es la categoría “mujeres”. En el debate actual, varias feministas colocan en jaque la validez de esta categoría. Entre tanto, como prueba la propia existencia de movimientos de mujeres, ella continúa siendo útil

para explicar lo real y para acción política. La teoría de subjetividad colectiva, del sociólogo brasileño José Mauricio Domingues contribuyó en el entendimiento de esta categoría como expresión de una fuerza subjetiva con bajo grado de centralidad y capacidad de acción, que puede, de manera contingencial, articularse en otra subjetividad colectiva menor, los movimientos de mujeres y movimiento feministas, y ampliar su agencia en el mundo. Las contribuciones de Breno Bringel en esta misma dirección, fueron fundamentales para pensar los movimientos sociales en la contemporaneidad también como subjetividades colectivas.

La teoría de los movimientos sociales contribuyó para reflexionar sobre los movimientos feministas y permitió ver, en ellos, las mujeres de clases populares. Articulando la teoría de enfrentamiento político con la teoría de los nuevos movimientos sociales, a través del pensamiento de Melucci, Della Porta y Tarrow, entiendo movimiento social como “conexiones entre ideas, individuos, acontecimientos y organizaciones que generan densas redes formales e informales capaces de enfrentar conflictos, con oponentes claramente definidos, y desencadenar procesos sistemáticos de luchas sociales con las cuales aumentan su fuerza” (DELLA PORTA Y DIANI, 2011).

Un movimiento social es una articulación entre personas y grupos, con cierta permanencia, en torno de una identidad colectiva, que sabe cuáles son sus causas y sus oponentes, posee marcos de referencia comunes y capacidad de acción en defensa de sus intereses inmediatos relativos a derechos y/o en defensa de un proyecto político mayor, que indique la no aceptación o ruptura del sistema en que vivimos. Movimiento social es una categoría de análisis capaz de interpretar ciclos de protestas (luchas) de gran visibilidad frente al Estado o a la sociedad, y también a las organizaciones y redes que las construyen y todavía todo aquello que estas redes hacen en el período de menos visibilidad, entre los ciclos de lucha, cuando están en latencia o inmersión y desarrollan procesos de acumulación de fuerzas.

En general, las teorías de movimientos sociales discuten apenas las acciones, o sea, los ciclos de protestas. Pero, esta base teórica utilizada permitió articular movimiento y organización en el concepto de movimiento sociales. Redes de movimientos sociales, como la AMB, comparten una identidad colectiva con base en marcos de referencia para interpretación de la realidad

y para formulación de estrategias comunes, pero también van se construyendo en el proceso histórico con una emocionalidad movilizadora, que amplía su capacidad de acción colectiva y de concreción de su proyecto político.

Pensar el movimiento feminista, a partir de la teoría de movimientos sociales, puede ayudar a comprender la dinámica de sus luchas, los ciclos de protesta, los repertorios de acción y actuación que accionan en sus acciones directas, pero también a sus estructuras organizativas y prácticas articulatorias. En el campo del feminismo anti-sistémico, se viene construyendo con fuerza, a lo largo de los años, una perspectiva organizativa que incluye el debate sobre autonomía, horizontalidad, cuidado y autocrítica (BRANCO, 2018) y también prefiguración. El movimiento feminista quiere ser hoy un poco del mundo que pretendemos construir. Eso exige democratizarlo cada vez más. Reflexionar sobre la presencia de las mujeres de las clases populares en el interior del movimiento feminista es una exigencia de su democratización.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Maira Luisa Gonçalves de. **Feminismo no Exílio: o Círculo de Mulheres Brasileiras em Paris e o Grupo Latino-Americano de Mulheres em Paris.** UFG, Tese (Doutorado), 2010.

ALONSO, Ângela. As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate. In: **Rev. Lua Nova**. São Paulo, 76: 49-86, 2009.

ARTICULAÇÃO DE MULHERES BRASILEIRAS (AMB). **Política geral de atuação da AMB para o período 2008-2010.** Recife, março 2008.

ÁVILA, Betânia. Feminismo, cidadania e transformação social. In: ÁVILA, Maria Betânia (org). **Textos e imagens do feminismo: mulheres construindo a igualdade.** Recife: SOS CORPO, 2000.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção - Crítica social do julgamento.** Porto Alegre: Zouk. 2013.

BRANCO, Sophia. **A militância de esquerda e o feminismo: repensando nossas práticas políticas em tempos de crise.** Dissertação (Mestrado em Sociologia – Universidade Federal de Pernambuco). Recife: 2018.

BRINGEL, B. A busca de uma nova agenda de pesquisa sobre os movimentos sociais e o confronto político: diálogos com Sidney Tarrow. Dossiê In.: **Política e Sociedade**, v. 10, n 18, abril 2011.

BRINGEL, B.; DOMINGUES, J. M. Teoria crítica e movimentos sociais: intercessões, impasses e alternativas. In.: GOHN, M. G.; BRINGEL, B. **Movimento sociais na era global.** Petrópolis: Vozes, 2012.

CAMURÇA, Silvia. ‘Nós mulheres’ e nossa experiência co-mum. In: **Cadernos de Crítica Feminista**, ano I, n 0, dez 2007. Recife: SOS Corpo, 2007.

COLLIN, Françoise. Textualidade da libertação: liberdade de texto. In: **Cadernos de Crítica Feminista**, ano IV, n. 3, Recife: SOS Corpo, 2010.

COLLIN, Françoise. 1988. **A mesma e as diferenças**. Tradução: Christine Rufino Dabat. Recife, SOS Corpo.

DAVIS, Angela. Mulher, Raça e Classe. Tradução livre. Plataforma Gueto, Portugal, 2013.

DELLA PORTA, Donatella; DIANI, Mario. **Los Movimientos Sociales**. Madrid: Editorial Complutense e CIS – Centro de Investigaciones Sociológicas, 2011.

DOMINGUES, José Mauricio. **Criatividade social, subjetividade coletiva e a modernidade contemporânea**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

FOUGEYROLLAS-SCHHWEBEL, Dominique. Movimentos feministas. In: HIRATA, Helena et al. (Orgs). **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: editora UNESP. 2009.

HERMIDA, Viviane. **Usos do corpo na expressão política dos feminismos: uma perspectiva histórica**. Tese (Doutorado). Salvador: NEIM/UFBA, 2018.

KERGOAT, Daniele. Em defesa de uma sociologia das relações sociais. Da análise crítica das categorias dominantes à elaboração de uma nova conceituação. In: KARTCHEVSKY-BULPORT, Andréa et al. **O sexo do trabalho**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.

LOBO, Elizabeth Souza. O gênero da representação: movimento de mulheres e representação política no Brasil (1980-1990). In: **Revista brasileira de ciências sociais**. Nº 17, ano 6, 1991.

MELUCCI, Alberto. **A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas**. Petrópolis: Vozes, 2001.

MELUCCI, Alberto. **O jogo do eu – a mudança de si em uma sociedade global**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2004.

MORIN, Tania Machado. **Virtuosas e perigosas: as mulheres na revolução francesa.** 1. ed. - São Paulo: Alameda, 2013.

SADER, Eder. **Quando Novos Personagens entraram em cena: Experiências, Falas, Lutas dos Trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-80.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SAFFIOTI, Heleieth I.B. Rearticulando gênero e classe social. In: COSTA, Albertina Oliveira; BRUSCHINI, Cristina. **Uma questão de gênero.** São Paulo, Fundação Carlos Chagas e Editora Rosa dos Tempos, 1992.

SILVA, Carmen. **Feminismo Popular e lutas antissistêmicas.** Recife, SOS Corpo, 2016.

TARROW, Sidney. **O poder em movimento: movimentos sociais e confronto político.** Tradução de Ana Maria Sallum. Petrópolis RJ: Vozes. 2009.

TELES, Amelinha; LEITE, Rosalina Santa Cruz. **Da guerrilha à imprensa feminista: a construção do feminismo pós-luta armada no Brasil (1975-1980).** São Paulo: Intermeios. 2013.

THOMPSON, E. P. A formação da classe operária inglesa. In: **A árvore da liberdade.** Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

TRAT, Josette. Movimentos Sociais. In: HIRATA, Helena et tialli (Orgs). **Dicionário crítico do feminismo.** São Paulo, editora UNESP, 2009.



**ROCIO
MUÑOZ**

MUJERES AFROPERUANAS, PRESENCIA Y PALABRA

MULHERES AFRO-PERUANAS, PRESENÇA E PALAVRA



ROCIO MUÑOZ

MUJERES AFROPERUANAS, PRESENCIA Y PALABRA

Quiero plantear algunas reflexiones que buscan en un primer momento compartir la situación de las mujeres negras, afrodescendientes en el Perú, pocas veces visibilizada y desde allí plantear algunas reflexiones que justifican la importancia de seguir articulando desde el feminismo negro como respuesta política estratégica a las diversas opresiones.

La visibilidad estadística ha sido una de las demandas del movimiento afroperuano y las mujeres en particular, reconocemos que esto es relevante para el diseño de políticas y acciones desde los Estados, orientado a eliminar las brechas de desigualdad que afectan a las poblaciones afrodescendientes, indígenas, etc. sin embargo, han pasado más de setenta años para que contemos con información estadística censal que nos dé cuenta del porcentaje de población afrodescendiente; si bien es cierto, algunas encuestas como ENAHO¹, ENCO² y ENDES³, ya han incorporado la variable de autoidentificación étnica desde la década del 2000, ha sido el reciente Censo de población y vivienda el que ha brindado datos oficiales sobre el número de hombres y mujeres afrodescendientes en el país. Dicho censo señala que 828,841 habitantes (de 12 a más años de edad) se autoidentifican afrodescendientes, es decir el 3.57% de la población. Otros estudios como el elaborado en el 2018 sobre “Percepciones de la diversidad cultural y discriminación étnico racial”⁴ dan cuenta de un 9% de población afroperuana.

¹ Encuesta Nacional de Hogares (INEI).

² Encuesta Nacional Continua (INEI).

³ Encuesta Demográfica y de Salud Familiar (INEI).

⁴ MINISTERIO DE CULTURA. I Encuesta Nacional. Percepciones sobre diversidad cultural y discriminación étnico racial. 2018.

Es importante resaltar que ha sido sistemática la demanda de las mujeres afrodescendientes por visibilidad estadística y políticas públicas, principalmente en un contexto donde la discriminación, el racismo y el sexismoo impactan seriamente en el ejercicio de derechos fundamentales y el acceso a oportunidades. A pesar de los avances en los últimos años, respecto de la institucionalidad estatal para la atención de la población afroperuana, existe una ausencia de políticas orientadas a acortar las brechas de desigualdad que afectan a las mujeres afrodescendientes.

Como advierten algunos estudios recientes, la población afroperuana vive en condiciones de pobreza y pobreza extrema, lo que complejiza sus posibilidades de desarrollo y mejora de las condiciones de vida. Esta situación, que se repite en muchos países de la región, nos hace inferir que las mujeres afrodescendientes experimentan situaciones complejas de invisibilidad, pobreza y escasas oportunidades. Sumado a ello, un contexto donde la discriminación y el racismo tienen profunda relación con la situación de las mujeres; por ejemplo, en el acceso a la educación, la salud, el empleo, etc. Es importante anotar que en un país donde la mayoría se autoidentifica mestizo, puede estar dando cuenta de procesos complejos de autoidentificación respecto de identidades que son subvaloradas y están determinadas por un conjunto de estereotipos negativos que no se cuestionan y por el contrario se sostienen en una aparente igualdad racial.

Cuando Victoria Santa Cruz⁵ escribe su poema “Me Gritaron Negra”, coloca un debate central y determinante de las relaciones sociales y de género en el país, establece en el primer piso de la discusión “la raza” y el racismo como determinantes de las relaciones sociales y la situación de desventaja de las mujeres negras en particular. A pesar de los años transcurridos desde que se publica el poema, la complejidad del racismo y la discriminación en territorios donde la mayoría de la población no es afrodescendiente es muy grave y determinante para comprender la estructura social y los procesos de las poblaciones impactadas por estas opresiones.

5 Compositora, recopiladora, investigadora, diseñadora y coreógrafa.

Victoria Santa Cruz, desde el inicio del poema nos pone en un escenario complejo, vigente y doloroso y, al mismo tiempo, nos demuestra los enormes vacíos respecto de la atención del racismo y su intersección con otras opresiones, evidenciando lo que ello representa en la experiencia de vida de las niñas negras en el Perú.

Me gritaron negra

(Victoria Santa Cruz)

*Tenía siete años apenas,
apenas siete años,
¡Que siete años!
¡No llegaba a cinco siquiera!
De pronto unas voces en la calle,
me gritaron ¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
“¿Soy acaso negra?” - me dije
¡Sí!
“¿Qué cosa es ser negra?”
¡Negra!
Y yo no sabía la triste verdad que aquello escondía.
¡Negra!
Y me sentí negra.
¡Negra!
Como ellos decían.
¡Negra!
Y retrocedí.
¡Negra!
Como ellos querían.
¡Negra!
Y odio mis cabellos y mis labios gruesos
y mire apenada mi carne tostada.
Y retrocedí.
¡Negra!
Y retrocedí...
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
Y pasaba el tiempo,
y siempre amargada.*

*Seguía llevando a mi espalda,
mi pesada carga.
¡Y como pesaba!...
Me alacie el cabello,
me polve la cara,
y entre mis entrañas siempre resonaba la misma palabra.
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Neeegra!
Hasta que un día que retrocedía, retrocedía y que iba a caer.
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
¿Y qué?
¿Y qué?
¡Negra!
¡Sí!
¡Negra!
¡Soy!
¡Negra!
¡Negra!
¡Negra!
¡Negra soy!
¡Negra!
¡Sí!
¡Negra!
¡Soy!
¡Negra!
¡Negra soy!
*De hoy en adelante no quiero
laciar mi cabello.*
¡No quiero!
*Y voy a reírme de aquellos,
que por evitar -según ellos-
que por evitarnos algún sinsabor,
llaman a los negros gente de color.*
¡Y de que color!
NEGRO
¡Y que lindo suena!
NEGRO
¡Y que ritmo tiene!
*NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO**

Este poema escrito en los años setenta denuncia el racismo y la discriminación en las niñas negras y da cuenta de estereotipos sostenidos en un conjunto de representaciones que, como advertirnos, continúan vigentes y se mantienen en un contexto de impunidad e invisibilización de la violencia racial que impacta en la vida de las niñas y mujeres negras, afrodescendientes.

Las representaciones que existen sobre estas mujeres, están marcadas por un contexto que ha sido poco explorado y, con ello, adelantamos la ausencia de una lectura interseccional que permita identificar las particularidades de las experiencias de esta mujeres; será fundamental entonces, identificar estas experiencias y reconocer los aportes de las afrodescendientes a un pensamiento teórico político que demanda y busca incidir respecto de las grandes brechas que les afectan.

LAS MUJERES AFRODESCENDIENTES EN EL PERÚ.

Una consideración fundamental está relacionada con la pobreza; el estudio especializado para población afroperuana⁶ en adelante EEPA, señala que el número de hogares a nivel nacional que cuentan con alguna NBI (Necesidad Básica Insatisfecha) es 14.4%, porcentaje mucho menor al presentado para la población afroperuana (23.1%), destacando las peores condiciones en cuanto a hacinamiento de esta población. Es importante anotar que la mayoría de hogares encuestados registraban como jefa de hogar a una mujer (52%)⁷, de allí lo relevante del estudio.

En una reciente investigación del Banco Mundial⁸ se señala que los afrodescendientes tienen menores oportunidades de movilidad social; son 2.5 veces más propensos a vivir en pobre-

6 MINISTERIO DE CULTURA. Estudio Especializado para población Afroperuana. GRADE: 2018.

7 El 52,3% de la muestra se registró como jefa de hogar de sexo femenino, porcentaje mayor al de los jefes de hogar de sexo masculino (47,7%). Cf. MINISTERIO DE CULTURA. Estudio Especializado para población Afroperuana. GRADE: 2015.

8 GRUPO BANCO MUNDIAL. Afrodescendientes em Latinoamérica. Hacia um Marco de Inclusión. 2018.

za crónica; por su parte, CEPAL, en un reciente informe⁹, señala que, con respecto a las tasas de pobreza en el Perú, existiría una brecha de 6 puntos porcentuales entre la población afrodescendiente y la población no afrodescendiente y no indígena; además, señala que las diferencias entre la población afrodescendiente y no afrodescendiente en los extremos de los estratos de ingresos refleja el nivel de desigualdad económica que existe entre ambos grupos poblacionales. Podemos dar cuenta por lo expuesto, que la pobreza es un tema central en la experiencia de vida de las mujeres y ello tiene profunda relación con la movilidad ocupacional y educativa. Anótese, que como en muchos países de la región, las mujeres afrodescendientes viven situaciones complejas, resultado del colonialismo, la esclavización y un sistema sociopolítico que jerarquizó las relaciones sociales y de género a partir de una lógica patriarcal y racista, “un proceso de clasificación social a partir de la idea de raza”, como plantea Anibal Quijano (2014).

Si bien es cierto las mujeres viven en un contexto de desigualdad y violencia, ser afrodescendiente, conlleva sobrevivir en sociedades que no han atendido las asimetrías estructurales heredadas del periodo colonial y el sistema esclavista, en un contexto de profundas discriminaciones y exclusiones normalizadas, generalmente impunes.

Las experiencias de mujeres de cuerpos racializados dan cuenta de la violencia racial que acompaña sus vidas y de un conjunto de representaciones que encasillan, limitan y condicionan las posibilidades de acceder a oportunidades, generar expectativas y superar las brechas de desigualdad.

En el Perú, ser afrodescendente, como en muchos países de la región, supone reconocer que los diversos momentos de socialización están marcados por un trato diferenciado que se sostiene en los estereotipos y prejuicios que el sistema colonial y esclavista construyó. Reconocer que la escuela puede traducirse en un espacio profundamente discriminador, doloroso y violento, en la medida que te invisibiliza y se sostiene en una propuesta educativa donde el peso de lo racial no es reflexionado, proble-

9 CEPAL. Mujeres afrodescendientes en América Latina y Caribe. Deudas de igualdad. 2018.

matizado y atendido; en consecuencia, la apuesta por una educación intercultural que reconozca y valore lo afrodescendiente termina reduciéndose a actos y celebraciones sin una apuesta clara por una educación antirracista que reconozca la diversidad y apueste por una formación más pertinente.

El informe “*Aquí estamos, niñas, niños y adolescentes afroperuanos*”¹⁰ da cuenta de las situaciones de discriminación racial en la escuela y como estas prácticas, se expresan por medio de insultos o apodos ofensivos, y también entre distintos actores (entre estudiantes, de docente a estudiante y entre docentes); señala que entre las y los estudiantes, dichas situaciones se expresan de dos maneras; por un lado, apodos o “chapas”, usados principalmente en espacios de diversión o juego y el momento de la salida de la escuela. El mismo informe indica que docentes y padres de familia reportan que las niñas y los niños cambian su estado emocional (“se ponen tristes”), suelen sentirse avergonzados y, en algunos casos ya no quieren asistir a su centro educativo (CENTRO DE DESARROLLO ÉTNICO et al., 2013, p. 72). Identificamos que estas prácticas no son abordadas en su complejidad ni generan respuestas que tiendan a problematizarlas y resolverlas. Las niñas afrodescendientes siguen dando cuenta de una estructura que no responde frente a la discriminación y por tanto es necesario desarrollar estrategias individuales y colectivas para la defensa y sobrevivencia en un contexto que te va entrenando para llenar de sentidos al concepto de resistencia.

En el marco de las representaciones, es necesario señalar que existe alrededor de las afrodescendientes, una evidente sobre-dimensión de la sexualidad que genera una lógica de identidad de objeto que se ve evidenciada en el discurso y las percepciones estereotipadas que se tienen de estas mujeres. Este contexto, sostenido en la intersección del machismo, racismo y sexism, genera mayor vulnerabilidad frente a la violencia racial.

La encuesta sobre percepciones de la diversidad cultural y eliminación de la discriminación racial indica que el 53% de los

10 CENTRO DE DESARROLLO ÉTNICO (CEDET); PLAN INTERNACIONAL; FONDO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA INFANCIA (UNICEF). *Aquí Estamos! Niñas, niños y adolescentes afroperuanos*. 2013.

entrevistados considera que los peruanos son racistas o muy racistas, en tanto sólo el 8% se percibe racista. De otro lado, el 59% considera que la población negra, morena, zamba –al igual que la Quechua o Aimara- es más discriminada que otras poblaciones y la principal causa de dicha discriminación sería el color de la piel (65%) seguido de los rasgos faciales o físicos (15%). Por su parte el EEPA daba cuenta que la discriminación a personas afroperuanas ha sido presenciado por un 43.3% de dicha población. Entre los principales motivos de discriminación, se encuentra la “raza” (31.1%). Podemos identificar entonces, que el color de la piel aparece como un potente marcador de las experiencias de discriminación y tiene profunda relación con las oportunidades de las mujeres afroperuanas. Anótese, que el cabello además de ser un marcador de identidad también puede generar un conjunto de prácticas de discriminación y burla.

Es importante resaltar que un estudio de la Universidad del Pacífico, respecto de las representaciones de afrodescendientes, desde la perspectiva de los reclutadores de profesionales en el mercado laboral Limeño¹¹ concluye que los afroperuanos sufren exclusión estructural y discriminación. Señala además que el reclutamiento de profesionales para mandos medios y gerenciales ocultarían prácticas de discriminación racial relativamente abiertas, en tanto las empresas les confesarían a los reclutadores *“contratar gente como uno”*; se pone en evidencia un conjunto de estereotipos y prejuicios raciales muy instalados en cotidianidad limeña. Anótese además, que en las entrevistas a los reclutadores se evidencia que las razones para no llamar a una persona afroperuana serían: que no inspiran confianza, no encajarían en la cultura organizacional, carecen de competencias necesarias y capacidades analíticas, no tienen roce social, no son líderes y finalmente consideran que no pueden dirigir un grupo. Si comparamos con los motivos para llamar por ejemplo a una persona blanca serían que inspiran confianza, encajan en la cultura organizacional, son líderes,

¹¹ KOGAN, Liuba. Profesionales afroperuan@s en Lima: Un drama anunciado. Universidad del Pacífico. 2014.

proactivos, viene de universidad prestigiosa y tiene roce social (KOGAN, 2014, p. 38).

Los imaginarios respecto de la población afrodescendiente como personas poco capaces es determinante en las representaciones que se tienen de esta población y, entre sus causas, advertimos el racismo, la esclavización, pero también la invisibilización de las historias de lucha y resistencia, por ejemplo, de las mujeres esclavizadas. Existe, por tanto, una representación sostenida en la visión colonizadora de quien propone la narración de la historia. En esa narración, la población afrodescendiente pareciera carecer de agencia y de historias propias, situación más compleja para las mujeres afrodescendientes quienes generalmente no son enunciadas en la historia y en particular en la historia de las mujeres peruanas. Al respecto Sueli Carneiro, en uno de sus textos más importantes señala que

las mujeres negras tuvieron una experiencia histórica diferenciada que el discurso clásico sobre la opresión de la mujer no ha recogido. Así como tampoco ha dado cuenta de la diferencia cualitativa que el efecto de la opresión sufrida tuvo y todavía tiene en la identidad femenina de las mujeres negras... (CARNEIRO, 2001).

En efecto, la presencia de las mujeres negras es una de las grandes ausencias en la narración de la historia de nuestro país.

La cosificación y deshumanización que marco el sistema esclavista, tiene un profundo impacto en la elaboración de las representaciones y discursos respecto de las mujeres negras, como lo planteo Sojourner Truth pionera del feminismo negro en su discurso “¿Acaso no soy una mujer?” y luego lo analiza Mercedes Jabardo, señalando que “la intersección de la raza con el género, desde el sistema hegemónico construye a las mujeres negras como no-mujeres, y esta reflexión aparece en el discurso de Sojourner en términos inclusivos” (JABARDO, 2012). Por otro lado, Carneiro planteaba:

Nosotras -las mujeres-negras- formamos parte de un contingente de mujeres, probablemente mayoritario, que nunca reconocieron en sí mismas este mito, porque nunca fueron tratadas como frágiles. Somos parte de un contingente de mujeres que trabajaron durante siglos como esclavas labrando la tierra o en las calles como vendedoras o prostitutas (CARNEIRO, 2001).

En el contexto peruano y en particular limeño, situaciones similares son narradas por la historiadora Maribel Arrelucea¹², resaltando en principio la necesidad de reconocer que el trabajo que realizaban las mujeres afrodescendientes y africanas generó alrededor de ellas un conjunto de estereotipos como mujeres violentas, contaminadas y sin honor. Anótese que Arrelucea resalta que las africanas y afrodescendientes, realizaron trabajos que demandaron esfuerzo físico y en muchos casos en contacto con la suciedad, en la medida que debían matar y despellejar animales, moler y preparar alimentos. De otro lado, como señala la autora, muchas mujeres trabajaron también de vendedoras, estas actividades serían consideradas de baja estima social, sea por su relación con la suciedad, esfuerzo físico y exposición pública (ARRELUCEA, 2018, p. 90-91).

En este escenario, podemos deducir que los imaginarios respecto de la debilidad, estética y lo bello continúan construyéndose respondiendo a marcadores hegemónicos y sostenidos en el contexto esclavista, por tanto, una sociedad donde el imaginario de belleza no reconoce ni valora lo negro afrodescendiente, es muy seguro genere alrededor de ello, un conjunto de prácticas que invisibilizan y producen estereotipos que terminan racializando, encasillando, exacerbando y sosteniendo imaginarios cargados de percepciones negativas respecto de las mujeres. Los medios de comunicación y las redes sociales juegan, en este contexto, un rol trascendente en la medida que reproducen y normalizan prácticas profundamente violentas.

Lo expuesto hasta aquí, revela que la experiencia de las mujeres negras, afrodescendientes, está determinada por un proceso socio histórico marcado por la exclusión pero, al mismo tiempo, genera estrategias de sobrevivencia y resistencia desde diversos frentes para confrontar las discriminaciones que deben leerse interseccionadas y en dialogo con el cuerpo y territorio. Una de estas respuestas es el pensamiento feminista negro, sobre el cual Patricia Hill Collins refiere que como teoría crítica social, tiene como objetivo empoderar a las mujeres afroamericanas en

12 ARRELUCEA, Maribel. *Sobreviviendo a la Esclavitud. Negociación y honor em las prácticas cotidianas de los africanos y afrodescendientes*. Lima: IEP, 2018.

un contexto de injusticia social sostenidas en opresiones interseccionales. Así mismo, señala que

el propósito global del pensamiento feminista negro estadounidense es resistir a la opresión, tanto a sus prácticas como a las ideas que la justifican. Si las opresiones interseccionales no existieran, este pensamiento y los conocimientos oposicionales similares serían innecesarios (COLLINS, 2012, p. 101)¹³.

Es evidente que la vida de las afrodescendientes está envuelta en un conjunto de vivencias donde la intersección del género y la raza estructuran experiencias particulares de exclusión; por tanto, no es posible comprender el impacto del racismo estructural en las afrodescendientes sin una lectura interseccional de las opresiones. Kimberley Willians señala que las experiencias de las mujeres de color evidencian como intersectan las diferentes estructuras, donde la dimensión de clase no es independiente de la raza o género¹⁴. Anótese, que las estructuras de opresión han operado en nivel de los discursos y las representaciones generando que se naturalice la discriminación, la consecuencia de ello es un contexto donde es más complejo evidenciar estas prácticas como una violación de Derechos Humanos. Anótese que María Lugones señala que: “*La interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otra. La denominación categorial construye lo que nombra*” (LUGONES, 2008)

En tanto, es fundamental comprender que las experiencias de las mujeres afrodescendientes como, ya lo hemos advertido, también deben vencer la invisibilidad en un contexto donde la lucha por la igualdad no siempre deja visible sus experiencias y por otro lado, estas no son recogidas con nitidez en las agendas políticas feministas de las mujeres blancas, mestizas. Reconocemos en este contexto la importancia del feminismo y lo que ello significa como propuesta política transformadora que confronta

13 Este proyecto político que tiene sus primeras reflexiones en el contexto estadounidense, también es identificado en América Latina y en diálogo con sus propios procesos.

14 WILLIANS, Kimberley. In: PLATERO, Lucas (ed.). Intersecciones. Cuerpos y sexualidad en la encrucijada. Melusina: 2012.

la desigualdad, el patriarcado y el machismo, pero está no queda completa si no hace una profunda reflexión del racismo y su impacto en los cuerpos racializados.

FEMINISMO NEGRO/AFROFEMINISMO EN EL PERÚ.

Cuando Sueli Carneiro (2001) plantea que “*la unidad en la lucha de las mujeres en nuestras sociedades no sólo depende de nuestra capacidad de superar las desigualdades generadas por la histórica hegemonía masculina, sino que también exige la superación de ideologías complementarias de este sistema de opresión como es el caso del racismo*”, pone en evidencia como la intersección del género, raza, clase etc. genera un contexto complejo de profundas discriminaciones para las mujeres afrodescendientes; de otro lado, invita a reflexiones mucho más profundas respecto de las asimetrías entre las mujeres, evidenciando como el racismo jerarquiza las relaciones sociales y limita las oportunidades.

Frente a este escenario, recuperar las voces de las afrodescendientes desde sus reflexiones y demandas es central para dar cuenta de esas experiencias. Anotemos que “la relación entre la experiencia y conciencia” a la cual alude Patricia Hill Collins (2012), para dar cuenta del accionar de muchas mujeres negras respecto de su activismo, es esencial, por una lado, para reconocer la importancia de estos procesos donde las mujeres, desde la experiencia personal, pueden generar espacios colectivos y de otro lado, porque exponen un conjunto de situaciones que demuestran opresiones interseccionadas, “en general vínculos entre lo que una hace y lo que una piensa, ilustrados por mujeres negras individuales, también pueden caracterizar las experiencias e ideas de las mujeres negras como grupo” (COLLINS, 2012).

En el último encuentro feminista latinoamericano realizado en Montevideo (2017), se desarrolló entre otras, la asamblea denominada Discriminación y Racismo, entre las propuestas trabajadas se destacan que (i) el movimiento feminista debe declararse antirracista y revisar sus concepciones y explicitar lo que entiende por desigualdade; (ii) el feminismo debe hacer del enfrentamiento del racismo y de las discriminaciones contra las

mujeres negras e indígenas una cuestión de prioridad estratégica en los espacios y procesos de lucha del movimiento feminista; (iii) el feminismo debe abrazar el concepto de interseccionalidad para comprender las múltiples opresiones sufridas por las mujeres negras y no blancas, construyendo espacios de diálogos, etc. Es importante anotar que, en esta asamblea, participaron mayoritariamente mujeres negras/afro latinas, lo cual fue expuesto en las conclusiones finales.

En el Perú, son principalmente las mujeres negras, afrodescendientes quienes proponen y sostienen una agenda contra el racismo y su intersección con otras categorías, resaltando la urgencia de un feminismo antirracista que reconozca sus experiencias particulares y su abordaje no termine siendo una adición a algún documento o un proceso que no haya problematizado profundamente la complejidad de las intersecciones de género, raza, clase, orientación sexual, etc. Por ello, la insistencia/demanda permanente de poner en evidencia todo aquello que no se aborda cuando hablamos de igualdad o cuando se hace referencia al análisis desde un enfoque intercultural y este no incorpora lo afrodescendiente ni problematiza su “olvido”.

Para las afrodescendientes el racismo estructural y simbólico y sus agentes operantes son un tema relevante porque atraviesa el cuerpo, planes de vida, oportunidades y expectativas, en tanto hablar y construir desde un afrofeminismo, nos propone una plataforma de lucha frente a las diversas opresiones y lo que ello configura para la vida de estas mujeres. En ese sentido, el movimiento afrofeminista en el Perú viene brindando nuevos sentidos para la discusión y lucha antirracista, exponiendo como el racismo tiene profunda relación con la pobreza, las oportunidades y ejercicio de derechos fundamentales y evidenciando, entre otras cosas, la ausencia de políticas que impacten favorablemente en las mujeres, por ejemplo, en la reducción de la pobreza, respecto de la discriminación y racismo estructural en el acceso al empleo, igualdad de oportunidades, acoso y violencia racial que, muchas veces, queda sin ser reconocida como una grave modalidad de violencia. En ese contexto, anotemos que el Censo indica que el 11.5% de las mujeres que se autoidentifican afrodescendientes cuentan con educación universitaria completa cifra mucho menor que el 21.7% de las mujeres que se autoidentifican mestizas y 21.3% que se autoidentifican blancas. Es

evidente, entonces, el impacto estructural del racismo y lo que ello implica en el acceso a derechos fundamentales.

Desde la experiencia generada en el colectivo que participo, consideramos central, por un lado, dar cuenta de la situación de las mujeres negras reconociendo que nuestras luchas son históricas, marcadas por estrategias diversas de resistencia frente a la esclavización y no siempre se nombraron desde el afrofeminismo, pero, al mismo tiempo, promovemos espacios de dialogo y reflexión desde nuestras diversidades y desde aquellos puntos de encuentro sobre situaciones que narran procesos comunes de discriminación que marcan una experiencia particular de dolor y resistencia. Aportes como el plantea Vilma Piedade con “Dororidade” son trascendentales en esta reflexión desde nuestros afrofeminismos.

Dororidad lleva en si en su significado, el dolor provocado en todas las mujeres por el Machismo. Sin embargo, cuando se trata de nosotras, mujeres negras, hay un agravio en ese dolor, agravio provocado por el Racismo. Racismo que viene de la creación Blanca para el mantenimiento del Poder... Ahí es donde entra la raza y entra género, entra clase, sale la Sororidad y entra Dororidad (PIEDADE, 2017)

Esto es, sin duda, un desafío para el movimiento feminista, en tanto exige repensar los discursos sobre la opresión, pero también problematizar prácticas, discursos y lenguaje. En tanto, muchas mujeres afrodescendientes en el país sientan que el feminismo no las nombró y no se logró establecer diálogos horizontales, entonces estamos en medio de una tensión que no es menor y se debe atender. Cuando en el último encuentro feminista se propone que la lucha feminista debe ser antirracista, estamos señalando que el feminismo debe reconocer las múltiples opresiones que afectan a las mujeres negras. Desde nuestra experiencia, no basta estar nombradas en documentos, pronunciamientos, etc. si la cuestión racial no se asume estructuralmente en la agenda feminista, si la agenda de las afrodescendientes y su proceso socio histórico no es entendido. Repensar discurso, prácticas y el lenguaje es central.

Evidentemente, o Perú no es o Brasil. Una cosa es construir luchas y reivindicaciones históricas e identitarias en territorios donde hay mayor cantidad de población negra y otra muy distin-

ta en territorios donde la mayor parte de la población se auto-identifica mestizo (60.2%) con todo lo que ello implica.

Finalmente, debatir respecto de aquello que se quedó fuera del discurso de la desigualdad es el primer paso para avanzar en lo que delineamos como feminismo antirracista, a fin de continuar en el contexto peruano la discusión respecto de los privilegios de la blanquitud y el impacto de la discriminación en las mujeres afrodescendientes. Es necesaria una discusión respecto de la pertinencia del análisis interseccional a fin de visibilizar las luchas históricas de las mujeres negras afrodescendientes e incorporar en el debate y agenda feminista el impacto de la violencia racial.

El feminismo será antirracista o no será!

BIBLIOGRAFÍA

ARRELUCEA, Maribel. **Sobreviviendo a la Esclavitud. Negociación y honor em las prácticas cotidianas de los africanos y afrodescendientes.** Lima: IEP, 2018.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo.** 2001. Disponível em:<<http://www.bivipas.unal.edu.co/bitstream/10720/644/1/264-Sueli%20Carneiro.pdf>>> Acesso em: 03/07/2019.

CENTRO DE DESARROLLO ÉTNICO (CEDET); PLAN INTERNACIONAL; FONDO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA INFANCIA (UNICEF). **Aquí Estamos! Niñas, niños y adolescentes afroperuanos.** 2013.

CEPAL. **Mujeres afrodescendientes en América Latina y Caribe. Deudas de igualdad.** 2018.

COLLINS, Patricia Hill. **Feminismos Negros: Uma Antología.** 2012.

GRUPO BANCO MUNDIAL. **Afrodescendentes em Latinoamérica. Hacia um Marco de Inclusión.** 2018.

JABARDO, Mercedes. **Introducción. Construyendo puentes: en diálogo desde/con el feminismo negro en Feminismos negros. Una antología.** 2012.

KOGAN, Liuba. **Profesionales afroperuan@s en Lima: Un drama anunciado.** Universidad del Pacífico. 2014.

LUGONES, María. **Colonialidad y género.** In: Tabula rasa [online]. 2008, n.9, pp.73-102.

MINISTERIO DE CULTURA. **Estudio Especializado para población Afroperuana.** GRADE: 2015.

MINISTERIO DE CULTURA. **I Encuesta Nacional. Percepciones sobre diversidad cultural y discriminación étnico racial.** 2018.

PIADE, Vilma. **Dororidade.** São Paulo: Editora Nós, 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/decolonialidad del poder.** Buenos Aires: CLACSO, 2014.

WILLIANS, Kimberley. In: PLATERO, Lucas (ed.). **Intersecciones. Cuerpos y sexualidad en la encrucijada.** Melusina: 2012.

ROCIO MUÑOZ

MULHERES AFRO-PERUANAS, PRESENÇA E PALAVRA

Quero levantar algumas reflexões que buscam, num primeiro momento, compartilhar a situação das mulheres negras, afrodescendentes no Peru, poucas vezes visibilizadas e, a partir daí, levantar algumas reflexões que justificam a importância de continuar articulando, com base no feminismo negro, respostas político-estratégicas para as diversas opressões.

A visibilidade estatística tem sido uma das demandas do movimento afro-peruano e das mulheres, em particular. Reconhecemos que isso é relevante para o desenho de políticas e ações dos Estados, orientadas a eliminar as brechas de desigualdade que afetam as populações afrodescendentes, indígenas, etc. Entretanto, passaram-se mais de setenta anos para que contemos com informação estatística censuária que nos dê conta da porcentagem de população afrodescendente. Embora algumas pesquisas como ENAHO¹, ENCO² e ENDES³ (siglas em espanhol), já tenham incorporado a variável auto identificação étnica desde a década de 2000, foi o recente Censo de população e moradia que forneceu dados oficiais sobre o número de homens e mulheres afrodescendentes no país. O referido Censo destaca que 828.841 habitantes (de 12 a mais anos de idade) se auto identificam afrodescendentes, ou seja, 3,57% da população. Outros estudos, como o elaborado em 2018 sobre “Percepções da diversidade cultural e discriminação étnico-racial”⁴, informam que são 9% da população peruana.

¹ Pesquisa Nacional de Domicílios (INEI).

² Pesquisa Nacional Contínua (INEI).

³ Pesquisa Demográfica e de Saúde Familiar (INEI).

⁴ MINISTÉRIO DA CULTURA. I Pesquisa Nacional. Percepções sobre diversidade cultural e discriminação étnico-racial. Ministério da Cultura. 2018.

É importante ressaltar que tem sido sistemática a demanda das mulheres afrodescendentes por visibilidade estatística e políticas públicas, principalmente em um contexto em que a discriminação, o racismo e o sexism impactam seriamente no exercício de direitos fundamentais e no acesso a oportunidades. Apesar dos avanços nos últimos anos, no tocante à institucionalidade estatal para o atendimento da população afro-peruana, existe uma ausência de políticas orientadoras para reduzir as brechas de desigualdade que afetam as mulheres afrodescendentes.

Como advertem alguns estudos recentes, a população afro-peruana vive em condições de pobreza e pobreza extrema, o que complexifica suas possibilidades de desenvolvimento e melhora das condições de vida. Esta situação, que se repete em muitos países da região, nos faz inferir que as mulheres afrodescendentes experimentam situações complexas de invisibilidade, pobreza e escassas oportunidades. Somado a isso, um contexto no qual a discriminação e o racismo têm profunda relação com a situação das mulheres, por exemplo, no acesso à educação, à saúde, ao emprego, etc. É importante destacar que, em um país onde a maioria se auto identifica mestiço, pode estar apercebendo-se de processos complexos de auto identificação com relação a identidades que são subvalorizadas e estão determinadas por um conjunto de estereótipos negativos que não são questionados, mas, ao contrário, sustentam-se em uma aparente igualdade racial.

Quando Victoria Santa Cruz⁵ escreve seu poema “*Me Gritaron Negra*”, coloca um debate central e determinante das relações sociais e de gênero no país, estabelece no primeiro patamar da discussão “a raça” e o racismo como determinante das relações sociais e da situação de desvantagem das mulheres negras, em particular. Apesar dos anos transcorridos desde a publicação do poema, a complexidade do racismo e discriminação em territórios onde a maioria da população não é afrodescendente é muito grave e determinante para compreender a estrutura social e os processos das populações impactadas por essas opressões.

5 Compositora, recompiladora, pesquisadora, estilista e coreógrafa.

Victoria Santa Cruz, desde o início do poema, coloca-nos num cenário complexo, vigente e doloroso e, ao mesmo tempo, demonstra-nos os enormes vazios em relação à atenção ao racismo e sua intersecção com outras opressões, evidenciando o que isso representa na experiência de vida das meninas negras no Peru.

Me gritaron negra

(Victoria Santa Cruz)

*Tenía siete años apenas,
apenas siete años,
¡Que siete años!
¡No llegaba a cinco siquiera!
De pronto unas voces en la calle,
me gritaron ¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
“¿Soy acaso negra?” - me dije
¡Sí!
“¿Qué cosa es ser negra?”
¡Negra!
Y yo no sabía la triste verdad que aquello escondía.
¡Negra!
Y me sentí negra.
¡Negra!
Como ellos decían.
¡Negra!
Y retrocedí.
¡Negra!
Como ellos querían.
¡Negra!
Y odio mis cabellos y mis labios gruesos
y mire apenada mi carne tostada.
Y retrocedí.
¡Negra!
Y retrocedí...
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
Y pasaba el tiempo,
y siempre amargada.*

*Seguía llevando a mi espalda,
mi pesada carga.
¡Y como pesaba!...
Me alacie el cabello,
me polve la cara,
y entre mis entrañas siempre resonaba la misma palabra.
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
¡Negra! ¡Negra! ¡Neeegra!
Hasta que un día que retrocedía, retrocedía y que iba a caer.
¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra!
¿Y qué?
¿Y qué?
¡Negra!
¡Sí!
¡Negra!
¡Soy!
¡Negra!
¡Negra!
¡Negra!
¡Negra soy!
¡Negra!
¡Sí!
¡Negra!
¡Soy!
¡Negra!
¡Negra soy!
*De hoy en adelante no quiero
laciar mi cabello.*
¡No quiero!
*Y voy a reírme de aquellos,
que por evitar -según ellos-
que por evitarnos algún sinsabor,
llaman a los negros gente de color.*
¡Y de que color!
NEGRO
¡Y que lindo suena!
NEGRO
¡Y que ritmo tiene!
NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO*

Este poema escrito nos anos setenta denuncia o racismo e a discriminação das meninas negras e dá conta de estereótipos sustentados em um conjunto de representações que, como advertimos, continuam vigentes e se mantêm em um contexto de impunidade e invisibilização da violência racial que impacta a vida das meninas e mulheres negras, afrodescendentes.

As representações que existem sobre essas mulheres estão marcadas por um contexto que tem sido pouco explorado e, com isso, adiantamos a ausência de uma leitura interseccional que permita identificar as particularidades das experiências dessas mulheres. Será fundamental, então, identificar essas experiências e reconhecer as contribuições das afrodescendentes para um pensamento teórico-político que demanda e busca incidir com respeito às grandes lacunas que as afetam.

AS MULHERES AFRODESCENDENTES NO PERU

Uma consideração fundamental está relacionada com a pobreza; o estudo especializado para população afro-peruana⁶ (doravante EEPA) salienta que o número de domicílios a nível nacional que conta com alguma NBI (Necessidade Básica Insatisfeita) é 14,4%, porcentagem muito menor que a apresentada para a população afro-peruana (23,1%), destacando as piores condições quanto à superlotação dessa população. É importante sublinhar que a maioria dos domicílios pesquisados registrava como chefa do lar uma mulher (52%)⁷, fato que revela a relevância do estudo.

Em uma pesquisa recente do Banco Mundial⁸, ressalta-se que os afrodescendentes têm menores oportunidades de mobilidade

6 MINISTÉRIO DA CULTURA. Estudo Especializado para população Afro-peruana. GRADE: 2015.

7 52,3% da amostra está registrada como chefa do lar de sexo feminino, porcentagem maior do que dos chefes do sexo masculino (47,7%). Cf. MINISTÉRIO DA CULTURA. Estudo Especializado para população Afro-peruana. GRADE: 2015.

8 GRUPO BANCO MUNDIAL. Afrodescendentes na América Latina: Rumo a um Marco de inclusão. 2018.

social; são 2,5 vezes mais propensos a viver na pobreza crônica. Por sua vez, CEPAL, em um recente relatório⁹, salienta que, em relação às taxas de pobreza no Peru, existiria uma lacuna de 6 pontos percentuais entre a população afrodescendente e a população não afrodescendente e não indígena; além disso, salienta que as diferenças entre a população afrodescendente e não afrodescendente nos extremos dos estratos de renda reflete o nível de desigualdade econômica que existe entre ambos os grupos populacionais. Podemos perceber, a partir do exposto, que a pobreza é um tema central na experiência de vida das mulheres e isso tem profunda relação com a mobilidade ocupacional e educativa. Registre-se que, como em muitos países da região, as mulheres afrodescendentes vivem situações complexas, resultado do colonialismo, da escravização e de um sistema sociopolítico que hierarquizou as relações sociais e de gênero a partir de uma lógica patriarcal e racista, “um processo de classificação social a partir da ideia de raça”, como defende Anibal Quijano (2014).

Embora as mulheres vivam em um contexto de desigualdade e violência, ser afrodescendente implica sobreviver em sociedades que não têm atendido as assimetrias estruturais herdadas do período colonial e do sistema escravista, em um contexto de profundas discriminações e exclusões normalizadas, geralmente impunes.

As experiências de mulheres de corpos racializados dão conta da violência racial que acompanha suas vidas e de um conjunto de representações que enquadram, limitam e condicionam as possibilidades de ter acesso a oportunidades, gerar expectativas e superar as lacunas de desigualdade.

No Peru, ser afrodescendente, como em muitos países da região, supõe reconhecer que os diversos momentos de socialização estão marcados por um tratamento diferenciado que se sustenta nos estereótipos e preconceitos que o sistema colonial e escravista construiu. Reconhecer que a escola pode ser traduzida em um espaço profundamente discriminador, doloroso e violento, na medida em que te invisibiliza e se sustenta em

⁹ CEPAL. Mulheres afrodescendentes na América Latina e no Caribe: Dívidas de igualdade. 2018.

uma proposta educativa segundo a qual o peso do racial não é refletido, problematizado e atendido; em consequência, a apostila por uma educação intercultural que reconheça e valorize o afrodescendente termina reduzindo-se a atos e celebrações sem uma apostila clara por uma educação antirracista que reconheça a diversidade e aposte em uma formação mais pertinente.

O relatório “*Aqui estamos, meninas, meninos e adolescentes afro-peruanos*”¹⁰ analisa as situações de discriminação racial na escola e como essas práticas se expressam por meio de insultos ou apelidos ofensivos, e também entre diferentes atores (entre estudantes, de docente a estudante e entre docentes); e salienta que entre as e os estudantes, as ditas situações se expressam de duas maneiras: por um lado, apelidos ou “chapas”, usados principalmente em espaços de diversão ou jogo e no momento da saída da escola. O mesmo relatório indica que docentes e pais de família informam que as meninas e os meninos mudam seu estado emocional (“ficam tristes”), costumam sentir-se envergonhados e, em alguns casos, já não querem mais ir à sua escola (CENTRO DE DESENVOLVIMENTO ÉTNICO et al., 2013, p. 72). Identificamos que estas práticas não são abordadas em sua complexidade nem geram respostas que tendam a problematizá-las e resolvê-las. As meninas afrodescendentes continuam percebendo uma estrutura que não responde frente à discriminação e, portanto, é necessário desenvolver estratégias individuais e coletivas para a defesa e sobrevivência em um contexto que fortaleça para encher de sentidos o conceito de resistência.

No marco das representações, é necessário destacar que existe ao redor das afrodescendentes uma evidente sobredimensão da sexualidade que gera uma lógica de identidade de objeto que se vê evidenciada no discurso e nas percepções estereotipadas que se têm dessas mulheres. Esse contexto, sustentado na intersecção do machismo, racismo e sexismo, gera maior vulnerabilidade frente à violência racial.

A pesquisa sobre percepções da diversidade cultural e eliminação da discriminação racial indica que 53% dos entrevistados con-

10 CENTRO DE DESENVOLVIMENTO ÉTNICO (CEDET); PLANO INTERNACIONAL, FUNDO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A INFÂNCIA (UNICEF). *Aqui estamos! Meninas, meninos e adolescentes afro-peruanos*. 2013.

sideram que os peruanos são racistas ou muito racistas, enquanto que apenas 8% se percebem racistas. Por outro lado, 59% consideram que a população negra, morena, zamba (igual a Quéchua ou Aimara) é mais discriminada que outras populações e a principal causa dessa discriminação seria a cor da pele (65%), seguida dos traços faciais ou físicos (15%). Por sua vez, o EEPA percebia que a discriminação de pessoas afro-peruanas tem sido presenciada por 43,3% da referida população. Entre os principais motivos de discriminação encontra-se a “raça” (31,1%). Podemos identificar, então, que a cor da pele aparece como um potente marcador das experiências de discriminação e tem profunda relação com as oportunidades das mulheres afro-peruanas. Registre-se que o cabelo, além de ser um marcador de identidade, também pode gerar um conjunto de práticas de discriminação e piada.

É importante ressaltar que um estudo da Universidade do Pacífico, no tocante às representações de afrodescendentes, a partir da perspectiva dos recrutadores de profissionais no mercado de trabalho de Lima¹¹, concluiu que os afro-peruanos sofrem exclusão estrutural e discriminação. Salienta, além disso, que o recrutamento de profissionais para cargos médios e gerenciais ocultaria práticas de discriminação racial relativamente aberta, enquanto que as empresas recomendariam aos recrutadores “*contratar gente como uno*”. Coloca-se em evidência um conjunto de estereótipos e preconceitos raciais muito arraigados na cotidianidade limenha. Registre-se, ademais, que nas entrevistas aos recrutadores se evidencia que as razões para não chamar uma pessoa afro-peruana seriam: que não inspiram confiança, não encaixariam na cultura organizacional, carecem de competências necessárias e capacidades analíticas, não têm trato social, não são líderes e, finalmente, consideram que não podem dirigir um grupo. Se compararmos com os motivos para chamar, por exemplo, a uma pessoa branca, seriam que inspiram confiança, encaixam-se na cultura organizacional, são líderes, proativos, vem de universidade prestigiada e tem trato social (KOGAN, 2014, p. 38).

¹¹ KOGAN, Liuba. Profissionais afroperuan@s em Lima: Um drama anunciado. Universidade do Pacífico: 2014.

Os imaginários em relação à população afrodescendente como pessoas pouco capazes é um determinante nas representações que se tem dessa população e, entre suas causas, advertimos o racismo, a escravização, mas também a invisibilização das histórias de luta e resistência, por exemplo, das mulheres escravizadas. Existe, portanto, uma representação sustentada na visão colonizadora de quem propõe a narração da história. Nessa narração, a população afrodescendente pareceria carecer de agência e de histórias próprias, situação mais complexa para as mulheres afrodescendentes que, geralmente, não são enunciadas na história e, em particular, na história das mulheres peruanas. A esse respeito, Sueli Carneiro, em um de seus textos mais importantes, destaca que

as mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido, assim como não tem dado conta da diferença qualitativa que o efeito da opressão sofrida teve e ainda tem na identidade feminina das mulheres negras (CARNEIRO, 2001).

Com efeito, a presença das mulheres negras é uma das grandes ausências na narração da história de nosso país.

A coisificação e desumanização que marcou o sistema escravagista têm um profundo impacto na elaboração das representações e discursos em relação às mulheres negras, como defendeu Sojourner Truth, pioneira do feminismo negro, em seu discurso *“Por acaso não sou uma mulher?”* e logo o analisa Mercedes Jabardo, destacando que “a intersecção da raça com o gênero, baseada no sistema hegemônico, constrói as mulheres negras como não mulheres, e essa reflexão aparece no discurso de Sojourner em termos inclusivos” (JABARDO, 2012). Por outro lado, Carneiro defende:

Nós – as mulheres negras – fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas este mito, porque nunca foram tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras ou prostitutas (CARNEIRO, 2001).

No contexto peruano e, em particular limenho, situações semelhantes são narradas pela historiadora Maribel Arrelucea¹², ressaltando em princípio a necessidade de reconhecer que o trabalho que realizavam as mulheres afrodescendentes e africanas gerou ao redor delas um conjunto de estereótipos como mulheres violentas, contaminadas e sem honra. Registre-se que Arrelucea ressalta que as africanas e afrodescendentes realizaram trabalhos que demandaram esforço físico e, em muitos casos, em contato com a sujeira, na medida em que deviam matar e esfolar animais, moer e preparar alimentos. Por outro lado, como destaca a autora, muitas mulheres trabalharam também como vendedoras; essas atividades seriam consideradas de baixa estima social, por sua relação com a sujeira, esforço físico e exposição pública (ARRELUCEA, 2018, p. 90-91).

Nesse cenário, podemos deduzir que os imaginários em relação à debilidade, estética e o belo continuam sendo construídos, respondendo a marcadores hegemônicos e sustentados no contexto escravista, portanto, uma sociedade onde o imaginário de beleza não reconhece nem valoriza o negro afrodescendente; é muito seguro que gere ao redor disso um conjunto de práticas que invisibilizam e produzem estereótipos que terminam racializando, classificando, exacerbando e sustentando imaginários carregados de percepções negativas com relação às mulheres. Os meios de comunicação e as redes sociais jogam, nesse contexto, um papel transcendente na medida em que reproduzem e normalizam práticas profundamente violentas.

O exposto até aqui revela que a experiência das mulheres negras, afrodescendentes está determinada por um processo sócio histórico marcado pela exclusão, mas, ao mesmo tempo, gera estratégias de sobrevivência e resistência a partir de diversas frentes para confrontar as discriminações que devem ser lidas interseccionalizadas e em diálogos com o corpo e território. Uma dessas respostas é o pensamento feminista negro, sobre o qual Patricia Hill Collins relata que, como teoria crítica social, tem como objetivo empoderar as mulheres afro-americanas em

12 ARRELUCEA, Maribel. *Sobrevivendo à Escravidão. Negociação e honra nas práticas cotidianas dos africanos e afrodescendentes*. Lima: IEP, 2018.

um contexto de injustiça social sustentada em opressões interseccionais. Além disso, destaca que

o propósito global do pensamento feminista negro e estadunidense é resistir à opressão, tanto a suas práticas quanto às ideias que a justificam. Se as opressões interseccionais não existissem, este pensamento e os conhecimentos oposicionistas similares seriam desnecessários (COLLINS, 2012, p. 101)¹³.

É evidente que a vida das afrodescendentes está envolvida em um conjunto de vivências no qual a intersecção do gênero e a raça estruturam experiências particulares de exclusão; portanto, não é possível compreender o impacto do racismo estrutural nas afrodescendentes sem uma leitura interseccional das opressões. Kimberley Willians destaca que as experiências das mulheres de cor evidenciam como se intersectam as diferentes estruturas, onde a dimensão de classe não é independente da raça ou gênero¹⁴. Registre-se que as estruturas de opressão têm operado em nível dos discursos e das representações, produzindo a naturalização da discriminação; a consequência disso é um contexto onde é mais complexo evidenciar essas práticas como uma violação de Direitos Humanos. Registre-se que María Lugones destaca que: “A interseccionalidade revela o que não se vê quando categorias como gênero e raça se conceitualizam como separadasumas das outras. A denominação categorial constrói o que nomeia” (LUGONES, 2008).

Portanto, é fundamental compreender que as experiências das mulheres afrodescendentes, como já advertimos, também devem vencer a invisibilidade em um contexto onde a luta pela igualdade nem sempre deixa visível suas experiências e, por outro lado, estas não são incluídas com nitidez nas agendas políticas feministas das mulheres brancas, mestiças. Reconhecemos nesse contexto a importância do feminismo e o que isso significa como proposta política transformadora que confronta

13 Este projeto político que tem suas primeiras reflexões no contexto estadunidense também é identificado na América Latina e em diálogo com seus próprios processos.

14 WILLIANS, Kimberley. In: PLATERO, Lucas (ed.). Intersecções. Corpos e sexualidades na encruzilhada. Melusina: 2012.

a desigualdade, o patriarcado e o machismo, mas esta não fica completa se não promove uma profunda reflexão do racismo e seu impacto nos corpos racializados.

FEMINISMO NEGRO/AFRO-FEMINISMO NO PERU

Quando Sueli Carneiro (2001) propõe que “*a unidade na luta das mulheres em nossas sociedades não depende apenas da nossa capacidade de superar as desigualdades geradas pela histórica hegemonia masculina, mas exige, também, a superação de ideologias complementares desse sistema de opressão, como é o caso do racismo*” (CARNEIRO, 2001), coloca em evidência como a intersecção do gênero, raça, classe, etc. gera um contexto complexo de profundas discriminações para as mulheres afrodescendentes; por outro lado, convida a reflexões muito mais profundas em relação às assimetrias entre as mulheres, evidenciando como o racismo hierarquiza as relações sociais e limita as oportunidades.

Frente a esse cenário, recuperar as vozes das afrodescendentes a partir de suas reflexões e demandas é central para dar conta dessas experiências. Registremos que “*a relação entre experiência e consciência*” a qual alude Patricia Hill Collins (2012), para dar conta do acionar de muitas mulheres negras em relação a seu ativismo, é essencial, por um lado, para reconhecer a importância desses processos nos quais as mulheres, a partir da experiência pessoal, podem gerar espaços coletivos e, por outro lado, porque expõem um conjunto de situações que demostram opressões interseccionais, “*em geral, vínculos entre o que uma faz e o que uma pensa, ilustrados por mulheres negras individuais, também podem caracterizar as experiências e ideias das mulheres negras como grupo*” (COLLINS, 2012).

No último encontro feminista latino-americano, realizado em Montevidéu (2017), desenvolveu-se, entre outras, a assembleia denominada Discriminação e Racismo. Entre as propostas nela trabalhadas, destaca-se que: (i) o movimento feminista deve se declarar antirracista, revisar suas concepções e explicitar o que entende por desigualdade; (ii) o feminismo deve fazer do enfrentamento do racismo e das discriminações contra as mulheres negras e indígenas uma questão de prioridade estra-

téctica nos espaços e processos de luta do movimento feminista; (iii) o feminismo deve abraçar o conceito de interseccionalidade para compreender as múltiplas opressões sofridas pelas mulheres negras e não brancas, construindo espaços de diálogos etc. É importante registrar que, nessa assembleia, participaram majoritariamente mulheres negras/afro-latinas, o que foi exposto nas conclusões finais.

No Peru, são principalmente as mulheres negras, afrodescendentes, que propõem e sustentam uma agenda contra o racismo e sua intersecção com outras categorias, ressaltando a urgência de um feminismo antirracista que reconheça suas experiências particulares e que sua abordagem não termine sendo uma adição a algum documento ou um processo que não tenha problematizado profundamente a complexidade das intersecções de gênero, raça, classe, orientação sexual etc. Por isso, a insistência/demandas permanente de colocar em evidência tudo aquilo que não se aborda quando falamos de igualdade ou quando se faz referência à análise a partir de um enfoque intercultural e este não incorpora o afrodescendente nem problematiza seu “esquecimento”.

Para as afrodescendentes, o racismo estrutural e simbólico e seus agentes operantes são um tema relevante porque atravessa o corpo, planos de vida, oportunidades e expectativa, enquanto falar e construir, a partir de um afro-feminismo, propõe-nos uma plataforma de luta frente às diversas opressões e o que isso configura para a vida dessas mulheres. Nesse sentido, o movimento afro-feminista no Peru vem dando novos sentidos para a discussão e luta antirracista, expondo como o racismo tem profunda relação com a pobreza, com as oportunidades e exercício de direitos fundamentais e evidenciando, entre outras coisas, a ausência de políticas que impactem favoravelmente nas mulheres, por exemplo, na redução da pobreza, em relação à discriminação e ao racismo estrutural no acesso ao emprego, igualdade de oportunidades, abuso e violência racial que, muitas vezes, fica sem ser reconhecida como uma grave modalidade de violência. Nesse contexto, registremos que o Censo indica que 11,5% das mulheres que se auto identificam afrodescendentes contam com formação universitária completa, número muito menor que o 21,7% das mulheres que se auto identificam mestiças e 21,3% que se auto identificam brancas. É evidente, então, o im-

pacto estrutural do racismo e o que isso implica no acesso a direitos fundamentais.

A partir da experiência gerada no coletivo no qual participo, consideramos central, por um lado, dar conta da situação das mulheres negras, reconhecendo que nossas lutas são históricas, marcadas por estratégias diversas de resistência frente à escravidão e nem sempre foram nomeadas com base no afro-feminismo, mas, ao mesmo tempo, promovemos espaços de diálogos e reflexão a partir de nossas diversidades e a partir daqueles pontos de encontro sobre situações que narram processos comuns de discriminação que marcam uma experiência particular de dor e resistência. Contribuições como as que apresenta Vilma Piedade com “Dororidade” são transcedentes nessa reflexão a partir de nossos afro-feminismos.

Dororidade leva em si, em seu significado, a dor provocada em todas as mulheres pelo machismo. Entretanto, quando se trata de nós, mulheres negras, há um agravante nessa dor, agravante provocado pelo racismo. Racismo que vem da criação Branca para a manutenção do Poder... Aí é onde entra a raça e entra o gênero, entra a classe, sai a Sororidade e entra a Dororidade (PIEDEADE, 2017).

Isto é, sem dúvida, um desafio para o movimento feminista, uma vez que exige repensar os discursos sobre a opressão, mas também problematizar práticas, discursos e linguagem. Ao tempo em que muitas mulheres afrodescendentes no país sintam que o feminismo não as nomeou e não se conseguiu estabelecer diálogos horizontais, então, estamos no meio de uma tensão que não é menor e deve ser contemplada. Quando no último encontro feminista se propõe que a luta feminista deve ser antirracista, estamos destacando que o feminismo deve reconhecer as múltiplas opressões que afetam as mulheres negras. A partir de nossa experiência, não basta estar nomeadas em documentos, pronunciamentos etc. se a questão racial não se assume estruturalmente na agenda feminista, se a agenda das afrodescendentes e seu processo sócio histórico não são entendidos. Repensar o discurso, as práticas e a linguagem é central.

Evidentemente, o Peru não é o Brasil. Uma coisa é construir lutas e reivindicações históricas e identitárias em territórios onde há maior quantidade de população negra e outra muito

diferente em territórios onde a maior parte da população se autoidentifica mestiço (60,2%) com tudo o que isso implica.

Finalmente, debater sobre aquilo que ficou fora do discurso da desigualdade é o primeiro passo para avançar no que delineamos como feminismo antirracista, a fim de continuar no contexto peruano a discussão no tocante aos privilégios da branquitude e o impacto da discriminação nas mulheres afrodescendentes. É necessária uma discussão em relação à pertinência da análise interseccional a fim de visibilizar as lutas históricas das mulheres negras afrodescendentes e incorporar no debate e agenda feministas o impacto da violência racial.

O feminismo será antirracista ou não será!

REFERÊNCIAS

ARRELUCEA, Maribel. **Sobrevivendo à Escravidão. Negociação e honra nas práticas cotidianas dos africanos e afrodescendentes.** Lima: IEP, 2018.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo.** 2001. Disponível em: <<http://www.bivipas.unal.edu.co/bitstream/10720/644/1/264-Sueli%20Carneiro.pdf>> Acesso em: 03/07/2019.

CENTRO DE DESENVOLVIMENTO ÉTNICO (CEDET); PLANO INTERNACIONAL, FUNDO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A INFÂNCIA (UNICEF). **Aqui estamos! Meninas, meninos e adolescentes afro-peruanos.** 2013.

CEPAL. **Mulheres afrodescendentes na América Latina e no Caribe: Dívidas de igualdade.** 2018.

COLLINS, Patricia Hill. **Feminismos Negros: Uma Antologia.** 2012.

GRUPO BANCO MUNDIAL. **Afrodescendentes na América Latina: Rumo a um Marco de inclusão.** 2018.

JABARDO, Mercedes. **Introducción. Construyendo puentes: en diálogo desde/con el feminismo negro en Feminismos negros. Una antología.** 2012.

KOGAN, Liuba. **Profissionais afroperuan@s em Lima: Um drama anunciado.** Universidade do Pacífico: 2014.

LUGONES, María. **Colonialidad y género.** In: Tabula rasa [online]. 2008, n.9, pp.73-102.

MINISTÉRIO DA CULTURA. **Estudo Especializado para população Afro-peruana.** GRADE: 2015.

MINISTÉRIO DA CULTURA. **I Pesquisa Nacional. Percepções sobre diversidade cultural e discriminação étnico-racial.** 2018.

PIEDADE, Vilma. **Dororidade.** São Paulo: Editora Nós, 2017.

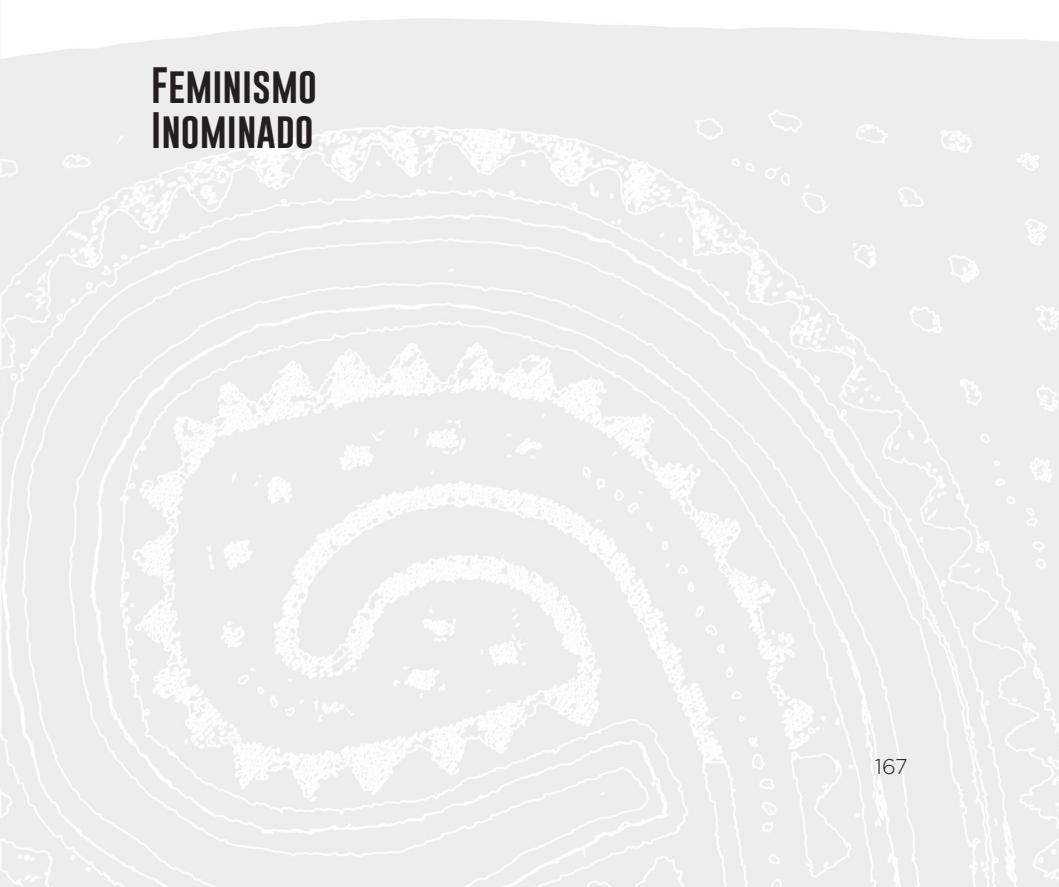
QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/decolonialidad del poder.** Buenos Aires: CLACSO, 2014.

WILLIANS, Kimberley. In: PLATERO, Lucas (ed.). **Intersecções.** Corpos e sexualidades na encruzilhada. Melusina: 2012.



LUCY
GARRIDO

FEMINISMO INNOMINADO



FEMINISMO
INNOMINADO



LUCY GARRIDO

FEMINISMO INNOMINADO

Ahora que el 8 de Marzo casi no necesita explicarse, y que en la mayoría de las escuelas y liceos se habla de los derechos de las mujeres, recordemos que hasta no hace mucho había quien preguntaba “*Y por qué los hombres no tienen un Día?*”.

Ahora que las estudiantes chilenas ocupan las universidades, las argentinas tiñeron de verde el país y las nicaraguenses se van a llevar puesto a Ortega. Ahora cuando en casi toda la región se demanda el aborto legal, el matrimonio igualitario y el cambio de género.

Ahora, cuando miles y miles de mujeres inundan las calles de toda la región gritando que “*América Latina va a ser toda feminista*”, recordemos cuánto costaba llenar una calle con nuestras consignas, cuan pocas eran las que se atrevían a proclamarse feministas o a participar de las primeras marchas del orgullo gay.

En esos años, soñábamos con que alguna vez se diera el “cambio cultural”.

No nos fijábamos mucho en cuántos feminismos había y nos llamaba la atención que en Europa discutieran tan encarnizadamente sobre si el feminismo “de la igualdad” o el “de la diferencia”. Creo que en Uruguay como en varios países de la región, aunque el debate se centrara en discrepancias doctrinarias, las fuimos olvidando mientras participábamos del fin de las dictaduras y de la reconstrucción de democracias que, otra vez y hasta tanto el cambio cultural no llegara, dejaban afuera a las mujeres.

Tal vez, por eso, nuestras estrategias se dedicaban a “hacer visible lo invisible”: a llevar al debate público la violencia doméstica de la que nadie reconocía su existencia y mucho menos la necesidad de votar una ley en su contra; a denunciar el acoso callejero, el abuso sexual y la violación en el matrimonio. A cues-

tionar al prostituyente pero no a las trabajadoras sexuales. A demandar que de la Universidad egresaran más mujeres. A que se reconociera que si había igualdad ante la ley debíamos tener derecho a cobrar el mismo salario por realizar las mismas tareas y, ya que estábamos, a acceder a todos los puestos de trabajo a los que accedieran los varones.

Hasta hace pocos años, todo eso era invisible. Tan invisible como el cambio cultural que seguía sin llegar. Invisible como las tareas de la casa que ningún hombre asumía, invisible como los derechos de las trabajadoras rurales y las trabajadoras domésticas o la discriminación de las mujeres negras. Invisible como no estar representadas en la política ni en ningún otro espacio de poder. Tan invisible como el derecho a decidir sobre nuestro cuerpo y exigirle al Estado legalizar el aborto.

Dice Lilian Celiberti que nosotras “*Venimos de un feminismo nacido de la resistencia al terrorismo de estado, al autoritarismo y a la vejación del cuerpo en la tortura y la cárcel. Un feminismo que tenía escasos conocimientos teóricos pero mucha rebeldía antiautoritaria y que asumió la escritura de un texto con borrones, con tachaduras, con diferentes letras, con subrayados contradictorios, pero irreverente y autónomo.*”

Eso que estábamos haciendo, ¿era una práctica hegemónica occidental? No me parece. Si el conocimiento es situado, lo hicimos como podíamos en ese momento histórico, y esas luchas ayudaron a abrir el espacio para que emergieran más sujetos políticos, mas demandas, más feminismo.

Un feminismo que estaba desestabilizando, como se dice ahora, al “sujeto abstracto masculino” y no creo que lo hiciéramos “reproduciendo las cegueras coloniales”. Decir eso es dejar a las feministas negras e indígenas fuera de esta historia, como si no hubieran participado y no hubiesen tenido nada que ver con las luchas que nos trajeron hasta acá. Claro que eran muy pocas las que se habían organizado como tales, pero en Latinoamérica no todo fue una movida de mujeres blancas acomodadas, sino que en varios de nuestros países y desde el principio del Siglo XX, también fueron las obreras anarquistas, las sindicalistas, las mujeres de los movimientos populares, quienes levantaron el debate social sobre la igualdad.

DIVERSAS PERO NO DISPERSAS

La desigualdad de sexo y de raza son estructurales, para mi tiene todo el sentido hablar de un “feminismo indígena” o de “un feminismo negro” integrado por quienes así se definen y que pelea por los derechos de las mujeres indigenas y negras. Pero eso no es lo mismo que hablar de feminismo “antirracista”, donde el centro ya no es el sujeto político sino la estrategia o el campo de lucha, porque si no ¿que estamos diciendo de los demás “feminismos”? ¿Que no son antirracistas? Es que se puede ser feminista y no ser antirracista?

En que feminismo estas? necesario que al sustantivo “feminismo” se le pongan tantos apellidos? Los apellidos indican la “paternidad” de las cosas. “Ser” en el nombre del “padre”, así que doy por descontado que no es esa su intención cuando algunas compañeras insisten en que hay muchos feminismos y se abre entonces un abanico de adjetivos para ver a cual se pertenece.

¿El adjetivo indica el tema que se privilegia? ¿indica el espacio donde se desarrolla la acción? ¿La estrategia principal que se sigue?

Y aun admitiendo que a veces es necesario clasificar para entender la realidad, ¿hasta qué punto hay que llegar con la clasificación? ¿hasta que todas, todas y cada una de nosotras todas, nos sintamos nombradas? Hasta llegar al feminismo “individual”? Eso es el feminismo “inclusivo”? Pero entonces, a quienes no se reconocen bajo ningún adjetivo, ¿dónde vamos a incluir las? En el feminismo “sustantivo”? O mejor aun en el menos egocentrico y mucho mas poético, feminismo “innombrado”?

Mirar el feminismo hacia adentro, conocer de donde venimos, reflexionar sobre si los adjetivos implican diferencias doctrinarias, estratégicas o ideológicas, puede ser una buena manera de saber mas y mejor sobre hacia donde vamos.

El desafío es no confundamos diversas con distintas, porque estamos justo, justo, en la cresta de la ola y no deberíamos retratar ni un minuto este viaje maravilloso en el que estamos. Hay que aprovechar el viento de cola para seguir acumulando fuerza, imaginación, alianzas y poder.

Por eso los reaccionarios, reaccionan. Ellos lo tienen clarito: no saben cuantos feminismos hay, pero saben que si no paran al

feminismo “El patriarcado se va a caer” como dicen los cantos en todas las calles de America Latina y el Caribe.

Dediquemonos a celebrar las ocupaciones universitarias, celebremos las marchas gigantescas contra la violencia, celebremos en las calles los 25 de noviembre y los paros maravillosos de los 8 de marzo! Celebremos que el tan buscado y esperado cambio cultural llegó y está aquí, a la vuelta de la esquina.

Pero hagámoslo festejando las multitudes del hoy, la fuerza desplegada, la inteligencia irreverente de las nuevas generaciones y la diversidad del movimiento feminista. Que es uno.

LUCY GARRIDO

FEMINISMO INOMINADO

Agora que o 8 de Março quase não precisa ser explicado e que, na maioria das escolas e liceus, fala-se dos direitos das mulheres, recordemos que até pouco tempo havia quem perguntasse: “E por que os homens não têm um Dia?”.

Agora que as estudantes chilenas ocupam as universidades, as argentinas tingiram de verde o país e as nicaraguenses vão atropelar Ortega. Agora quando em quase toda a região se exige o aborto legal, o matrimônio igualitário e a mudança de gênero.

Agora, quando milhares e milhares de mulheres inundam as ruas de toda a região gritando que “*América Latina vai ser toda feminista*”, recordemos quanto custava encher uma rua com nossos lemas, quão poucas eram as que se atreviam a se proclamar feministas ou participar das primeiras marchas do orgulho gay.

Nesses anos, sonhávamos que algum dia ocorresse a “mudança cultural”.

Não nos detínhamos muito em quantos feminismos haviam e nos chamava a atenção que na Europa se discutissem tão ferozmente sobre o feminismo “da igualdade” ou o “da diferença”. Acredito que no Uruguai, como em vários países da região, embora o debate se centrasse em discrepâncias doutrinárias, fomos esquecendo-as enquanto participávamos do fim das ditaduras e da reconstrução de democracias que, outra vez e até que a mudança cultural não chegasse, deixavam de fora as mulheres.

Talvez, por isso, nossas estratégias se dedicavam a “tornar visível o invisível”: a levar ao debate público a violência doméstica da qual ninguém reconhecia sua existência e muito menos a necessidade de votar uma lei contra; a denunciar o abuso na rua, o abuso sexual e a violação no casamento. A questionar o “prostituinte”, mas não as trabalhadoras sexuais. A exigir que da Universidade mais mulheres fossem egressas. A que se re-

conhecesse que, se havia igualdade perante a lei, devíamos ter direito a cobrar o mesmo salário por realizar as mesmas tarefas, já que tínhamos acesso a todos os postos de trabalho aos quais acessaram os homens.

Há poucos anos, tudo isso era invisível. Tão invisível como a mudança cultural que continuava sem chegar. Invisível como as tarefas da casa que nenhum homem assumia, invisível como os direitos das trabalhadoras rurais e das trabalhadoras domésticas ou a discriminação das mulheres negras. Invisível como não estar representadas na política nem em nenhum outro espaço de poder. Tão invisível como o direito a decidir sobre nosso corpo e exigir do Estado a legalização do aborto.

Diz Lilian Celiberti que nós “*Viemos de um feminismo nascido da resistência ao terrorismo de estado, ao autoritarismo e aos maus tratos do corpo na tortura e na prisão. Um feminismo que tinha escassos conhecimentos teóricos, porém muita rebeldia antiautoritária e que assumiu a escrita de um texto com problemas, com rasuras, com diferentes letras, com destaque contraditórios, mas irreverente e autônomo*

Isso que estávamos fazendo era uma prática hegemônica ocidental? Não me parece. Se o conhecimento é situado, o fizemos como podíamos nesse momento histórico, e essas lutas ajudaram a abrir o espaço para que emergissem mais sujeitos políticos, mais exigências, mais feminismo.

Um feminismo que estava desestabilizando, como se diz agora, o “sujeito abstrato masculino” e não acredito que fizéssemos “reproduzindo as cegueiras coloniais”. Dizer isso é deixar as feministas negras e indígenas fora dessa história, como se não tivessem participado e não tivessem tido nada a ver com as lutas que nos trouxeram até aqui. Claro que eram muito poucas as que tinham se organizado como tais, porém na América Latina nem tudo foi um movimento de mulheres brancas privilegiadas, mas em vários de nossos países e desde o princípio do Século XX, também foram as operárias anarquistas, as sindicalistas, as mulheres dos movimentos populares que levantaram o debate social sobre a igualdade.

DIVERSAS MAS NÃO DISPERSAS

A desigualdade de sexo e de raça é estrutural; para mim faz todo sentido falar de um “feminismo indígena” ou de um “feminismo negro” integrados por que assim se define e que briga pelos direitos das mulheres indígenas e negras. Porém isso não é o mesmo que falar de feminismo “antirracista”, segundo o qual o centro já não é o sujeito político, mas a estratégia ou o campo de luta, porque senão o que estamos dizendo dos demais “feminismos”? Que não são antirracistas? Que se pode ser feminista e não ser antirracista?

Em que feminismo você está? É necessário que se coloquem tantos outros sobrenomes no substantivo “feminismo”? Os sobrenomes indicam a “paternidade” das coisas. “Ser” no nome do “pai”; por isso, considero óbvio que não é essa sua intenção quando algumas companheiras insistem em que há muitos feminismos e se abre então um leque de adjetivos para ver ao qual se pertence.

O adjetivo indica o tema que se privilegia? Indica o espaço onde se desenvolve a ação? A estratégia principal que se segue?

E mesmo admitindo que, às vezes, é necessário classificar para entender a realidade, até que ponto deve-se chegar com a classificação? Até que todas, todas e cada uma de nós todas, sintamo-nos nomeadas? Até chegar ao feminismo “individual”? Isso é o feminismo “inclusivo”? Mas, então, para aquelas que não se reconhecem sob nenhum adjetivo, onde vamos inclui-las? No feminismo “substantivo”? Ou melhor ainda, no menos egocêntrico e muito mais poético, feminismo “inominado”?

Olhar para dentro do feminismo, conhecer de onde viemos, refletir sobre se os adjetivos implicam diferenças doutrinárias, estratégicas ou ideológicas pode ser uma boa maneira de saber mais e melhor para onde vamos.

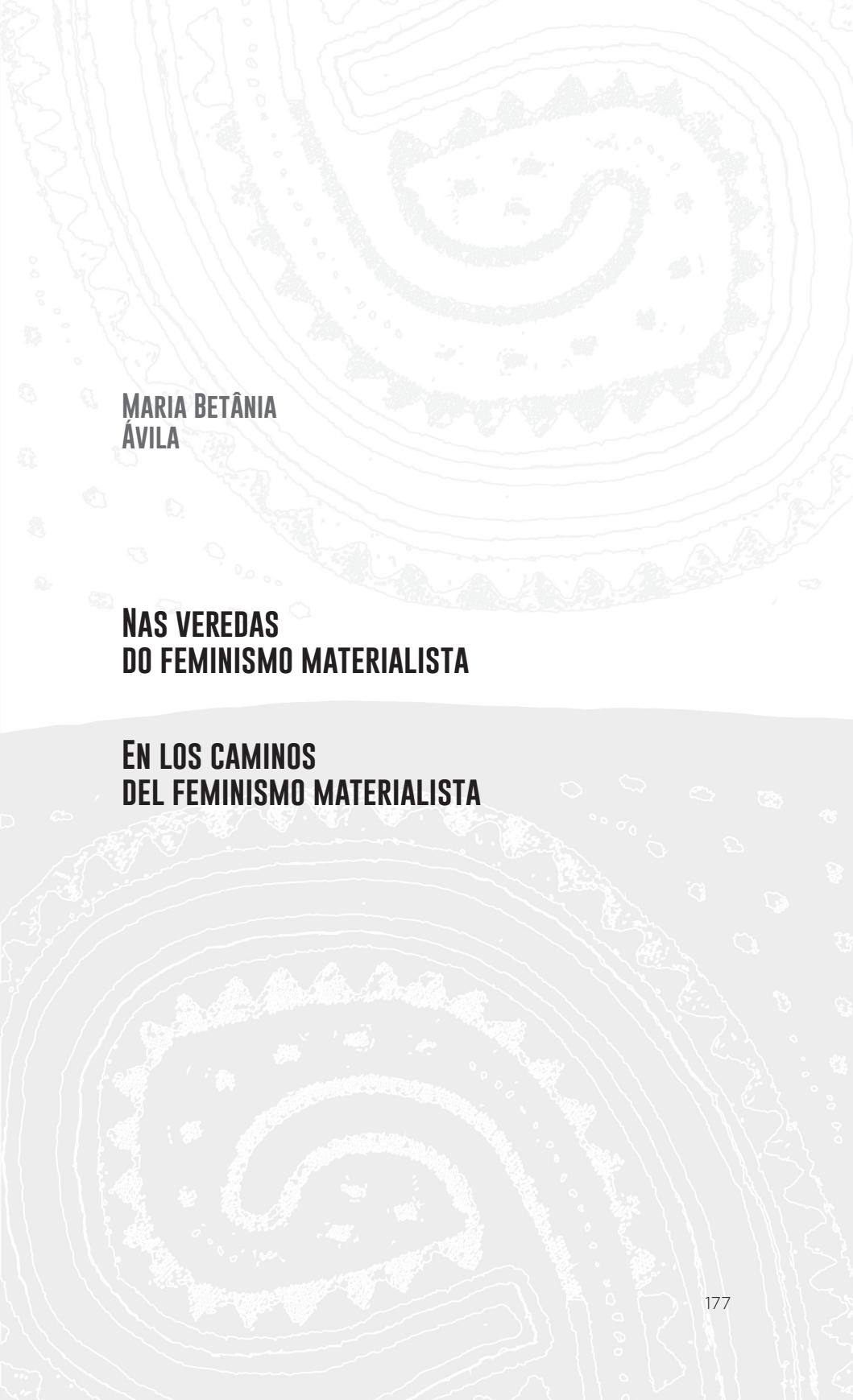
O desafio é não confundirmos diversas com diferentes, porque estamos justamente na crista da onda e não deveríamos atrasar nem um minuto esta viagem maravilhosa na qual estamos. Tem de aproveitar os bons ventos para continuar acumulando força, imaginação, alianças e poder.

Por isso, os reacionários reagem. Eles o têm muito claro: não sabem quantos feminismos há, porém sabem que, se não para-

rem o feminismo, “O patriarcado vai cair”, como dizem os cantos em todas as ruas da América Latina e do Caribe.

Dediquemo-nos a celebrar as ocupações universitárias, celebremos as marchas gigantescas contra a violência, celebremos nas ruas os 25 de novembro e as paralisações maravilhosas dos 8 de março! Celebremos que a tão buscada e esperada mudança cultural chegou e está aqui, ao dobrar a esquina.

Porém o façamos festejando as multidões de hoje, a força despendida, a inteligência irreverente das novas gerações e a diversidade do movimento feminista. Que é um.



MARIA BETÂNIA
ÁVILA

NAS VEREDAS DO FEMINISMO MATERIALISTA

EN LOS CAMINOS DEL FEMINISMO MATERIALISTA



MARIA BETÂNIA ÁVILA

NAS VEREDAS DO FEMINISMO MATERIALISTA

As teorias que se disseminam em escala mundial e hegemonizam a produção do conhecimento estão voltadas para a explicação da vida social como um conjunto de fenômenos naturalizados dentro de sistemas funcionais que se equilibram e se reproduzem automaticamente. Em geral, essas teorias que, elaboradas no centro de produção do conhecimento dos países do Norte, além de referenciar a produção do conhecimento nos países do Sul, vão conformando um modo de pensar e ver o mundo ao se expandir e se popularizar, de maneira simplificada, através dos meios mais diversos. Usar o conceito de equilíbrio, para definir a dinâmica da vida social, significa dizer que nela não há movimento e não há contradição e, portanto, não há conflito. Negar que haja movimento é negar a história. Essas teorias são as bases para a formação de ideologias que sustentam a naturalização do mundo social.

A cada etapa da história desse sistema capitalista, racista e patriarcal, os grupos dominantes, - aqueles que detém o poder político, econômico, social e cultural - investem na produção de teorias e formações ideológicas que justifiquem as relações sociais de exploração, dominação e apropriação. As inovações e reestruturações teóricas desse campo hegemônico são processos intensos e permanentes, no entanto, não fogem dessas finalidades de normalização e naturalização da ordem social vigente. Uma linha de naturalização e de justificativa se apoia na biologização do social, que leva a uma visão organicista das estruturas da vida social, a qual está calcada em muitas teorias produzidas, inclusive, recentemente. Wladimir Saffatle (2018), ao falar sobre o uso político do biológico, mostra que foi produzida uma crença que forneceu uma “visão fortemente funcionalista e hierarquizada da estrutura social e que nos levaria a compreender,

entre outras coisas, conflitos sociais como expressões e tendências de patologias a ser extirpadas, como se retira um tecido em necrose” (SAFFATLE, 2018, p. 286).

A negação da história, e/ou a sua redução a fatos e personagens, vai junto com a naturalização do vivido. Para isso a dimensão fenomenológica do que se vê e do que se experimenta, no concreto real da vida presente, é deshistoricizada, isto é reduzida a um fenômeno, positivado como um fenômeno natural. Assim, o cotidiano é apartado da história. Essa leitura e “imagem” do mundo social, tornam invisíveis as estruturas de poder, os antagonismos e contradições das relações sociais de classe, raça e gênero e as mediações que levam a produção e materialização das desigualdades e injustiças sociais na vida cotidiana e na esfera pública. Em síntese, há um apagamento da história, esse movimento dialético do tempo de continuidades e rupturas, movido pelas relações sociais de poder e suas contradições.

São sujeitos coletivos em lutas, anti-sistêmicas, de resistências e emancipatórias, que estabelecem o antagonismo ou o torna visível nessa relação, de confronto, com os sujeitos detentores do poder que mantém a ordem dominante, através dos aparelhos ideológicos, repressivos e outros. São os sujeitos coletivos críticos, rebelados, ou confrontativos que fazem as lutas contra hegemônicas nos vários campos da vida política e social, a partir de diversas formas e estratégias e compondo uma grande pluralidade de sujeitos coletivos. Esses sujeitos desestabilizam também paradigmas considerados científicos, rompendo pressupostos das teorias sociais dominantes, e propondo novas questões. Sirma Birge (2016), ancorada no conceito de práxis, ressalta que “...são os movimentos que provocam os momentos teóricos” (BIRGE, 2016, p. 81) e, citando Stuart Hall acrescenta: “...as conjunturas históricas reivindicam teorias” (*ibid.*). Segundo Wittig, “a consciência da opressão não é somente uma reação (uma luta) contra a opressão. É uma total reavaliação conceitual do mundo social...” (WITTIG, 2018, p. 63).

Isso nos leva a ressaltar a proposição de que um movimento político é sempre uma práxis, que significa um trabalho constante da palavra e da ação. É a partir da prática política que as redefinições teóricas críticas vão sendo necessárias e produzidas. O movimento feminista, como qualquer outro movimento portador de um projeto de transformação social, requer teorias

que interpretem criticamente a realidade social e que deem sustentação às suas lutas e referências para definição das estratégias de ação. Segundo Françoise Collin (1992), a teoria como um pensamento pensado deve ser sempre interpelada. Esse movimento no interior da práxis política implica também o movimento de construção do sujeito individual e coletivo, no qual a dimensão da negatividade é central como caminho de formação da consciência crítica dos sujeitos.

É interessante ressaltar aqui a importância da relação entre o vivido e a construção da práxis feminista, entre o sujeito individual e o sujeito coletivo. Os grupos de reflexão ou de conscientização, como eram chamados nos anos 1960/1970, que funcionavam como uma espécie de núcleo básico de organização do movimento feminista contemporâneo, em várias partes do mundo, se baseavam na relação entre narrativa, como momento de rememoração crítica, da experiência pessoal e análise de contexto sócio histórico. Essa reflexão coletiva tinha um duplo sentido: a construção de consciência crítica e o fortalecimento da organização através da consolidação dos pertencimentos, nessa passagem do “individual ao coletivo”, como define Kergoat (2018). Daí surgiram também novas questões para a teoria social e para as pautas de pesquisas, que fomentaram construções da teoria social feminista neste período. Uma relevância é dada à dimensão subjetiva, à compreensão da própria experiência do ser no mundo, considerando, portanto, as estruturas materiais, simbólicas e afetivas. Essa prática, atualmente, denominada e realizada de formas e amplitudes mais diversas, continua central no movimento feminista e, portanto, na sua produção de conhecimento. Consideramos que, hoje, a realização dessa prática expressa experiências muito mais democratizadas pelos sujeitos coletivos na sua pluralidade que conformam permanentemente o movimento feminista, e dessa forma fazem emergir novas problemáticas que não estavam contidas anteriormente nos textos políticos, históricos e teóricos e que também não estavam inscritas como um problema político e filosófico.

O feminismo como movimento e pensamento crítico é formado de uma grande pluralidade de práticas, de lutas, de articulações e não menos de perspectivas teóricas. O feminismo do campo materialista, como uma dessas perspectivas, é também uma designação na qual se inclui várias experiências políticas

e abordagens diversas, evidentemente com um fio denso de conexão no pensamento das suas várias expressões, o que poderíamos chamar de feminismos materialistas. Consideramos que os feminismos materialistas são referências fundamentais para interpretação da realidade social e histórica e, assim, para sustentação de projetos políticos de transformação social. Eu tenho tomado as elaborações deste campo como uma referência importante. Neste campo específico, tenho tido como uma referência fundamental a corrente que se reivindica como “Feminismo Materialista” francófono, cujo marco de fundação é o texto de Christine Delphy, intitulado “Por um feminismo materialista” de 1975 (BIDET-MORDREL; GALERAND; KERGOAT, 2016, p. 5).

As teóricas dessa corrente, assim como àquelas do feminismo decolonial, ou “descolonial” (LUGONES, 2014), do feminismo negro e feministas materialistas que se definem como marxistas, são para mim referências centrais para uma elaboração política e teórica baseada na perspectiva materialista. Evidentemente que outras referências vão sendo sempre encontradas nos processos de nossas próprias reflexões, no entanto, existem sempre aquelas que respondem de maneira mais direta às inquietações e questões do nosso pensamento. Como pesquisadora e ativista feminista, a inserção em coletivos do movimento feminista é uma base primordial de interpelação e inspiração a partir da qual emergem as questões que, para mim, desafiam e exigem a produção do pensamento crítico.

Uma questão central para o feminismo materialista é justamente a desnaturalização da vida social e de maneira central das relações sociais de sexo, e por decorrência a desnaturalização do que foi hegemonicamente definido na filosofia e nas ciências sociais como um ser “mulher”, portadora de um atributo fixo e generalizante constituído de uma essência que emana da própria anatomia e da biologia.

Para Falquet, “o primeiro aporte do feminismo materialista é, incontextavelmente, a desnaturalização das relações sociais de sexo, mas também de raça e de classe, assim como a colocação em perspectiva histórica do trabalho de reprodução social” (FALQUET, 2016, p. 75). Segundo Curiel e Falquet, nesse pensamento o ponto central “... radica em que nem os homens nem as mulheres são um grupo natural ou biológico...” Mas se de-

finem “... pura e simplesmente por uma relação social material, concreta e histórica...” (CURIEL E FALQUET, 2014, p. 15).

Para Duzenot (2016), a divisão natural da humanidade tratada como uma evidência “...é uma fantasmagoria cuja desconstituição da mesma é para colocar no crédito do feminismo materialista, no rastro da longa história da ‘cólera das oprimidas’ (GUILLAUMIN, 1981) e do movimento de liberação das mulheres” (DUZENOT, 2016, p. 175-176).

Alguns pontos de referência que consideramos fundamentais, no marco do pensamento feminista materialista, é a concepção de que a exploração, a dominação e a apropriação das mulheres têm uma base material, a qual está estruturada a partir da divisão sexual do trabalho, o que, do meu ponto de vista é inextricável da divisão racial do trabalho e da relação corpo, produção/reprodução e sexualidade.

Na abordagem que adoto, a categoria social mulheres – que se forma e se reproduz pelas relações sociais de sexo/gênero, mas é também conformada pelas relações, sociais de classe e de raça - apresenta outras dimensões relacionais, como aquelas relativas à lesbianidade e às mulheres trans. De acordo com Monique Wittig (2018), “no plano teórico, a lesbianidade e o feminismo articulam suas posições de tal maneira que um interroga sempre o outro” (WITTIG, 2018, p. 108). Entendo que as mulheres trans, apresentam uma experiência social e histórica que coloca o desafio importante de reestruturação da reflexão teórica e das práticas feministas, e das elaborações sobre a relação corpo/sujeito. As mulheres trans como sujeitos concretos vivem e elaboram uma experiência social que nos desafia, a todas as feministas, do ponto de vista teórico, político e filosófico a refletir sobre a relação entre o sujeito corporificado e a pluralidade de experiências e de formas de nos constituirmos e reconstituirmos diversamente como seres no mundo inseridos em contextos e relações sociais concretas. Considerando que, “a opressão sexista não se inscreve e nem se lê em um corpo abstrato da ‘mulher’ universal e ahistórica, mas naquele das mulheres particulares e particularizadas em um contexto social determinado, caracterizado por outras relações de dominação” (BENELLI et al, 2006, p. 4).

Considero muito interessante a elaboração de Stevi Jackson (2009) sobre o feminismo materialista e a questão das diferenças e desigualdades entre as mulheres. Vejamos:

...a adoção de um ponto de vista materialista não exclui a consciência das diferenças entre mulheres; ao contrário, uma plena compreensão dessas diferenças exige que nós tomemos em conta as desigualdades sociais, materiais e as práticas sociais cotidianas. Do mesmo jeito, o materialismo está longe de ignorar as questões de linguagem, de cultura, de representações, de subjetividade, mas exige que as situemos dentro de seu contexto histórico e social. E sobretudo, o feminismo materialista não reduz a opressão das mulheres à uma causa única; ele se recusa a toda tentativa de grande teoria totalizante como também a toda posição transhistórica e universalisante (JACKSON, 2009, p. 18).

Partindo do ponto de vista teórico feminista materialista, entendo que no processo histórico de formação social do capitalismo estão imbricados o patriarcado e o racismo. Se trata de uma relação dialética que se desenvolve historicamente como um sistema de poder econômico, social e político que deve ser apreendido a partir de cada contexto social e histórico. Estou, aqui, me referindo a contexto como um espaço-tempo no qual relações sociais se estruturam e expressam suas particularidades através de práticas sociais concretas. Implica um processo histórico de estruturação do modo de produção e de reprodução social pela conformação das relações sociais de sexo, classe e raça, que se forjam de maneira imbricada e consubstancial, cuja dinâmica se estabelece na relação temporal entre presente e passado, e espacial entre local e global e está determinada pelas contradições em curso (AVILA, FEREIRA, ARANTES, 2016).

A teórica Heleith Saffioti (2004) – cuja obra está ancorada em uma perspectiva materialista histórica – recorre à ideia de nó para abordar a imbricação entre as contradições de gênero, classe e raça. Para ela, patriarcado, capitalismo e racismo produzem desigualdades que se reforçam mutuamente e se particulizam nos determinados períodos históricos.

O sistema patriarcal, historicamente anterior ao capitalismo, é reestruturado como parte do próprio desenvolvimento capitalista, que tendo como centro de acumulação de riqueza e de poder os países europeus, se estruturou e expandiu suas fronteiras através de um processo de colonização baseado na dominação, exploração, escravização e racialização de povos e no desapossamento de seus territórios, na exploração e apropriação dos seus corpos, de sua força de trabalho e de seus saberes,

culturas, isto é, dos seus bens materiais e imateriais e dos seus modos de vida.

Para Lugones (2014),

A transformação civilizatória justificava a colonização da memória e, consequentemente, das noções de si das pessoas, da relação inter-subjetiva, 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 (LUGONES, 2014, p. 938).

Considerando que o feminismo materialista parte de uma concepção sócio histórica para leitura da realidade, temos como desafio o enfrentamento teórico e político do colonialismo que criou um centro hegemônico a partir do qual se estabeleceu e se estabelece os paradigmas para leitura do mundo, dividindo esse mundo entre o civilizado ocidental e os outros mundos qualificados e hierarquizados de acordo com a supremacia europeia branca.

Foram os países do Norte, como região geopolítica, que instauraram nas regiões que constituem a América Latina, e em outros continentes do Sul, um regime de exploração, dominação e desapossamento que marcou tanto a estrutura social, como as dimensões simbólicas e imateriais. Para Lélia Gonzalez (1984), a própria denominação de América Latina, guarda em si, uma exclusão feita na colonização, ao deixar de fora do que lhe identifica, as raízes e a presença do povo negro e do povo indígena na formação social dessa região. Nesta sua elaboração crítica ela constrói o conceito de “Africanidade” como uma referência crucial, não só para reestruturação do que define esta região do mundo historicamente, como também como uma forma de suporte teórico e simbólico de resistência para o presente (GONZALEZ, 1984).

A forma de conhecer e interpretar o mundo, isto é, de produzir conhecimento, é um campo de “batalha” nessa relação Norte e Sul, ainda hegemonizada pelos sujeitos e instituições dos países colonizadores e por aqueles que se tornaram imperialistas na configuração que historicamente foi sendo produzida, que se define por vários termos, como colonização, imperialismo, globalização, que guardam entre si diferenças, similitudes e convergências tanto no que se refere aos tempos históricos quanto no

que diz respeito as formas de exercer a dominação.

Outra questão relevante para esta perspectiva teórica diz respeito ao ponto de vista situado, que nos remete, na minha leitura, diretamente ao próprio pensamento de Marx, o qual sempre insistiu na importância do contexto histórico e social na produção das elaborações teóricas e políticas. Para Hartstock, “o ponto de vista é uma realização (conquista, feito histórico) e não um presente (no sentido de alguma coisa dada)” (HARTSTOCK, 1997, p. 461). Hartstock afirma ainda que o desenvolvimento de sua concepção de “ponto de vista feminista”, como um instrumento metodológico para se entender e se opor a todas as formas de dominação “tem como base metodológica a teoria Marxiana” (HARTSTOCK, 1997, p. 462).

Segundo Hirata (2017):

As conceitualizações do feminismo materialista partilham do pressuposto central da epistemologia feminista segundo o qual “as definições vigentes de neutralidade, objetividade, racionalidade e universalidade da ciência, na verdade, frequentemente incorporam a visão do mundo das pessoas que criaram essa ciência: homens – os machos – ocidentais, membros das classes dominantes” (Lowy, 2000) acrescentamos, brancos (HIRATA, 2017, s.p.).

Quero frisar duas questões centrais no aporte do feminismo materialista que são: a centralidade do conceito de trabalho e a sua reestruturação que leva ao conceito de divisão sexual do trabalho, estabelecendo o trabalho produtivo e o trabalho reproduutivo como práticas de trabalho que conformam o mundo do trabalho, e essa divisão sexual do trabalho como um elemento estruturante das relações sociais de sexo/gênero e da sua configuração como um movimento contraditório que atravessa e tensiona o campo social. Como afirma Hirata (2017), referenciada em Danièle Kergoat, “a especificidade dessa corrente em relação às outras teorias feministas ...é que para ela o trabalho é central, em sua materialidade, e enquanto prática social” (HIRATA, 2017, s.p.).

Além disso, no mundo do trabalho na sociedade capitalista, patriarcal e racista, a heterossexualidade é um elemento constitutivo do patriarcado e, portanto, um elemento constituinte da ordem dominante. A relação entre corpo/sexo/reprodução/produção foi, desde o início dessa formação social, tratada como

um impedimento natural das mulheres a sua constituição como sujeito do trabalho e da esfera pública, como uma negação, inclusive, do fato de que as mulheres estiveram sempre presentes no mundo do trabalho, produtivo e reprodutivo. Introduzir questões que indiquem a historicidade da relação entre as mulheres e o trabalho é fundamental no sentido de atentar para as dimensões ideológicas e materiais da divisão sexual do trabalho e tornar visível o trabalho doméstico como trabalho que sustenta a reprodução do cotidiano e da humanidade e assim tornar visível as desigualdades que estruturam a experiência concreta das mulheres.

TRABALHO, CORPO E SEXUALIDADE

As relações de exploração e dominação de raça, de classe e de gênero impõem uma ordem social estruturada em uma profunda desigualdade material e também em uma dominação simbólica e ideológica. Uma ordem que não está desvinculada da ordem colonial e das suas formas de dominação atualizadas. Nessa perspectiva, o controle sobre o corpo, sexualidade e reprodução, a divisão do poder e a divisão sexual do trabalho são dimensões inextricáveis dessa sociedade patriarcal, capitalista e racista e ao seu modo de produção hegemônico que exaure o corpo dos trabalhadores e trabalhadoras e exaure os recursos naturais do planeta.

O trabalho, nesse sistema, é um campo de disciplinamento e expropriação da energia corporal, das emoções e da capacidade intelectual. As relações de trabalho também funcionam como marcadores de gênero ou, melhor dizendo, da binariedade dos sexos como elemento central desta relação e funcional a esse sistema. A venda da força de trabalho nessa sociedade é para a maioria da população um meio incontornável de garantir a sobrevivência.

Há uma ordem social que redefine, permanentemente, os padrões para satisfazer a necessidade do sistema capitalista, patriarcal, racista e heterossexual que domina o mundo do trabalho. Avançar nesse debate é fundamental em um contexto no qual “a atual fase de constituição das formas sociais de domina-

ção se caracteriza pela apropriação, depredação e reciclagem das energias corporais e sociais” (SCRIBANO, 2009, p. 142).

Ainda segundo esse autor,

(...) o capitalismo se transformou em uma grande máquina depredatória de energia – especialmente corporal –, que tem transformado, configurado e redefinido seus mecanismos de suportabilidade social e os dispositivos de regulação das sensações, ao tempo que é um grande aparato repressivo internacional (SCRIBANO, 2009, p. 143).

As relações de trabalho produtivo e reprodutivo, no mercado de trabalho, reproduz permanentemente as formas de discriminações que vão reconfigurando o mundo do trabalho pela hierarquia de raça, de gênero e de classe, cujas bases remontam ao processo de colonização. Angela Davis, falando a respeito do seu próprio país, afirma que “...o ponto de partida de qualquer exploração da vida das mulheres negras na escravidão seria uma avaliação de seu papel como trabalhadoras” (DAVIS, 2016, p. 17). Se referindo ao contexto atual no Brasil, pode-se dizer que a estética branca, europeizada ou de herança europeia, é mais valorizada no mercado de trabalho. Nos desafios colocados por Sueli Carneiro “para enegrecer o movimento feminista brasileiro” (CARNEIRO, 2005, p. 23) está incluído aquele de introduzir na crítica “aos mecanismos de seleção no mercado de trabalho, o critério de boa presença como um mecanismo que mantém as desigualdades e os privilégios entre as mulheres brancas e negras” (CARNEIRO, 2005, p. 23). O que significa um movimento contínuo de reprodução da divisão social do trabalho, mantendo a sua estrutura de divisão racial, sexual e de classe.

As teóricas da divisão sexual do trabalho que se inscrevem na tradição da teoria crítica, do materialismo histórico, têm produzido no campo da teoria sobre trabalho uma ruptura epistemológica ao redefinir o conceito de trabalho a partir das esferas produtiva e reprodutiva. A divisão sexual do trabalho, tem, segundo Kergoat (2001), como princípios organizadores a hierarquização e separação entre trabalho produtivo/homens e trabalho reprodutivo/mulheres, princípios esses que, segundo Kergoat (2001, p. 89), “se encontram em todas as sociedades conhecidas e são legitimados pela ideologia naturalista”. A autora acrescenta que isso não quer dizer “...que a divisão sexual

do trabalho seja um dado imutável” (idem). Ao contrário, “essas modalidades concretas variam fortemente no tempo e no espaço, como o demonstraram abundantemente etnólogos/as e historiadores/as” (KERGOAT, 2001, p. 89). Essa divisão também implica, segundo essa autora, “...simultaneamente, a apropriação pelos homens das funções com maior valor social adicionado (políticos, religiosos, militares etc. (KERGOAT, 2007 p. 596).

No capitalismo há uma separação entre espaço-tempo do trabalho produtivo e reprodutivo. A unidade doméstica passa a ser o espaço tempo do trabalho reprodutivo e o trabalho produtivo ocupa um espaço próprio e externo. Nesta separação se constrói as designações, com suas hierarquias e categorias que definem e redefinem o que são os homens e as mulheres, e os espaços da vida social que lhes são próprios. As relações de classe e de raça estruturam outras divisões do trabalho imbricadas com a divisão sexual do trabalho. O trabalho doméstico no Brasil, compreendendo as duas relações, remunerado e gratuito, é uma realidade que expressa bem a imbricação de raça, classe e gênero. As mulheres da classe dominante, burguesas e aquelas com maior poder de renda, contratam outras mulheres para realizarem o trabalho doméstico em suas próprias casas, cuja responsabilidade é atribuída a elas pela divisão sexual do trabalho, delegando para essas outras, de acordo com a divisão de classe, as tarefas de trabalho doméstico e de cuidados. São as mulheres negras que constituem, nesse contexto, a maioria das trabalhadoras dessa categoria. Uma divisão racial do trabalho, imbricada na divisão de classe e na divisão sexual do trabalho. O trabalho doméstico, como um trabalho prioritariamente realizado pelas mulheres é um elemento fundamental na reprodução da divisão sexual do trabalho. O trabalho doméstico como trabalho das mulheres é um elemento de sustentação da divisão sexual do trabalho e da sua reprodução, o que significa que “as bases em que se sustentam a divisão sexual do trabalho não parecem ameaçadas em seus fundamentos” (HIRATA, 2002, p. 25).

O corpo das mulheres é associado ao trabalho reprodutivo doméstico, como dimensão ideológica da estruturação da divisão sexual do trabalho, e muitas doutrinas foram escritas para definir as mulheres como seres do privado, de essência natural, voltadas para se doar, esperar e cuidar. Todas essas construções teóricas, filosóficas e ainda religiosas, contém, dentro de si, uma

hierarquia de modelos de mulheres que estão relacionados a questão racial e de classe.

Pode-se dizer que a própria noção de feminino como uma representação genérica dos atributos sociais e mesmo psíquicos das mulheres se constrói em uma relação direta com o corpo e o trabalho reprodutivo/doméstico, na qual uma noção dá sentido à outra. No processo de constituição do modelo feminino no Ocidente, forjado no século XIX, nos países do Norte, necessário à nova forma de organização social do trabalho e à manutenção do poder dos homens brancos e proprietários, as mulheres e o trabalho reprodutivo foram tomadas como coisas inextricáveis.

A divisão sexual do trabalho está diretamente imbricada com a divisão racial e a divisão de classe, isto é, entre os/as que possuem os meios de produção e os/as que vendem sua força de trabalho. Essas três divisões que conformam, de forma entrelamada, a divisão social do trabalho, constituem, cada uma por sua vez, um elemento estruturante das relações sociais de sexo, de raça e de classe, conformando cada uma dessas relações como uma esfera de relação social em si mesma, e relacionada uma a outra de maneira “consustancial e coextensiva” (KERGOAT, 2018).

Segundo Lugones - tratando da questão do poder colonial e capitalismo - “a divisão do trabalho se fez completamente racializada assim como geograficamente diferenciada. Aqui, vemos a colonialidade do trabalho como um cuidadoso entrecruzamento do trabalho e raça” (LUGONES, 2008, p. 80). O desenvolvimento das relações sociais no mundo do trabalho, como elemento estruturante da formação social do país e a forma como se expressam no contexto atual requer que as análises a esse respeito tenham como referência um arcabouço conceitual e teórico que contemple as questões de gênero, de raça e de classe.

Outrossim, para mim, o patriarcado comporta a heterossexualidade obrigatória como uma dimensão fundamental na sua reestruturação a partir da formação social do capitalismo. Para Wittig (2018), o contrato heterossexual implica uma relação de trabalho e não somente uma relação sexual. A relação de gênero e a heterossexualidade são sustentadas não somente pelas hierarquias estruturais, e as normas sociais, mas também pelas práticas sexuais e sociais cotidianas (WITTIG, 2018).

Em decorrência da divisão sexual do trabalho, elemento central na estruturação das relações sociais de sexo/gênero, as mulheres no cotidiano enfrentam jornadas extensas e intensas e intermitentes formadas pelo trabalho produtivo e reprodutivo. Dentro dessas longas jornadas, devemos nos perguntar, onde fica o tempo para reposição das energias corporais, para vivência das relações amorosas e性uais, o tempo da reflexão e do lazer? Enfim, onde está o tempo para si mesma? Esse tempo que está sempre em falta na vida das mulheres trabalhadoras e sobretudo das que têm filhos/as, é uma das restrições da vida cotidiana, totalmente naturalizada como um modo de viver das mulheres das classes exploradas e subalternizadas.

Contradictoriamente o corpo das mulheres, que sustentam essas jornadas de trabalho, é considerado frágil e muitas vezes sem habilidades para determinadas funções no mundo do trabalho produtivo. Uma mulher grávida que faz trabalho remunerado e não remunerado sustenta em seu corpo três processos de trabalho cotidiano. Independentemente do fato de que existam mulheres que não querem engravidar ou que não tenham condições físicas de engravidar. Nesse contexto de intensa dominação, exploração e apropriação dos corpos dos sujeitos que trabalham, que reproduzem e vivem a sexualidade, não como dimensões separadas da sua existência social, mas como dimensões integradas na totalidade da sua existência, que se materializam nas práticas da vida cotidiana, o desafio é analisar essas dimensões como esferas de experiências específicas, mas ao mesmo tempo fazer as conexões entre elas, tanto na reflexão teórica quanto nas práticas das pesquisas empíricas e da ação política feminista. Esta estrutura material, o corpo, é o lugar no qual habita o sujeito e nele estão também a capacidade de pensar e agir no mundo, a capacidade de trabalhar, de gestar outros seres humanos, de sentir alegria, prazer e de sofrer.

Verônica Ferreira (2017, p. 37) lembra que “a ideologia da inferioridade corporal como justificativa para a divisão sexual do trabalho é confrontada pelas formas históricas, concretas de utilização do trabalho das mulheres em diferentes sociedades”. Nesse sentido, Ferreira (2017) retoma a elaboração de Ângela Davis (2016) sobre o trabalho físico das mulheres negras escravas que eram usadas para transporte de cargas pesadas como puxar comboios nas minas do sul nos Estados Unidos e de mu-

lheres na Inglaterra que também foram usadas ocasionalmente como cavalos para puxar barcos nos canais, segundo o que está registrado por Marx no Livro I de *O Capital* (FERREIRA, 2017).

É para o corpo das mulheres que se volta com mais força a indústria da mercantilização do prazer e da estética corporal e ao mesmo tempo a força repressiva das igrejas. Desvendar o sofrimento decorrentes da repressão sexual e reprodutiva vivenciado pelos sujeitos, constitui um legado do feminismo para uma concepção da transformação social, ao mesmo tempo mais radical e mais concernida com os sujeitos reais cuja existência está materializada em seus corpos e vivenciadas no cotidiano, dimensão da vida social na qual se materializam através das práticas sociais as relações de exploração, dominação e apropriação.

Uma contribuição importante do movimento feminista é a politização em torno das esferas da reprodução e da sexualidade e da vida privada e doméstica, as quais, historicamente, nunca se constituíram para as mulheres como espaços de privacidade ou de intimidade como delimitação de um espaço para si, mas ao contrário foi e continua sendo, para grande maioria das mulheres, lugares de privação. O controle sobre a sexualidade e a reprodução sempre esteve diretamente relacionado a exploração e apropriação do tempo de vida como força de trabalho. Na elaboração teórica de Colette Guillaumin, as expressões da apropriação se dão pela: “a) apropriação do tempo; b) apropriação dos produtos do corpo; c) a obrigação sexual; d) o encargo físico dos membros inválidos do grupo... bem como dos membros válidos do sexo macho” (GUILLAUMIM, 2014, p. 34-35).

Seguindo na trilha do feminismo materialista, penso que podemos considerar o processo de procriação como um trabalho. Inclusive é importante considerar que a reprodução biológica não se faz em um vazio social e sempre foi controlada e definida de acordo com cada contexto histórico, como nos mostra Tabet (1998). O que Tabet analisa, a partir de extensa pesquisa bibliográfica etnográfica, é que a fecundidade e gravidez das mulheres mesmo em sociedades tribais, as mais antigas, estavam sujeitas ao controle. Havia formas de impor a gravidez ou de impedi-la ou de interrompê-la. As práticas sexuais, independentes dos arranjos de cada contexto e tempo histórico, estão sob o controle dos homens, impondo regras, tabus e práticas violentas como

forma de controle. Tabet nos mostra, também, que as práticas de resistência das mulheres nesta esfera se estendem longamente no tempo e nos diversos contextos sociais e culturais. Construir meios de ter a autonomia e controle sobre seus próprios corpos é parte da resistência e da luta das mulheres desde tempos muito remotos.

Ressaltamos, aqui, o que Curiel e Falquet (2005) colocam sobre a posição teórica de Nicole Claude Mathieu, de que tratar das hierarquias entre homens e mulheres não é acreditar na binariedade essencial e natural dos corpos sexuados, e concordamos com essa visão. Acrescentamos ainda que a análise crítica da binariedade é uma contribuição concreta e fundamental para tornar visíveis os fundamentos da ordem heterossexual dominante. Referenciadas em Nicole Claude Mathieu, as autoras já citadas anteriormente, consideram que:

...enquanto perdurar a exploração material de uma classe social de sexo por outra, já que é precisamente a dita exploração que cria a binariedade das classes de sexo, e qualquer que seja as transgressões de gênero e da sexualidade que cada sociedade organiza ou permite, existe um gênero e sobretudo um sexo que está sempre abaixo na hierarquia social: o das mulheres (CURIEL E FALQUET, 2005, p. 14).

Essas autoras acrescentam ainda que, de acordo com Mathieu, “a dita binariedade não se origina na biologia nem tampouco na natureza, menos ainda em uma vontade divina, senão que simples e completamente na organização do trabalho e na sua exploração, a que sim, parece bastante universal, ainda que possua numerosas variantes” (CURIEL E FALQUET, 2005, p. 15). Deste modo, “a dimensão ideológico-cultural existe e é importante, mas como explica magistralmente Colette Guillau-min, não é mais que a outra face da relação material-concreta” (CURIEL E FALQUET, 2014, p.15).

Nessa imbricação das relações sociais, a divisão sexual do trabalho, de raça e de classe se materializam na vida das mulheres como experiências desigualmente diferenciadas, tanto na vivência da exploração do trabalho produtivo e reprodutivo, como na vivência da sexualidade e da reprodução.

Em termos de relações sociais de sexo/gênero, de classe e de raça, a questão corpo/sujeito é incontornavelmente uma

dimensão material/simbólica sobre a qual se funda a construção da categoria social mulheres, em contraposição à categoria homens. Na forma clássica e predominante de produção de conhecimento sobre os corpos dos sujeitos e o trabalho, há uma reatualização permanente das definições dos marcadores de gênero e de raça, a partir dos contextos de trabalho que respondem à necessidade do sistema de manter seus processos de exploração, dominação e apropriação. A ordem social que regula o processo produtivo e reprodutivo se faz também com base em uma categorização do que é ser homem e do que ser mulher, e, subjacente a isso, em uma hierarquização entre uma e outra categoria. A relação entre corpo de homem e trabalho produtivo e corpo de mulher e trabalho reprodutivo se constitui como uma dimensão da produção dos significados e da binariedade do gênero e do sexo inextricáveis das relações de raça e de classe, a qual está diretamente articulada à definição clássica e ocidental; mulher, espaço doméstico, natureza e de outro lado, homem, esfera pública, cultura.

O trabalho como uma dimensão ontológica do ser social está na estruturação objetiva e subjetiva dos sujeitos inseridos em relações sociais. É através do corpo que a exploração toma forma concreta na prática social do trabalho, é sobre o corpo que o controle e apropriação sobre a sexualidade e a reprodução se efetiva. A emancipação das mulheres passa necessariamente pela superação da exploração, da dominação e da apropriação dos seus corpos e vivência do trabalho como uma atividade plena de sentido para si.

RELAÇÕES SOCIAIS

A perspectiva feminista materialista que concebe as relações sociais de sexo (gênero) como uma relação estrutural de exploração, dominação e apropriação, portanto, uma relação de antagonismo, tem como seu fundamento um fato material: a divisão sexual do trabalho do trabalho (FALQUET, 2016; KERGOAT, 2001; GUILLAUMIN, 2014). Como já mencionado anteriormente, considero que a divisão racial do trabalho também constitui um elemento central na formação das relações sociais

de raça. Essa abordagem é imprescindível para uma visão materialista, que considera o processo de colonização na região e as formas e meios de estruturação e reestruturação do racismo, do sexism e da classe.

Para Kergoat (2002),

o que é importante na noção de relação social – definida pelo antagonismo entre grupos sociais – é a dinâmica que ela introduz, uma vez que volta a colocar a contradição, o antagonismo entre os grupos sociais no centro da análise, e que se trata de contradição viva, perpetuamente em via de modificação e de recriação (KERGOAT, 2002, p. 244).

A autora explica que se tomarmos em conta apenas as estruturas, isto nos levará a um raciocínio que negaria a possibilidade da existência dos sujeitos, como se os indivíduos agissem somente a partir da ação das formas exteriores. É contra a visão solidificada de estrutura social “que se insere o raciocínio em termos de relações sociais (com seu corolário: as práticas sociais): relação significa contradição, antagonismo, luta pelo poder, recusa de considerar que os sistemas dominantes (capitalismo, sistema patriarcal) sejam totalmente determinantes” (KERGOAT, 2002 p. 244). Para ela, “as relações sociais não tomam a forma de um movimento circular fechado, mas sim de um movimento circular em espiral, o que significa que não é possível a previsibilidade dos seus desdobramentos futuros” (KERGOAT, 2002, p. 244).

Os sujeitos estão objetivamente inseridos nas relações sociais de sexo, raça e classe, que se traduzem em práticas sociais e condições concretas de vida. A dimensão subjetiva diz respeito aos modos como os(as) dominados(as) vivem (e sentem, e interpretam e subvertem) essas relações (KERGOAT, 2012). Essa visão de sistema “dominante” como aquilo que não é “totalmente determinante” constrói uma abertura para entender o movimento de subversão à ordem, que constitui o sujeito, e para enxergar as dinâmicas individuais e coletivas que formam as tensões e revelam as contradições que engendram a vida social. É uma perspectiva que nos leva a perceber os movimentos do devir como também as novas práticas sociais no cotidiano.

Segundo Kergoat,

as relações sociais são consubstanciais; elas formam um nó que não pode ser desatado no nível das práticas sociais, mas apenas na perspectiva da análise sociológica; e as relações sociais são coextensivas: ao se desenvolverem, as relações sociais de classe, gênero e “raça” se reproduzem e se coproduzem mutuamente (KERGOAT, 2002, p. 99).

Cada uma delas constitui, a uma só vez, uma relação de dominação simbólica, de opressão física e de exploração material” (KERGOAT, 2009, p. 100). Sobre a imbricação entre relações sociais, Kergoat demonstra que não se pode tratar essas relações como hierárquicas, mas como “coextensivas” e “consustanciais”. Dito de outra maneira, isso significa que “são conceitos que se sobrepõem parcialmente, e não conceitos que se ‘recortam’ ou que ‘se articulam’” (KERGOAT, 2002, p. 235). Consideramos que essa abordagem, para quem assume tal referência teórica, leva à superação da grande polêmica iniciada e fortemente presente nos anos 1970 entre teóricas feministas sobre a relação entre exploração/dominação de classe e exploração/dominação de sexo. A polêmica girava em torno da existência ou não de uma hierarquia entre contradição principal e secundária e, por decorrência, sobre qual seria, então, a contradição principal. É justamente essa consustancialidade das relações sociais que permite, na visão de Kergoat (2002), a possibilidade de compreender a natureza de fortes turbulências que incidem sobre a divisão sexual do trabalho atualmente.

Para Saffioti (2004), o processo de dominação só pode se estabelecer em uma relação social. O que implica a presença de, pelo menos, dois sujeitos - e o “sujeito atua sempre”, mesmo quando está situado no pólo de dominado (SAFFIOTI, 2004, p. 118). É o movimento de antagonismo que forma as tensões da relação social.

Além disso, para Pfefferkorn,

o conceito de relação social permite ultrapassar dialeticamente a oposição entre abordagem subjetiva e abordagem objetiva da realidade social e as unilateralidades recíprocas que ela engendra (...) Consequentemente, toda relação social existe ao mesmo tempo no pensamento e fora dele, no ideal e no material, para retomar os termos de Maurice Godelier (PFEFFERKORN, 2007, p. 11).

A definição do conceito de “relações sociais de sexo” é uma contribuição teórica fundamental do feminismo materialista para teoria social e em particular para teoria crítica. Se referindo às relações sociais de sexo, Falquet ressalta que para Guillaumin “...o que está em jogo nas relações sociais de sexo não é somente a força de trabalho prezada pelas marxistas, mas a pessoa toda inteira, reificada e visada como corpo ‘máquina-para-força-de-trabalho’” (FALQUET, 2016, p.16). A questão é tratar as relações sociais de sexo em sua imbricação com outras relações sociais que revelam outras dimensões da complexidade da trama que forma o modo de “produção do viver” e das determinações que levam à reprodução social do sistema, como também para uma análise do cotidiano como uma dimensão temporal e espacial, no qual estão materializadas, imbricadas e vivenciadas as desigualdades de classe, de raça, e de sexo/gênero na concretude das práticas sociais.

Nesse sentido, Stevi Jackson afirma que sendo essas três relações sociais de sexo, raça e classe co-formados e imbricados inseparavelmente “...é preciso então as tratar intelectualmente, politicamente e metodologicamente com a mesma importância” (JACKSON, 2009, p.17). Segundo essa autora e concordando com ela, podemos dizer que não há um fio principal através do qual possamos rejuntar as outras duas relações sociais, isto é, ter a relação de classe, ou qualquer outra, como o eixo ou a base da imbricação das relações sociais.

O caráter dinâmico das relações sociais é central para uma análise crítica que dê sustentação aos projetos políticos de transformação social. Nessa perspectiva, as relações sociais de classe, de gênero e de “raça” são “co-formadas” (FALQUET, 2008), isto é, produzidas e reproduzidas de maneira inextricável no processo social e histórico. Essas relações não são redutíveis umas às outras, mas se produzem e reproduzem por movimento permanente de imbricação. As relações sociais, como relação entre grupos sociais, são marcadas por desigualdade de poder, contradição e antagonismo, e não são redutíveis à dimensão das relações intersubjetivas.

Considerando que os sujeitos corporificados estão inseridos em relações sociais e não são, portanto, receptáculos passivos de prescrição da ordem dominante. As tensões como elemento das relações sociais são dadas exatamente pela ação dos sujeitos

em confronto nessa ordem dominante, o que leva as mulheres a constituírem suas formas de resistências e lutas contra as formas de exploração, dominação e apropriação as quais estão sujeitas.

Segundo Falquet (2016), Colette Guillaumin descontinando a ideologia naturalista, desvenda a raça como um sistema de marcação física arbitrário que cria indivíduos/as e grupos ao marcar em seus corpos uma suposta “diferença natural” que justifica as desigualdades sociais (FALQUET, 2016).

Essa autora também ressalta que

Colocando o racismo no centro, as feministas socialistas dos Estados Unidos, negras e chicanas, começaram a formular a ideia da imbricação dos vários sistemas. Elas mostraram a simultaneidade das relações de raça, classe e sexo e seu caráter indissociável na experiência das mulheres e sobretudo a profundidade histórica e estrutural das suas ligações (FALQUET, 2016, p. 78).

A análise de Jurema Werneck (2005) nos evidencia como as mulheres negras como sujeitos históricos aportaram e aportam suas formas próprias de resistências e visões do mundo do trabalho e de outras esferas que criam uma alteridade de experiências ao longo do tempo. Ela afirma que “...a liderança e responsabilidade feminina nas questões transcendentais religiosas, culturais e políticas é antiga e antecede, em muito, a história do colonialismo europeu em África” (WERNECK, 2005, p. 31).

Acho que a perspectiva materialista contribui para pensar a diversidade e as diferenças, através de uma análise sócio histórica que desvende os contextos com suas contradições, no sentido de podermos pensar de maneira concreta os processos que marcam essas diferenças e as estabelecem como hierarquias e desigualdades. E dito de outra maneira, as diferenças merecem uma análise profunda do seu significado social e histórico, no sentido de buscar entender onde a defesa da diferença é uma afirmação do próprio sujeito na sua afirmação por igualdade e liberdade como processo emancipatório, como preservação do que lhe é próprio como história, ou ainda como recusa de aceitar os padrões da ordem dominante. Mas também no sentido de compreender quando a diferença é a marca instituída pelo outro, em uma relação de poder, que diferencia para hierarqui-

zar. Sobre isso acho interessante o que diz Stevi Jackson em sua crítica às correntes pós-modernas, “essas diferenças, que preocu-pam as pós modernistas, são frequentemente bem mais do que simples ‘diferenças’, - as mais significativas dentre elas são fundadas sobre as desigualdades reais, materiais...” (JACKSON, 2009, p. 21).

A globalização neoliberal com o aprofundamento dos processos de desapossamento e superexploração da força de trabalho e apropriação como formas de intensificar a acumulação capitalista, reconfigura incessantemente: os dentro; os de fora, “os outros” e as “outras”, a partir do sexismo, do racismo e da classe social.

O sistema não é fechado, está em movimento o qual é movido pelas relações de poder. A complexidade da realidade social está no seu próprio movimento dado pelas tensões provocadas pelos antagonismos das relações sociais. Uma análise materialista não nos leva só para uma análise das estruturas como ressaltam as críticas a este pensamento, mas também às relações sociais, e sua materialização nas práticas sociais nas quais estão inseridos e atuando os sujeitos corporificados em suas vivências cotidianas.

REFLEXÕES FINAIS

Quando partimos de uma perspectiva feminista materialista situada a partir de América Latina e do Caribe, considero que temos, necessariamente, que considerar a experiência histórica dessas regiões e dos países que as compõem marcados pelo processo de colonização, que nos lega não somente heranças estruturais do passado, mas relações atualizadas de poder, uma vez que transfiguradas sempre e a cada etapa histórica, apresenta a sua expressão própria neste contexto global neoliberal.

O patriarcado, como um sistema de poder dos homens, usou, desde a origem do processo de colonização no Brasil, e considero que também nos outros países da região, a força e a violência contra as mulheres como mecanismo para sua reprodução. Desenvolveu-se, assim, um sistema econômico baseado na divisão de classe, racial e sexual do trabalho. A conformação dessa divisão é inextricável do processo histórico na formação da socieda-

de capitalista e, neste processo, são consubstanciais as relações sociais de sexo/gênero, de classe e de raça. Ademais, a relação público/privado, assentada em princípios liberais, foi desde esse período baseada nos princípios patriarcas dos senhores brancos, que não só sobrepujam os interesses privados sobre os interesses públicos como também designavam espaços diferenciados para homens e mulheres, baseados em critérios raciais de hierarquia dos/as sujeitos brancos/as sobre negros/as. As mulheres estavam ainda divididas e confrontadas pelas contradições das relações sociais de raça e de classe que configuravam e permanecem conformando as desigualdades entre mulheres brancas e mulheres negras. A relação entre exploração sexual das mulheres e o exercício do poder foi desde a origem da colonização um mecanismo da violência patriarcal extremamente utilizado. O estupro das mulheres, e sobretudo das mulheres negras, foi uma prática colonial dos senhores brancos, uma arma de dominação do colonizador. O resgate da história e a análise dos contextos sociais na atualidade é um desafio permanente para construção teórica, como um elemento fundamental da práxis feminista.

As determinações que a mundialização neoliberal, em curso, produz sobre as mulheres estão diretamente vinculadas às relações sociais de sexo, classe e raça, que são constitutivas desse processo. Aquilo que é, em geral, tomado, separadamente, como impactos – a precarização do trabalho das mulheres, a sobrecarga com o trabalho reprodutivo, os fluxos migratórios que constituem verdadeiras rotas contemporâneas de sofrimento e de exploração Norte-Sul etc. – são na verdade as expressões concretas e integradas desse processo de expansão das fronteiras do capital. Nessa perspectiva, os efeitos sobre as mulheres não podem ser simplesmente “adicionados” à análise; a exploração material do seu trabalho e a apropriação dos seus corpos (FALQUET, 2008) é o que está em disputa nesse processo; suas práticas de resistência locais e globais são as expressões dos antagonismos frente ao capitalismo neoliberal, ao patriarcado e ao racismo.

A teoria crítica vai buscar as causas para desvelar as estruturas invisíveis que não se dão a apreender através de observação das aparências das práticas sociais e dos “fenômenos” sociais, isto é, do que é imediatamente visível. Para Stevi Jackson, “as

feministas devem se confrontar com a complexidade da vida das mulheres na era pós colonial, com sua economia global, sua história de diásporas coloniais, suas atuais migrações de trabalhadoras e seus deslocamentos de refugiadas..." (JACKSON, 2009, p. 20).

Do meu ponto de vista, para transformar necessitamos de uma teoria crítica, porque as teorias que compreendem as relações de desigualdade, como um movimento de equilíbrio permanente e funcional, e preconizam uma visão política da inserção individual no sistema como um fim em si e, portanto, sem a proposição da transformação social, não têm como sustentar um projeto político emancipatório.

Na vida de todo dia, estão materializadas as desigualdades que o sistema capitalista, racista e patriarcal engendra no seu movimento de reprodução social. Essa vida cotidiana que muitas vezes é vista e sentida como um jeito incontornável de viver o dia a dia, uma espécie de "é assim que o mundo é", isto é, como algo natural, é uma construção que se produziu historicamente. Mas, na verdade, é uma dimensão da vida social que pode ser transformada no movimento geral de transformação social.

Segundo Verônica Ferreira:

Na perspectiva materialista dialética, a apreensão do real, parte das condições em que os indivíduos, grupos e classes sociais vivem, produzem, reproduzem a si mesmos e as suas condições de existência, isto é, das condições materiais de vida, suas dinâmicas, contradições, antagonismos e conflitos (FERREIRA, 2017, p. 44).

Sobre o cotidiano e a história, Martins diz o seguinte: "o cotidiano não tem sentido divorciado do processo histórico que o reproduz" (MARTINS, 2008, p. 89). Isso me parece fundamental quando queremos tratar as questões da vida social a partir de uma perspectiva feminista materialista, porque é justamente contra a ideia de uma cotidianidade ahistórica que a teoria social feminista tem formulado sua crítica à naturalização dos mecanismos de reprodução da dominação patriarcal que fazem parte dos processos de socialização no cotidiano. Porque, como vimos, o cotidiano se apresenta como realidade social no tempo curto do dia a dia, e é forjado no tempo longo da história.

É no cotidiano da casa, do bairro, da escola, da empresa, das cidades, do campo e de outros espaços mais, que estão materializados os efeitos da dominação, da apropriação e da exploração. Esses são os espaços/tempo nos quais a injustiça social toma forma concreta, nos quais a violência sexual dos homens contra as mulheres se exerce, onde a discriminação impede a realização da vida afetiva e profissional, onde as jornadas de trabalho não têm fim, sendo contínuas e, em muitos casos, formada de tarefas produtivas e reprodutivas, mal remuneradas e/ou não remuneradas, que exaurem os corpos, que impedem ou restringem, para a grande maioria das mulheres, a participação na festa, no estudo, na esfera da participação política etc.

Na sua elaboração sobre uma teorização empiricamente centrada, Jackson (2009) afirma que podemos “analisar a existência cotidiana das mulheres e o sentido que as mulheres dão a sua vida sem perder de vista os esquemas estruturais da dominação e da subordinação” (JACKSON, 2009, p. 21). Para Isabelle Clair (2012), as pesquisas ligadas à vida cotidiana são uma das exigências da análise materialista.

No cotidiano a desigualdade se reproduz como parte da existência e os movimentos de lutas cotidianas, quase sempre invisíveis, tomam forma também como parte dessa existência. É a partir daí que afloram as contradições que vão se forjar nos espaços da organização coletiva, no qual se forma a consciência do sujeito, os sentimentos da injustiça e os desejos de mudança que forjam resistências e a transgressões individuais, sustentadas na organização e luta coletiva para transformação social. A concepção de luta, para mim, vai no sentido daquele empregado por Danièle Combes e Monique Haicault (1987), em análise sobre questões relativas às relações sociais, na qual

o termo ‘luta’...não se limita às formas coletivas, organizadas, políticas e sindicais: toda prática que é contra (mas não necessariamente de forma consciente) as formas de dominação que assumem uma ou outra (frequentemente uma e outra, para as mulheres) das relações sociais aqui consideradas é tributária, a nosso juízo, da luta... (COMBES E HAICAUT, 1987, p. 39).

A consciência crítica deve ser considerada como a base sobre a qual se constroem as formas de mediação e isso nos leva

a afirmar a importância da dimensão subjetiva nesse processo marcado pela tensão entre privação e liberdade. De acordo com Kergoat (1986), é sob a forma de tensões que se expressam as contradições das relações sociais vivenciadas no cotidiano. A abordagem da vida cotidiana sob essa ótica possibilita uma visão alargada dos espaços políticos para a transformação da vida social. É dentro desse cenário que as tensões e as contradições imprimem os sentidos que formam a vida cotidiana. A vida de todo dia, portanto, pode tomar a forma da repetição, mas pode também ser um lugar de rupturas e de reinvenções do sentido da vida social. Faz parte da ideologia dominante tratar o cotidiano como dimensão restritiva e naturalizada. Dessa forma, a ação que transforma está sempre em outro tempo e em outro lugar, distantes do acesso das pessoas comuns que transitam pelos espaços do dia-a-dia, como se a história acontecesse sempre em outro lugar e em um determinado momento sem qualquer relação com o cotidiano. Na abordagem conservadora da história, só o grande evento aparece. O conceito de vida cotidiana pode trazer uma compreensão das dinâmicas entre esfera pública e esfera privada e o que significa na prática transitar de uma esfera para a outra, ou seja, como afirma Saffioti, “para fins analíticos, trata-se de esferas distintas; são, contudo, inseparáveis para a compreensão do todo social” (SAFFIOTI, 2004, p. 54).

O feminismo faz a crítica ao sistema capitalista/patriarcal/racista e a crítica à teoria crítica que não considerou as mulheres como sujeito histórico, e nem como sujeito do conhecimento e do trabalho, e assim desconsiderou também as relações sociais de sexo/gênero e suas imbricações com as de classe e de raça. Essa crítica feita através de uma prática dialógica se estende a todas as matrizes teóricas, mesmo que seja sempre possível para uma análise feminista resgatar uma maior aproximação ou mesmo se situar dentro de uma ou outra corrente. A teoria marxista tem sido, por exemplo, desde o início, uma referência e uma inspiração metodológica para as correntes feministas que desenvolveram e desenvolvem teorias feministas no campo do materialismo histórico. Se “insurgir” através do diálogo crítico contra o corpus teórico dominante nas ciências sociais, em qualquer uma de suas correntes de pensamento, foi e continua sendo para o feminismo uma das grandes tarefas da sua práxis.

Um diálogo crítico também acontece no interior da práxis feminista através do qual a produção feminista de conhecimento é posta sempre em questão pelos próprios sujeitos feministas em sua pluralidade, em um movimento dialético permanente. Feministas negras trouxeram a crítica a um pensamento hegemônico no feminismo calcado na experiência das mulheres ocidentais e brancas, feministas dos países do Sul em geral trouxeram a crítica ao pensamento eurocêntrico do feminismo que não corresponde às experiências das mulheres e dos movimentos feministas nesses países, assim como as feministas lésbicas trouxeram a crítica aos padrões heterossexistas que marcaram a origem da reflexão e da prática feminista do feminismo contemporâneo, as feministas trans que recolocam, entre outras, as questões sobre a relação corpo/sujeito, as feministas indígenas na América Latina aportam a crítica à essa ordem social dominante e colocam as questões das raízes históricas dos povos originários da região como um desafio para avançarmos na relação corpo e território e, mais que isso, na própria concepção da relação com a natureza e da nossa própria cosmovisão. É um processo permanente, dialético no qual os sujeitos se afirmam e questionam as bases do pensamento e das práticas do próprio movimento transformando-o e expandindo suas fronteiras.

Como afirma Kergoat, os caminhos da emancipação não podem ser antecipados pelos resultados das práticas da pesquisa sociológica e, nem mesmo, da pesquisa sociológica feminista, mas estas podem tornar visíveis as condições, considerando a relação espaço-tempo, nas quais a “potência do agir” pode se materializar concretamente.

Não existe um pré social que nos define. O processo é histórico e social. Por isso, podemos e vamos transformar, não seguindo por um caminho em linha reta, mas em um movimento dialético enfrentando as contradições e as turbulências do percurso, produzindo revoltas, mudanças, preservando memórias, acúmulos teóricos e políticos e construindo novas concepções que nos referenciem na nossa tarefa histórica feminista.

REFERÊNCIAS

ÁVILA, Maria Betânia de Melo. **O Tempo do Trabalho das Empregadas Domésticas: Tensões entre Dominação/Exploração e Resistência.** Recife: Editora Universitária UFPE, 2009.

ÁVILA, Maria Betânia, FERREIRA, Verônica, ARANTES, Rivané. **Trabalho e autonomia econômica das mulheres: uma análise crítica.** Recife: Edições SOS Corpo, 2016.

BENELLI, Natalie *et al.*, « Les approches postcoloniales : apports pour un féminisme antiraciste ». In; **Nouvelles Questions Féministes** 2006/3 (Vol. 25), p. 4-12. DOI 10.3917/nqf.253.0004.

BIDET-MORDREL, Annie; GALERAND, Elsa; KERGOAT, Danièle. Analyse Critique et Féminismes matérialistes. Travail, sexualité (s), culture (Introduction). In: **Analyse Critique et Féminismes matérialistes. Cahiers du Genre**, Hors série. Paris: L' Harmattan, 2016, p. 5-27.

BIRGE, Sirma. Playoyer pour une intersectionnalité critique non blanchie. In; (Orgs.) Fassa, Farinaz; Lépinard, Éléonore; Es-coda, Marta Roca i, **L'Intersectionnalité: enjeux théoriques et politiques**. Paris: La Dispute, 2016, 75-101.

CARNEIRO, Suely. Mulheres em Movimento. In: **Revista Estudos Avançados**, 17 (49), 2005, p. 117-132.

CLAIR, Isabelle. **Sociologie du Genre.** Paris: Ed. Armande Colin, 2012.

COLLIN, FRANÇOISE. La démocratie est-elle démocratique? In: **La Sociétés des Femmes, Les cahiers du Grif.** Bruxelles: Editions Complexe, 1992.

COMBES, Danièle e HAICAULT, Monique. Produção e reprodução. Relações sociais de sexos e de classes. In: **Sexo do Trabalho.** São Paulo: Edição Paz e Terra, 1987, p. 23-44.

CURIEL, Ochy e FALQUET, Jules. Introdução. In: FERREIRA, Verônica; ÁVILA, Maria Betânia; FALQUEt, Jules; ABREU, Maira. **O Patriarcado Desvendado: Teorias de Três Feministas Materialistas: Colete Guillaumin, Paolo Tabet, Nicole-Claude Mathieu.** Recife: Edições SOS Corpo, 2014.

CURIEL, Ochy e FALQUET, Jules. Introducción. In: Curiel y Falquet (Compiladoras). **El Patriarcado Al Desnudo: Três feministas materialistas Collette Guillaumin – Paola Tabet – Nicole Claude Mathieu.** Buenos Aires: Brecha Lésbica, 2005.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe.** Boitempo, São Paulo, 2016.

DELPHY, Christine. Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo. In: HIRATA, Helena. LE DOARÉ, Hélène; SENOTIER, Daniele (Orgs.). **Dicionário Crítico do Feminismo.** São Paulo: Editora UNESP, 2009. p. 67-75.

DELPHY, Christine. L'ennemi principal, 1/Economie politique du patriarcat. **Collection Nouvelles Questions Féministes.** Pour second édition. Paris: Ed. Syllepse, 2002.

DUZENOT, Xavier. La sociologie des rapports sociaux de sexe: une lecture féministe et matérialiste des rapports hommes/femmes. In: **Analyse critique et Féminismes matérialistes**, (Coords.) Bidet-Mordel, Annie; Galerand, Elsa et Kergoat, Danièle, Cahiers du Genre. Paris: L'Harmattan, hors-série 2016, 175-198.

FALQUET, Jules. La combinatoire straight. Race, classe, sexe et économie politique: analyses matérialistes et décoloniales. In: **Analyse critique et féminismes matérialistes**. Coordonné par, Bidet-Mordel, Galerand, Elsa et Kergoat, Danièle. Cahiers du Genre, Hors série, L'Harmattan, Paris, 2016.

FALQUET, Jules. Repensar as relações sociais de sexo, classe e “raça” na globalização neoliberal. In: **Mediações**. v. 13, n.1-2, p. 121-142, Jan/Jun e Jul/Dez. 2008.

FERREIRA, Verônica. **Apropriação do tempo de trabalho das mulheres nas políticas de saúde e reprodução social: uma análise de suas tendências.** Tese (Doutorado em Serviço Social). Universidade Federal de Pernambuco. Recife: 2017.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. In: **Revisa Ciências Sociais Hoje**. Anpocs: 1984, p. 223-244.

GUILLAUMIN, Colette. Prática de Poder e Ideia de Natureza. In: FERREIRA, Verônica; ÁVILA, Maria Betânia, FALQUET, Ju-les; ABREU, Maira (Org.). **Patriarcado Desvendado. Teorias de Três Feministas Materialistas: Guillaumin, Colette; Paola Tabet, Mathieu, Nicole-Claude.** Recife: Edições SOS Corpo, 2014.

HARTSOCK, Nancy C.M. The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. In: **Feminist Social Thought: A Reader**. Edited by Meyers, Diana Tietjens. 461-483. Routledge, New York and London, 1997.

HIRATA, Helena. **Nova divisão sexual do trabalho? Um olhar voltado para empresa e a sociedade.** São Paulo: Ed. Boitempo, 2002.

HIRATA, Helena. Trabalho, crise e desigualdade: caminhos e descaminhos da sociedade contemporânea. In: **XV Encontro Nacional da ABET**. RJ, 06/09 a 09/09/2017.

JACKSON, Stevi. Pourquoi un féminisme matérialiste est (encore) possible – et Nécessaire. In: **Nouvelles Questions Féministes**. 2009/3 (Vol. 28), p. 16-33. DOI 10.3917/nqf.283.0016.

KERGOAT, Danèle. Le rapport social de sexe – De la reproduction des rapports sociaux à leur subversion. In: **LES RAPPORTS sociaux de sexe**, Actuel Marx. n. 30. Paris: Presses Universitaires de France, Deuxième semestre, 2001. p. 85-100.

KERGOAT, Danièle. Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo. In: HIRATA, Helena; LABORIE, Françoise; LE DOARÉ, Hélène; SENOTIER, Danièle. (Org.). **Dicionário Crítico do Feminismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2009, p. 67-75.

KERGOAT, Danièle. Em defesa de uma sociologia das relações sociais. Da análise crítica das categorias dominantes à elaboração de uma nova conceituação. In: KARTCHEVSKYBULPORT, Andrée et. Al. **O sexo do trabalho**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 79-93.

KERGOAT, Danièle. La division du travail entre les sexes. In: KERGOAT, J. et. al. (Dir.). **Le monde du travail**. Paris: La Découverte, 1998. p. 319-327.

KERGOAT, Danièle. **Lutar, Dizem Elas...** Recife: Edições SOS Corpo, 2018.

KERGOAT, Danièle. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. **Cadernos de Pesquisa**. v.37. n. 132. São Paulo: Fundação Carlos Chagas / Autores Associados, set/dez 2007. p. 595-609.

KERGOAT, Danièle. Percurso pessoal e problemática da divisão social e sexual do trabalho. In: HIRATA, Helena. **Nova divisão sexual do trabalho? Um olhar voltado para empresa e a sociedade**. São Paulo: Boitempo, 2002.

LUGONES, María, Colonialidad y Género. In: **Tabula Rasa**. Bogotá – Colombia: 2008, n. 9,73-101.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. In: **Estudos Feministas**, 22(3); 935-952, setembro-dezembro 2014.

MARTINS, José de Souza. **A sociabilidade do homem simples**. 2a. Edição Revista e Ampliada. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

PFEFFERKORN, Roland. **Inégalités et rapports sociaux – Rapports de classes, rapports de sexes.** Paris: La Dispute, 2007.

SAFFATLE, Wladimir. **O circuito dos afetos. Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo.** Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

SAFFIOTI, Heleieth I.B. **Do artesanal ao industrial:** A exploração da mulher. São Paulo: Ed. Hucitec, 1981.

SAFFIOTI, Heleieth I.B. **Gênero, patriarcado, violência.** São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2004.

SCRIBANO, Adrián. Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica” in: Fiagri, Carlos y Scribano, Adrián, (compiladores) “**Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s).** Buenos Aires: CLACSO, Ediciones CICCUS, 2009.

TABET, Paola. **La Construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps.** Paris: Éditions L'Harmattan, 1998.

WERNECK, Jurema. De Lalodês y Feministas Reflexiones sobre la acción política de las mujeres negras em América Latina y El Caribe. In: **Feminismos Dissidentes em América Latina y El Caribe,** Edición especial em castellano, Volume 24, No. 2, Paris: Nouvelles Questions Féministes, 2005 p. 27-40.

WITTIG, Monique. **La pensée straight.** Paris: Éditions Amsterdam, 2018.

MARIA BETÂNIA ÁVILA

EN LOS CAMINOS DEL FEMINISMO MATERIALISTA

Las teorías que se diseminan en escala mundial y hegemonizan la producción del conocimiento están vueltas para la explicación de la vida social como un conjunto de fenómenos naturalizados dentro de sistemas funcionales que se equilibran y se reproducen automáticamente. En general, esas teorías que, elaboradas en el centro de producción de conocimiento de los países del Norte, más allá de refrendar la producción del conocimiento en los países del Sur, van conformando un modo de pensar y ver el mundo al expandirse y popularizarse, de manera simplificada, a través de los más diversos medios. Usar el concepto de equilibrio, para definir la dinámica de la vida social, significa decir que en ella no hay movimiento y que no hay contradicción y, por lo tanto, no hay conflicto. Negar que haya movimiento es negar la historia. Esas teorías son las bases para la formación de ideologías que sostienen la naturalización del mundo social.

A cada etapa de la historia de ese sistema capitalista, racista y patriarcal, los grupos dominantes - aquellos que detentan el poder político, económico, social y cultural - invierten en la producción de teorías y formaciones ideológicas que justifiquen las relaciones sociales de explotación, dominación y apropiación. Las innovaciones y reestructuras teóricas de ese campo hegemónico son procesos intensos y permanentes, sin embargo, no huyen de esas finalidades de normalización y naturalización del orden social vigente. Una línea de naturalización y de justificativa se apoya en la biologización de lo social, que lleva a una visión organicista de las estructuras de la vida social, la cual está basada en muchas teorías producidas, incluyendo, recientemente. Wladimir Saffatle (2018), al hablar sobre el uso político de lo biológico, muestra que fue producida una creencia que suminis-

tra una “visión fuertemente funcionalista y jerarquizada de la estructura social y que nos llevaría a comprender, entre otras cosas, conflictos sociales como expresiones y tendencias de patologías a ser extirpadas, así como se extirpa un tejido necrosado” (SAFFATLE, 2018, p. 286).

La negación de la historia, y/o su reducción a hechos y personajes, va junto con la naturalización de lo vivido. Para eso, la dimensión fenomenológica de lo que se ve y de lo que se experimenta, en lo concreto real de la vida presente, es deshistóricidad, esto es reducido a un fenómeno, positivado como un fenómeno natural. Así, el cotidiano es apartado de la historia. Esa lectura e “imagen” del mundo social, tornan invisibles las estructuras de poder, los antagonismos y contradicciones de las relaciones sociales de clase, raza y género y las mediaciones que llevan a la producción y materialización de las desigualdades e injusticias sociales en la vida cotidiana y en la esfera pública. En síntesis, hay un apagamiento de la historia, ese movimiento dialéctico del tiempo de continuidades y roturas, movido por las relaciones sociales de poder y sus contradicciones.

Son sujetos colectivos en luchas, anti sistémicas, de resistencia y emancipatorias, que establecen el antagonismo o lo torna visible en esa relación, de confrontación, con los sujetos detentores del poder que mantienen la orden dominante, a través de los aparatos ideológicos, represivos y otros. Son los sujetos colectivos críticos, rebeldes, o confrontativos que hacen las luchas contra hegemónicas en los varios campos de la vida política y social, a partir de diversas formas y estrategias, componiendo una gran pluralidad de sujetos colectivos. Esos sujetos desestabilizan también paradigmas considerados científicos, rompiendo presupuestos de las teorías sociales dominantes, y proponiendo nuevas cuestiones. Sirma Birge (2016), anclada en el concepto de praxis resalta que “...son los movimientos que provocan los momentos teóricos” y citando Stuart Hall agrega “...las coyunturas históricas reivindican teorías” (*ibid.*). Segundo Wittig, “la conciencia de la opresión no es solamente una reacción (una lucha) contra la opresión. Es una total reevaluación conceptual del mundo social...” (WITTIG, 2018, p. 63).

Eso nos lleva a resaltar la proposición de que un movimiento político es siempre una praxis, que significa un trabajo constante de la palabra y de la acción. Es a partir de la práctica política

que las redefiniciones teóricas críticas van siendo necesarias y producidas. El movimiento feminista, como cualquier otro movimiento portador de un proyecto de transformación social, requiere teorías que interpreten críticamente la realidad social y den sostenibilidad a sus luchas y referencias para definición de las estrategias de acción. Según Françoise Collin (1992), la teoría como un pensamiento pensado debe ser siempre interpellada. Ese movimiento en el interior de la praxis política implica también el movimiento de construcción del sujeto individual y colectivo, en el cual la dimensión de la negatividad es central como camino de formación de la conciencia crítica de los sujetos.

Es interesante resaltar aquí la importancia de la relación entre lo vivido y la construcción de la praxis feminista, entre el sujeto individual y el sujeto colectivo. Los grupos de reflexión o de concientización, como eran llamados en los años 1960/1970 que funcionaban como una especie de núcleo básico de organización del movimiento feminista contemporáneo, en varias partes del mundo, se basan en la relación entre narrativa, como momento de recuerdo crítico, de la experiencia personal y análisis de contexto socio histórico. Esa reflexión colectiva tenía un doble sentido: la construcción de conciencia crítica y el fortalecimiento de la organización a través de la consolidación de los pertenecimientos, en este pasaje de lo “individual a lo colectivo”, como define Kergoat (2018). Surgieron de ahí también nuevas cuestiones para la teoría social y para las pautas de investigación, que fomentaron construcciones de la teoría social feminista en este período. Una relevancia es dada a la dimensión subjetiva, a la comprensión de la propia experiencia del ser en el mundo, considerando, por lo tanto, las estructuras materiales, simbólicas y afectivas. Esa práctica, actualmente, denominada y realizada de forma y amplitudes diversas, continua central en el movimiento feminista y, por lo tanto, en su producción de conocimientos. Consideramos que, hoy, la realización de esa práctica expresa experiencias mucho más democratizadas por los sujetos colectivos en su pluralidad que constituyen permanentemente el movimiento feminista, y de esa forma hacen emergir nuevas problemáticas que no estaban contenida anteriormente en los textos políticos, históricos y teóricos y que también no estaban inscriptas como un problema político filosófico.

El feminismo como un movimiento y pensamiento crítico es formado de una gran pluralidad de prácticas, de luchas, de articulaciones y no menos de perspectivas teóricas. El feminismo del campo materialista, como una de esas perspectivas, es también una designación en la cual se incluye varias experiencias políticas y abordajes diversos, evidentemente como un hilo denso de conexión en el pensamiento de sus más variadas expresiones, lo que podríamos llamar de feminismos materialistas. Consideramos que los feminismos materialistas son referencias fundamentales para la interpretación de la realidad social e histórica y, así, para la sostenibilidad de proyectos políticos de transformación social. Yo tengo tomado las elaboraciones de este campo como una referencia importante. En este sentido específico, he tenido como una referencia fundamental la corriente que se reivindica como “Feminismo Materialista” francófono, cuyo marco de fundación es el texto de Chistrine Delphy, titulado “Por un feminismo materialista” de 1975. (BIDET-MODREL; GALE-RAND; KERGOAT, 2016 p. 5).

Las teóricas de esa corriente, así como aquellas del feminismo decolonial o “descolonial” (LUGONES, 2014), del feminismo negro, y feministas materialistas que se definen como marxistas, son para mí referencias centrales para una elaboración política y teórica basada en la perspectiva materialista. Evidentemente que otras referencias van siendo siempre encontradas en los procesos de nuestras propias reflexiones, sin embargo existen siempre aquellas que responden de manera más directa a las inquietudes e interrogantes de nuestro pensamiento. Como investigadora y activista feminista, la inserción en colectivos del movimiento feminista es una base primordial de interpellación e inspiración a partir de la cual emergen las preguntas que, para mí, son desafiantes y exigen la producción del pensamiento crítico.

Una cuestión central para el feminismo materialista es justamente la desnaturalización de la vida social y de manera central de las relaciones sociales de sexo, y como consecuencia la desnaturalización del que fue hegemónicamente definido en la filosofía y en las ciencias sociales como un ser “mujer”, portadora de un atributo fijo y generalizante constituido de una esencia que emana de la propia anatomía y de la biología.

Para Falquet, “el primer aporte del feminismo materialista es, incontestablemente la desnaturalización de las relaciones sociales, de sexo, pero también de raza, y de clase, así como la colocación en perspectiva histórica del trabajo de reproducción social” (FALQUET, 2016, p.75). Según Curiel y Falquet, en ese pensamiento el punto central “...radica en que ni los hombres ni las mujeres son un grupo natural o biológico. Pero se definen “... pura y simplemente por una relación social material, concreta e histórica...” (CURIEL Y FALQUET, 2014, p. 15).

Para Duzenot (2016), la división natural de la humanidad tratada como una evidencia “...es una fantasmagoría cuya desconstrucción de la misma es para colocar en el crédito del feminismo materialista, en el rastro de la larga historia de la ‘colera de las oprimidas’ (GUILLAUMIN, 1981) y del movimiento de liberación de las mujeres”. (DUZENOT, 2016, p.175-176).

Algunos puntos de referencia que consideramos fundamentales en el marco del pensamiento feminista materialista, es la concepción de que la explotación, la dominación y la apropiación de las mujeres tiene una base material, la cual está estructurada a partir de la división sexual del trabajo, lo que, desde mi punto de vista es inextricable de la división racial del trabajo y de la relación cuerpo, producción/reproducción y sexualidad.

En el abordaje que adopto, la categoría social mujeres - que se forma y se reproduce por las relaciones sociales de sexo/género, pero es también compuesta por las relaciones, sociales de clase, y de raza - presenta otras dimensiones relacionales, como aquellas relativas al lesbianismo y a las mujeres trans. De acuerdo con Monique Wittig (2018) “en el plano teórico, el lesbianismo y el feminismo articulan sus posiciones de tal manera que uno interroga siempre a el otro” (WITTIG, 2018, p. 108). Entiendo que las mujeres trans, presentan una experiencia social histórica que coloca el desafío importante de reestructuración de la reflexión teórica y de las prácticas feministas, y de las elaboraciones sobre la relación cuerpo/sujeto. Las mujeres trans como sujetos concretos viven y elaboran una experiencia social que nos desafía, a todas las feministas, del punto de vista teórico, político y filosófico a reflexiones sobre la relación entre el sujeto corporizado y la pluralidad de experiencias y de formas de construirnos y reconstruirnos diversamente como seres del mundo insertados en contextos y relaciones sociales concretas.

Considerando que, “la opresión sexista no se inscribe y ni se lee en un cuerpo abstracto de la ‘mujer’ universal y ahistorical, sino en aquel de las mujeres particulares, y particularizadas en un contexto social determinado, caracterizado por otras relaciones de dominación” (BENELLI et al., 2006 p. 4).

Considero muy interesante la elaboración de Stevi Jackson (2009) sobre el feminismo materialista y la cuestión de las diferencias y desigualdades entre mujeres. Veamos:

...la adopción de un punto de vista materialista no excluye la conciencia de las diferencias entre mujeres; al contrario, una plena compresión de esas diferencias exige que nosotras tomemos en cuenta las desigualdades sociales, materiales y las prácticas sociales cotidianas. Del mismo modo, el materialismo está lejos de ignorar las cuestiones de lenguaje, de cultura, de representaciones, de subjetividad, pero exige que las situemos dentro de su contexto histórico y social. Y, sobre todo, el feminismo materialista no reduce la opresión de las mujeres a una causa única; él se recusa a toda tentativa de gran teoría totalizante como también a toda posición transhistórica y universalizante (JACKSON, 2009, p. 18).

Partiendo del punto de vista teórico feminista materialista, entiendo que en el proceso histórico de formación social del capitalismo están imbricados el patriarcado y el racismo. Se trata de una relación dialéctica que se desenvuelve históricamente como un sistema de poder económico, social y político que debe ser aprehendido a partir de cada contexto social e histórico. Estoy, aquí, refiriéndome al contexto como un espacio-tiempo en el cual relaciones sociales se estructuran y expresan sus particularidades a través de prácticas sociales concretas. Implica un proceso histórico de estructuración del modo de producción y de reproducción social por la conformación de las relaciones sociales de sexo, clase y raza, que se forjan de manera imbricada y consubstancial, cuya dinámica se establece en la relación temporal entre presente y pasado, y espacial, entre local y global y está determinada por las contradicciones en curso (AVILA, FERREIRA, ARANTES, 2016).

La teórica Heleith Saffioti (2004) – cuya obra está anclada en una perspectiva materialista histórica - recorre la idea de nudo para abordar la imbricación entre contradicciones de gé-

nero, clase y raza. Para ella, patriarcado, capitalismo y racismo producen desigualdades que se refuerzan mutuamente y se particularizan en los determinados periodos históricos.

El sistema patriarcal, históricamente anterior al capitalismo, es reestructurado como parte del propio desarrollo capitalista, que teniendo como centro de acumulación de riqueza y de poder los países europeos, se estructuró y expandió sus fronteras a través de un proceso de colonización basado en la dominación, explotación, escravitud y racialización de pueblos y despojo de sus territorios, en la exploración y apropiación de sus cuerpos, de su fuerza de trabajo y de sus saberes, culturas, esto es, de sus bienes materiales e inmateriales y de sus modos de vida.

Para Lugones (2014),

La transformación civilizatoria justificaba la colonización de la memoria y, consecuentemente, de las nociones de sí de las personas, de la relación intersubjetiva, de su relación con el mundo espiritual, con la tierra, con el propio tejido de su concepción de realidad, identidad y organización social, ecológica y cosmológica (LUGONES, 2014, p. 938).

Considerando que el feminismo materialista parte de una concepción socio historia para lectura de la realidad, tenemos como desafío el enfrentamiento teórico y político del colonialismo que creó un centro hegemónico a partir del cual se estableció y se establece los paradigmas para lectura del mundo, dividiendo ese mundo entre lo civilizado occidental y los otros mundos calificados y jerarquizados de acuerdo con la supremacía europea blanca.

Fueron los países del Norte, como región geopolítica, que instauraron en las regiones, que constituyen a Latinoamérica, y en otros continentes del Sur, un régimen de explotación, dominación y despojo que marcó tanto la estructura social, como las dimensiones simbólicas e inmateriales. Para Lélia Gonzalez (1984), la propia denominación de Latinoamérica, guarda en sí, una exclusión hecha en la colonización, al dejar fuera del que le identifica, las raíces y la presencia del pueblo negro y del pueblo indígena en la formación social de la región. En esta elaboración critica, ella construye el concepto de “Africanidad” como una referencia crucial, no sólo para restructuración del

que define esa región del mundo históricamente como también una forma de soporte teórico y simbólico de la resistencia al presente (GONZALEZ, 1984).

La forma de reconocer e interpretar el mundo, esto es, de producir conocimiento, es un campo de “lucha” en esa relación Norte y Sur, todavía hegemónizada por los sujetos e instituciones de los países colonizadores y por aquellos que se tornaron imperialistas en la configuración que históricamente fue siendo producida, que se define por varios términos, como colonización, imperialismo, globalización, que guardan entre sí diferencias, similitudes y convergencias tanto en lo que se refiere a los tiempos históricos cuanto en lo que dice respecto a las formas de ejercer la dominación.

Otra cuestión relevante para esta perspectiva es respecto al punto de vista situado, que nos remite, en mi lectura, directamente al propio pensamiento de Marx, el cual siempre insistió en la importancia del contexto histórico y social en la producción de las elaboraciones teóricas y políticas. Para Hartstock, “el punto de vista es una realización (conquista, hecho histórico) y no un regalo (en el sentido de alguna cosa dada)” (HARTSTOCK, 1997, p. 461). Hartstock afirma que el desenvolvimiento de su concepción del “punto de vista feminista”, como un instrumento metodológico para entenderse y oponerse a todas las formas de dominación “tiene como base metodológica la teoría marxiana” (HARTSTOCK, 1997, p. 462).

Según Hirata (2017):

Las conceptualizaciones del feminismo materialista comparten del presupuesto central de la epistemología feminista segundo el cual “las definiciones vigentes de la neutralidad, objetividad, racionalidad y universalidad de la ciencia, en la verdad, frecuentemente incorporan la visión del mundo de las personas que crearon esa ciencia: hombres – los machos- occidentales, miembros de las clases dominantes” (Lowy, 2000) agregamos, blancos (HIRATA, 2017, s.p.).

Quiero remarcar dos cuestiones centrales en el aporte del feminismo materialista que son: la centralidad del concepto del trabajo y su reestructuración que lleva al concepto de división sexual del trabajo, estableciendo el trabajo productivo y el trabajo reproductivo como prácticas del trabajo que constituyen el

mundo del trabajo, y esa división sexual del trabajo como elemento estructurante de las relaciones sociales de sexo/género y de su configuración como un movimiento contradictorio que atraviesa y tensiona el campo social. Como afirma Hirata (2017), referida en Danièle Kergoat, “la especificidad de esa corriente en relación a las otras teorías feministas ...es que para ella *el trabajo es central*, en su materialidad, y en cuanto practica social” (HIRATA, 2017, s.p.).

Además, en el mundo del trabajo en la sociedad capitalista, patriarcal y racista, en la cual la heterosexualidad como elemento constitutivo del patriarcado es, por lo tanto, un elemento constituyente del orden dominante. La relación entre cuerpo/sexo/reproducción/producción fue, desde el inicio de esa formación social, tratada como un impedimento natural de las mujeres a su constitución como sujeto del trabajo y de la esfera pública, como una negación inclusiva del hecho de que las mujeres estuvieran siempre presentes en el mundo del trabajo, productivo y reproductivo. Introducir preguntas que indiquen la historicidad de la relación entre las mujeres y el trabajo es fundamental en el sentido de intentar, para las dimensiones ideológicas y materiales de la división del trabajo, y tornar visible el trabajo doméstico como trabajo que sostiene la reproducción del cotidiano y de la humanidad y así tornar visible las desigualdades que estructuran la experiencia concreta de las mujeres.

TRABAJO, CUERPO Y SEXUALIDAD

Las relaciones de explotación y dominación de raza, de clase y de género imponen un orden social estructurado en una profunda desigualdad material y también en una dominación simbólica e ideológica. Un orden que no está desvinculado del orden colonial y de sus formas de dominación actualizadas. En esa perspectiva, el control sobre el cuerpo, sexualidad y reproducción, la división del poder y la división sexual del trabajo son dimensiones inextricables de esa sociedad patriarcal, capitalista y racista y a su modo de producción hegemónico que agota el cuerpo de los trabajadores y trabajadoras y extingue los recursos naturales del planeta.

El trabajo, en este sistema, es un campo de disciplinamiento y expropiación de la energía corporal, de las emociones y de la capacidad intelectual. Las relaciones de trabajo también funcionan como marcadores de género o, mejor dicho, de la binariedad de los sexos como elemento central de esta relación y funcional a ese sistema. La venta de la fuerza de trabajo en esa sociedad es para la mayoría de la población un medio inevitable de asegurar la supervivencia.

Hay un orden social que redefine, permanentemente, los padrones para satisfacer la necesidad del sistema capitalista, patriarcal, racista y heterosexual que domina el mundo del trabajo. Avanzar en este debate es fundamental en un contexto en el cual “la actual fase de constitución de las formas sociales de dominación se caracteriza por la apropiación, depredación y reciclaje de las energías corporales y sociales” (SCRIBANO, 2009, p.142).

Aún según este autor,

(...) el capitalismo se ha transformado en una gran máquina depredadora de energía – especialmente corporal – que tiene transformado, configurado y redefinido sus mecanismos de soportabilidad social y los dispositivos de regulación de las sensaciones, al tiempo que es un gran aparato represivo internacional (SCRIBANO, 2009, p. 143).

Las relaciones de trabajo productivo y reproductivo, en el mercado de trabajo, reproducen permanentemente las formas de discriminaciones que van reconfigurando el mundo del trabajo por la jerarquía, de raza, de género y de clase, cuyas bases se remontan al proceso de colonización. Angela Davis, hablando al respecto de su propio país, afirma que, “...el punto de partida de cualquier explotación de la vida de las mujeres negras en la esclavitud sería una evaluación de su papel como trabajadoras (DAVIS, 2016, p. 17). Refiriéndose al contexto actual de Brasil, se puede decir que la estética blanca, europeizada o de herencia europea, es más valorizada en el mercado de trabajo. En lo desafíos colocados por Sueli Carneiro “para ennegrecer el movimiento feminista brasileño” (CARNEIRO, 2005, p. 23) está incluido aquel de introducir en la crítica “a los mecanismos de selección en el mercado de trabajo, el criterio de buena presencia como mecanismo que mantiene las desigualdades y los privilegios en-

tre las mujeres blancas y negras” (CARNEIRO, 2005, p.23) Lo que significa un movimiento continuo de reproducción de la división social del trabajo, manteniendo su estructura de división racial, sexual y de clase.

Las teóricas de la división sexual del trabajo que se inscriben en la tradición de la teoría crítica del materialismo histórico, han producido en el campo de la teoría sobre trabajo una ruptura epistemológica al redefinir el concepto de trabajo a partir de las esferas productivas y reproductivas. La división sexual del trabajo tiene, según Kergoat (2001), como principios organizadores la jerarquización y separación entre trabajo productivo/hombres y trabajo reproductivo/mujeres, principios esos que, según Kergoat (2001, p. 89), “se encuentran en todas las sociedades conocidas y son legitimadas pela ideología naturalista”. La autora agrega que eso no quiere decir “...que la división sexual del trabajo sea un dato inmutable” (*ídem*). Al contrario, “esas modalidades concretas varían fuertemente en el tiempo y en el espacio, como lo demuestran abundantemente, etnólogos/as e historiadores/as” (KERGOAT, 2001, p. 89). Esa división también implica, según esa autora, “...simultáneamente, la apropiación por los hombres de las funciones con mayor valor social adicionado (políticos, religiosos, militares, etc.) (KERGOAT, 2007, p. 596).

En el capitalismo hay una separación entre espacio-tiempo del trabajo productivo y reproductivo. La unidad doméstica pasa a ser el espacio tiempo del trabajo reproductivo y el trabajo productivo ocupa un espacio propio y externo. En esta separación se construyen las designaciones, con sus jerarquías y categorías que definen y redefinen lo que son los hombres y las mujeres, y los espacios de la vida social que les son propios. Las relaciones de clase y de raza estructuran otras divisiones del trabajo imbricadas con la división sexual del trabajo. El trabajo doméstico en Brasil, comprendiendo las dos relaciones, remunerado y gratuito, es una realidad que expresa bien la imbricación de raza, clase y género. Las mujeres de clase dominante, burguesas y aquellas con mayor poder de renta, contratan otras mujeres para realizar el trabajo doméstico en sus propias casas, cuya responsabilidad es atribuida a ellas por la división sexual del trabajo, delegando para esas otras, de acuerdo con la división de clase, las tareas de trabajo doméstico y de cuidados. Son las mujeres negras que

constituyen en ese contexto la mayoría de las trabajadoras de esa categoría. Una división racial del trabajo imbricada en la división de clase y en la división sexual del trabajo. El trabajo doméstico, como un trabajo prioritariamente realizado por las mujeres es un elemento fundamental en la producción de la división sexual del trabajo. El trabajo doméstico como trabajo de las mujeres es un elemento de apoyo de la división sexual del trabajo y de su reproducción, lo que significa que “las bases en que se apoyan la división sexual del trabajo no parecen amenazadas en sus fundamentos” (HIRATA, 2002, p. 25).

El cuerpo de las mujeres es asociado al trabajo reproductivo doméstico, como dimensión ideológica de la estructuración de la división sexual del trabajo, y muchas doctrinas fueron escritas para definir las mujeres como seres de lo privado, de esencia natural, dedicadas a entregarse, esperar y cuidar. Todas esas construcciones teóricas, filosóficas y también religiosas, contienen dentro de sí una jerarquía de modelos de mujeres que están relacionados a la cuestión racial y de clase.

Se puede decir que la propia noción de femenino como una representación genérica de los atributos sociales y mismo psíquicos de las mujeres se construye en una relación directa con el cuerpo y el trabajo reproductivo/doméstico, en el cual una noción da sentido a la otra. En el proceso de constitución del modelo femenino en Occidente, forjado en el siglo XIX, en los países del Norte, necesario a la nueva forma de organización social del trabajo y al mantenimiento del poder de los hombres blancos y propietarios, las mujeres y el trabajo reproductivo fueron tomadas como cosas inextricables.

La división sexual del trabajo está directamente relacionada con la división racial y la división de clase, esto es, entre los/las que poseen los medios de producción y los/las que venden su fuerza de trabajo. Esas tres divisiones que constituyen, de forma entramada, la división social del trabajo, constituyen, cada una por su vez, un elemento estructurante de las relaciones sociales de sexo, de raza y de clase, conformando cada una de esas relaciones como una esfera de relación social en sí misma, y relacionada una a otra de manera “consustancial y coextensiva” (KERGOAT, 2018).

Según Lugones – tratando de la cuestión del poder colonial y capitalismo – “La división del trabajo se hizo completamente ra-

cializada, así como geográficamente diferenciada. Aquí, vemos la colonialización del trabajo como un cuidadoso entrecruzamiento del trabajo y raza” (LUGONES, 2008, p.80). El desarrollo de las relaciones sociales en el mundo del trabajo, como elemento estructurante de la formación social del país, y la forma como se expresan en el contexto actual requiere que los análisis a ese respecto tengan como referencia un marco conceptual y teórico que contemple las cuestiones de género, de raza y de clase.

También, para mí, el patriarcado contiene la heterosexualidad obligatoria como una dimensión fundamental en su estructuración a partir de la formación social del capitalismo. Para Wittig (2018), el contrato heterosexual significa una relación de trabajo y no solamente una relación sexual. La relación de género y la heterosexualidad son sostenidas no solamente por las jerarquías estructurales, y las normas sociales, sino también por las prácticas sexuales y sociales cotidianas (WITTIG, 2018).

Como consecuencia de la división sexual del trabajo, elemento central en la estructuración de las relaciones sociales de sexo/género, las mujeres en el cotidiano enfrentan jornadas extensas e intensas e, intermitentes formadas por el trabajo productivo y reproductivo. Dentro de esas largas jornadas, nos debemos pre-guntar, donde queda el tiempo para reposición de las energías corporales, para las vivencias de las relaciones amorosas y sexuales, el tiempo de la reflexión y de la recreación. ¿En fin, donde está el tiempo para sí misma? Ese tiempo que está siempre en falta en la vida de las mujeres trabajadoras y sobre todo de las que tienen hijos/as, es una de las restricciones de la vida cotidiana, totalmente naturalizada como un modo de vivir de las mujeres de las clases explotadas y subalternas.

Contradicatoriamente el cuerpo de las mujeres, que sostienen esas jornadas de trabajo, es considerado frágil y muchas veces sin habilidades para determinadas funciones en el mundo del trabajo productivo. Una mujer embarazada que realizada un trabajo remunerado y no remunerado soporta en su cuerpo tres procesos de trabajo cotidiano. Independientemente del hecho de que existan mujeres que no quieren embarazarse o que no tengan condiciones físicas de embarazarse. En este contexto de intensa dominación, explotación y apropiación de los cuerpos de los sujetos que trabajan, que reproducen y viven la sexualidad, no como dimensiones separadas de su existencia social,

sino como dimensiones integradas en la totalidad de su existencia, que se materializan en las prácticas de la vida cotidiana, el desafío es analizar esas dimensiones como esferas de experiencias específicas, pero al mismo tiempo hacer las conexiones entre ellas, tanto en la reflexión teórica, cuanto en las prácticas de las investigaciones empíricas y de la acción política feminista. Esta estructura material, el cuerpo, es el lugar en el cual habita el sujeto y en él están también la capacidad de pensar y actuar en el mundo, la capacidad de trabajar, de gestar otros seres humanos, de sentir alegría, placer y de sufrir.

Verônica Ferreira (2017, p. 37) recuerda que, “la ideología de la inferioridad corporal como justificativa para la división sexual del trabajo es cuestionada por las formas históricas, concretas de utilización del trabajo de las mujeres en diferentes sociedades...”. En ese sentido, Ferreira (2017) retoma la elaboración de Ângela Davis (2016) sobre el trabajo físico de las mujeres negras esclavas que eran utilizadas para el transporte de cargas pesadas como sacar vagonetillas en las minas del sur de los Estados Unidos y de mujeres en Inglaterra que también fueron utilizadas ocasionalmente como caballos para sacar barcos en los canales, según lo que está registrado por Marx en el Libro I de *El Capital* (FERREIRA, 2017).

Es para el cuerpo de las mujeres que se vuelve con más fuerza la industria de la mercantilización del placer y de la estética corporal y al mismo tiempo la fuerza represiva de las iglesias. Revelar el sufrimiento debido a la represión sexual y reproductiva vivido por los sujetos, constituye un legado del feminismo para una concepción de la transformación social, al mismo tiempo más radical y más preocupada con los sujetos reales cuya existencia está materializada en sus cuerpos y vivida en el cotidiano, dimensión de la vida social en la cual se materializan a través de las prácticas sociales las relaciones de explotación, dominación y apropiación.

Una contribución importante del movimiento feminista es la politización en torno de las esferas de la reproducción y de la sexualidad y de la vida privada y doméstica, las cuales, históricamente, nunca se constituyeron para las mujeres como espacios de privacidad o de intimidad como delimitación de un espacio para sí, pero al contrario fué y continúa siendo, para la grande mayoría de las mujeres, como lugares de privación. El

control sobre la sexualidad y la reproducción siempre estuvo directamente relacionado a explotación y apropiación del tiempo de vida como fuerza de trabajo. En la elaboración teórica de Colette Guillaumin, las expresiones de la apropiación de dan por la: “a) apropiación del tiempo; b) apropiación de los productos del cuerpo; c) la obligación sexual; d) la responsabilidad física de los miembros incapaces del grupo ...bien como de los miembros capaces del sexo macho” (GUILLAUMIN, 2014, p. 34-35).

Siguiendo el rastro del feminismo materialista, pienso que podemos considerar el proceso de procreación como un trabajo. Inclusive es importante considerar que la producción biológica no se hace en un vacío social y siempre fue controlada y definida de acuerdo con cada contexto histórico como nos muestra Tabet (1998). Lo que Tabet analiza, a partir de una extensa investigación bibliográfica etnográfica es que la fecundidad y el embarazo de las mujeres, mismo en sociedades tribales, las más antiguas, estaban sujetas, al control. Había formas de imponer el embarazo o de impedirla o de interrumpirla. Las prácticas sexuales, independiente de los arreglos de cada contexto y tiempo histórico, están bajo el control de los hombres, imponiendo reglas, tabúes y prácticas violentas como forma de control. Tabet, nos muestra, también, que las prácticas de resistencia de las mujeres en esta esfera, se extienden largamente en el tiempo y en los diversos contextos sociales y culturales. Construir medios para tener autonomía y control sobre sus propios cuerpos es parte de la resistencia y de la lucha de las mujeres desde tiempos muy remotos.

Resaltamos, aquí, lo que Curiel y Falquet (2005) colocan sobre la posición teórica de Nicole Claude-Mathieu, de que tratar de las jerarquías entre hombres y mujeres no es creer en la binariedad esencial y natural de los cuerpos sexuados, y concordamos con esa visión. Agregamos aún que el análisis crítico de binariedad es una contribución concreta y fundamental para hacer visibles los fundamentos del orden heterosexual dominante. Citados en Nicole Claude-Mathieu, las autoras ya citadas anteriormente, consideran que

...en cuanto perdurar la explotación material de una clase social de sexo por otra, ya que es precisamente esta explotación que crea la binariedad de las clases de sexo, y cualesquiera que sean las trans-

gresiones de género y sexualidad.que cada sociedad organiza o permite, existe un género y sobre todo un sexo que está siempre bajo la jerarquía social: el de las mujeres (CURIEL Y FALQUET, 2005, p. 14).

Esas autoras agregan que, de acuerdo con Mathieu, “dicha binariedad no se origina en la biología y tampoco en la naturaleza, menos aún en una voluntad divina, si no simple y completamente en la organización del trabajo y en su explotación, la que sí, parece bastante universal, aunque posea numerosas variantes” (CURIEL Y FALQUET, 2005, p. 15). De ese modo, “la dimensión ideológica-cultural existe y es importante, pero como explica magistralmente Colette Guillaumin, no es más que la otra cara de la relación material-concreta (...)" (CURIEL Y FALQUET, 2014, p.15).

En esa imbricación de las relaciones sociales, la división sexual del trabajo, de raza y de clase se materializan en la vida de las mujeres como experiencias desigualmente diferenciadas, tanto en la vivencia de la explotación del trabajo productivo y reproductivo, como en la vivencia de la sexualidad y de la reproducción.

En términos de relaciones sociales de sexo-género, de clase y de raza, la cuestión cuerpo/sujeto es inevitablemente una dimensión material/simbólica sobre la cual se funda la construcción de la categoría social mujeres, en contraposición a la categoría hombres. En la forma clásica y predominante de producción de conocimiento sobre los cuerpos de los sujetos y el trabajo, hay una reactualización permanente de las definiciones de los marcadores de género y de raza, a partir de los contextos de trabajo que responden a la necesidad del sistema de mantener sus procesos de explotación, dominación y apropiación. El orden social que regula el proceso productivo reproductivo se hace también con base en una categorización del que es ser hombre y del que es ser mujer, y, subyacente a eso, en una jerarquización entre una y otra categoría. La relación entre cuerpo de hombre y trabajo productivo y cuerpo de mujer y trabajo reproductivo se constituye como una dimensión de la producción de los significados y de la binariedad del género y del sexo inextricables de las relaciones de raza y de clase, la cual está directamente articulada a la definición clásica y occidental; mujer, espacio doméstico, na-

turaleza y del otro lado, hombre, esfera pública, cultura.

El trabajo como una dimensión ontológica del ser social está en la estructuración objetiva y subjetiva de los sujetos insertados en las relaciones sociales. Es a través del cuerpo que la explotación cobra forma concreta en la práctica social del trabajo, es sobre el cuerpo que el control y apropiación sobre la sexualidad y la reproducción se efectiviza. La emancipación de las mujeres pasa necesariamente por la superación de la explotación, de la dominación y apropiación de sus cuerpos y vivencia del trabajo como una actividad plena de sentido para sí.

RELACIONES SOCIALES

La Perspectiva feminista materialista que concibe las relaciones sociales de sexo (género) como una relación estructural de explotación, dominación y apropiación, por lo tanto, una relación de antagonismo, tiene como su fundamento un hecho material: la división sexual del trabajo (FALQUET, 2013, KERGOAT, 2001, GUILLAUMIN, 2014). Como ya mencionado anteriormente, considero que la división racial del trabajo también constituye un elemento central en la formación de las relaciones sociales de raza. Ese abordaje es indispensable para una división materialista, que considera el proceso de colonización en la región y las formas y medios de estructuración y reestructuración del racismo, del sexismoy de la clase.

Para Kergoat (2002),

lo que es importantes en la noción de relación social – definida por el antagonismo entre grupos sociales – es la dinámica que ella introduce una vez que vuelve a colocar la contradicción, el antagonismo entre los grupos sociales en el centro del análisis, y que se trata de contradicción viva, perpetuamente en vía de modificación y de recreación (KERGOAT, 2002, p. 244).

La autora explica que, si tomamos en cuenta apenas las estructuras, esto nos llevará a un razonamiento que negaría la posibilidad de existencia de los sujetos, como si los individuos actuasen solamente a partir de la acción de las formas exteriores. Es contra la visión solidificada de estructura social “que se inserta el razonamiento en términos de relaciones sociales (con su

corolario: las prácticas sociales): relación significa contradicción, antagonismo, lucha por el poder, rechazo de considerar que los sistemas dominantes (capitalismo, sistema patriarcal) sean totalmente determinantes” (KERGOAT, 2002, p. 244). Para ella, “las relaciones sociales no cobran la forma de un movimiento circular cerrado, pero si de un movimiento circular en espiral, lo que significa que no es posible la previsibilidad de sus desdoblamientos futuros” (KERGOAT, 2002, p. 244).

Los sujetos están objetivamente insertos en las relaciones sociales de sexo, raza, y clase, que se traducen en prácticas sociales y condiciones concretas de vida. La dimensión subjetiva dice respecto a los modos como los(las) dominados(as) viven (y sienten, y interpretan y subvienten) estas relaciones (KERGOAT, 2012). Esa visión de sistema “dominante” como aquello que no es “totalmente determinante” construye una apertura para entender el movimiento de subversión al orden, que constituye el sujeto, y para ver las dinámicas individuales y colectivas que forman las tensiones y revelan las contradicciones que engendran la vida social, Es una perspectiva que nos lleva a percibir los movimientos del devenir como también las nuevas prácticas sociales en lo cotidiano.

Según Kergoat,

las relaciones sociales son consustanciales; ellas forman un nudo que no puede ser desatado a nivel de las prácticas sociales, sino apenas en la perspectiva del análisis sociológica; y las relaciones sociales son coextensivas: al desarrollarse, las relaciones de clase, género y “raza” se reproducen y se correproducen mutuamente (KERGOAT, 2002, p. 99).

Cada una de ellas constituye en una sola vez “una relación de dominación simbólica, de opresión física y de explotación material” (KERGOAT, 2009, p. 100). Sobre la imbricación entre relaciones sociales, Kergoat demuestra que no se puede tratar esas relaciones como jerárquicas, pero si como “coextensivas” y “consustanciales”. Dicho de otra manera, eso significa que “son conceptos que se superponen parcialmente, y non conceptos que se ‘recortan’ o que ‘se articulan’”(KERGOAT, 2002, p. 235). Consideramos que ese abordaje, para quien asume tal referencia teórica, lleva a la superación de la gran polémica iniciada y fuertemente

presente en los años 1970 entre teóricas feministas sobre la relación entre explotación/dominación de clase y explotación/dominación de sexo. La polémica giraba en torno de la existencia o no de una jerarquía entre contradicción principal y secundaria y, como consecuencia, sobre cual sería, entonces, la contradicción principal. Es justamente esa consubstancialidad de las relaciones sociales que permite, en la visión de Kergoat (2004), la posibilidad de comprender la naturaleza de fuertes turbulencias que inciden sobre la división sexual del trabajo actualmente.

Para Saffioti (2004), el proceso de dominación sólo puede establecerse en una relación social. Lo que implica la presencia de, por lo menos, dos sujetos – y el “sujeto actúa siempre”, mismo cuando está situado en el polo de dominado (SAFFIOTI, 2004, p.118). Es el movimiento de antagonismo que forma las tensiones de la relación social.

Más allá de eso, para Pfefferkorn,

El concepto de relación social permite ultrapasar dialécticamente la oposición entre abordaje subjetiva y abordaje objetiva de la realidad social y las unilateralidades recíprocas que ella engendra (...) Consecuentemente, toda relación social existe al mismo tiempo en el pensamiento y fuera de él, en el ideal y en lo material, para retomar los términos de Maurice Godelier (PFEFFERKORN, 2007, p. 11).

La definición del concepto de “relaciones sociales de sexo” es una contribución teoría fundamental del feminismo materialista para teoría social y en particular para teoría crítica. Refiriéndose a las relaciones sociales de sexo, Falquet resalta que para Guillaumin “...lo que está en juego en las relaciones sociales de sexo no es solamente la fuerza de trabajo estimada por las marxistas, sino la persona entera, reificada y vista como cuerpo ‘máquina-para-fuerza-de-trabajo’” (FALQUET, 2016, p. 16). La cuestión es tratar las relaciones sociales de sexo en su imbricación con otras relaciones sociales que revelan otras dimensiones de la complejidad de la trama que forma el modo de “producción del vivir” y de las determinaciones que llevan a la reproducción social del sistema, como también para un análisis del cotidiano como una dimensión temporal y espacial, en el cual están materializadas, imbricadas y vividas las desigualdades de clase, de raza, y de sexo/género en lo concreto de las prácticas sociales.

En este sentido, Stevi Jackson afirma que siendo esas tres relaciones sociales de sexo, raza y clase co-formados e imbricados inseparablemente “...es preciso entonces tratarlas intelectualmente, políticamente y metodológicamente con la misma importancia”. (JACKSON, 2009, p. 17). Segundo esa autora y de acuerdo con ella, podemos decir que no hay un hilo principal a través del cual podamos juntar las otras dos relaciones sociales, esto es, tener la relación de clase, o cualquier otra, como el eje o base de la imbricación de las relaciones sociales.

El carácter dinámico de las relaciones sociales es central para el análisis crítico que de soporte a los proyectos políticos de transformación social. En esa perspectiva, las relaciones sociales de clase, de género y de raza son coformadas (FALQUET, 2008), esto es, producidas y reproducidas de manera inextricable en el proceso social histórico. Esas relaciones no son reductibles unas a las otras, pero se producen y reproducen por movimiento permanente de imbricación. Las relaciones sociales, como relación entre grupos sociales, son marcadas por desigualdades de poder, contradicción y antagonismo, y no son reductibles a la dimensión de las relaciones intersubjetivas.

Considerando que los sujetos corporizados están insertos en relaciones sociales y no son, por lo tanto, receptáculos pasivos de prescripción del orden dominante. Las tensiones como elemento de las relaciones sociales son dadas exactamente por la acción de los sujetos en el enfrentamiento a ese orden dominante, lo que lleva a las mujeres a constituir sus formas de resistencia y lucha contra las formas de explotación, dominación y apropiación a las cuales están sujetas.

Según Falquet (2016), Collete Guillaumin cuando corre la cortina de la ideología naturalista, desvenda la raza como un sistema de marcación física arbitrario que crea individuos/as y grupos al marcar en sus cuerpos una supuesta “diferencia natural” que justifica las desigualdades sociales (FALQUET, 2016, p76).

Esa autora también resalta que

Colocando el racismo en el centro, las feministas socialistas de los Estados Unidos, negras y chicanas, comenzaron a formular la idea de la imbricación de los varios sistemas. Ellas mostraron la simultaneidad de las relaciones de raza, clase y sexo y su carácter inseparable na experiencia de las mujeres y sobre todo la profundidad histórica y estructural de sus conexiones (FALQUET, 2016, p. 78).

El análisis de Jurema Werneck (2005) nos demuestra como las mujeres negras como sujetos históricos aportaron y aportan sus formas propias de resistencias y visiones del mundo del trabajo y de otras esferas que crean una alteridad de experiencias a lo largo del tiempo. Ella afirma que “...el liderazgo y responsabilidad femenina en las cuestiones trascendente religiosas, culturales y políticas es antigua y antecede, en mucho, la historia del colonialismo europeo en África” (WERNECK, 2005, p. 31).

Creo que la perspectiva materialista contribuye para pensar la diversidad y las diferencias a través de un análisis socio histórico que desvende los contextos con sus contradicciones en el sentido de poder pensar de manera concreta los procesos que marcan esas diferencias y las establecen como jerarquías y desigualdades. Y dicho de otra manera, las diferencias merecen un análisis profundo del su significado social e histórico, en el sentido de buscar entender donde la defensa de la diferencia es una afirmación del propio sujeto en su afirmación por igualdad y libertad como proceso emancipador, como preservación de lo que le es propio como historia, o todavía como recusa de aceptar los padrones del orden dominante. Pero, también en el sentido de comprender cuando la diferencia es la marca instituida por el otro, en una relación de poder, que diferencia para jerarquizar. Sobre eso, creo interesante lo que dice Stevi Jackson en su crítica a las corrientes post modernas, “esas diferencias, que preocupan las post modernistas, son frecuentemente bien más de lo que simple ‘diferencias’, - las más significativas entre ellas son fundadas sobre las desigualdades reales, materiales...” (JACKSON, 2009, p.21).

La globalización neoliberal con la profundización de los procesos de desapropiación y super explotación de la fuerza del trabajo y apropiación como formas de intensificar la acumulación capitalista, reconfigura incesantemente; los de dentro; los de afuera, “los otros” y las “otras”, a partir del sexismo, del racismo y de la clase social.

El sistema no es cerrado, está en movimiento lo cual es movido por las relaciones de poder. La complejidad de la realidad social está en su propio movimiento dado por las tensiones provocadas por los antagonismos de las relaciones sociales. Un análisis materialista no nos lleva sólo para un análisis de las estructuras como resaltan las críticas a este pensamiento, sino también a las relaciones sociales, y su materialización en

las prácticas sociales en las cuales están insertos y actuando los sujetos corporizados en sus vivencias cotidianas.

REFLEXIONES FINALES

Cuando partimos de una perspectiva feminista materialista situada a partir de América Latina y del Caribe, considero que tenemos, necesariamente, que considerar la experiencia histórica de esas regiones y de los países que la coconstituyen marcados por el proceso de colonización, que nos dejó el legado no solamente herencias estructurales del pasado, pero relaciones actualizadas de poder, una vez que transfiguradas siempre y a cada etapa histórica, presenta su expresión propia en este contexto global neoliberal.

El patriarcado, como un sistema de poder de los hombres, usó, desde el origen del proceso de colonización en el Brasil, y considero que también en los otros países de la región, la fuerza y la violencia contra las mujeres como mecanismo para su reproducción. Se ha desarrollado un sistema económico basado en la división de clase, racial y sexual del trabajo. La conformación de esa división es inextricable del proceso histórico en la formación de la sociedad capitalista y, en este proceso, son consustanciales las relaciones sociales de sexo/género, de clase y de raza. Además, la relación público/privado, basada en principios liberales, fue desde ese período basada en los principios patriarcales de los señores blancos, que no sólo sobreponían los intereses privados sobre los intereses públicos como también designaban espacios diferenciados para hombres y mujeres, basados en criterios raciales de jerarquía de los/as sujetos blancos/as sobre negros/as. Las mujeres estaban todavía divididas y desafiadas por las contradicciones de las relaciones sociales de raza y de clase que configuraban y permanecen estructurando las desigualdades entre mujeres blancas y mujeres negras. La relación entre explotación sexual de las mujeres y el ejercicio del poder fue desde el origen de la colonización un mecanismo de la violencia patriarcal extremadamente utilizado. El estupro de las mujeres, y sobre todo de las mujeres negras, fue una práctica colonial de los señores blancos, un arma de dominación del colonizador. El rescate de la historia y el aná-

lisis de los contextos sociales en la actualidad es un desafío permanente para la construcción teórica, como un elemento fundamental de la praxis feminista.

Las determinaciones que la mundialización neoliberal, en curso, produce sobre las mujeres son directamente vinculadas a las relaciones sociales de sexo, clase y raza, que son constitutivas de ese proceso. Aquello que es, en general, tomado, separadamente, como impactos – la precarización del trabajo de las mujeres, la sobrecarga con el trabajo reproductivo, los flujos migratorios que constituyen verdaderas rutas contemporáneas de sufrimiento y de explotación Norte – Sur etc. – son en la verdad las expresiones concretas e integradas de ese proceso de expansión de las fronteras del capital. En esa perspectiva, los efectos en las mujeres no pueden simplemente “agregarse” al análisis; la exploración material de su trabajo y la apropiación de sus cuerpos (FALQUET, 2008) es lo que está en disputa en ese proceso; sus prácticas de resistencia locales y globales son las expresiones de los antagonismos frente al capitalismo neoliberal, al patriarcado y al racismo.

La teoría crítica va a buscar las causas para desvelar las estructuras invisibles que no son posibles de aprender a través de la observación de las apariencias de las prácticas sociales y de los “fenómenos” sociales, esto es, del que es inmediatamente visible. Para Stevi Jackson, “las feministas deben enfrentar con la complejidad de la vida de las mujeres en la era post colonial, con su economía global, su historia de diásporas coloniales, sus actuales migraciones de trabajadoras y sus desplazamientos de refugiados...” (JACKSON, 2009, p. 20).

De mi punto de vista, para transformar necesitamos de una teoría crítica, porque las teorías que comprenden las relaciones de desigualdad, como un movimiento de equilibrio permanente y funcional, y preconizan una visión política de la inserción individual en el sistema como un fin en sí y, por lo tanto, sin la proposición de la transformación social, no tiene como sostener un proyecto político emancipador.

En la vida de todo día, están materializadas las desigualdades que el sistema capitalista, racista y patriarcal engendra en su movimiento de reproducción social. Esa vida cotidiana que muchas veces es vista y sentida como una forma inevitable de vivir el día a día, una especie de “es así que el mundo es”, esto es, como algo

natural, es una construcción que se produjo históricamente. Pero, de hecho, es una dimensión de la vida social que puede ser transformada en el movimiento general de transformación social.

Según Verônica Ferreira:

En la perspectiva materialista dialéctica, la aprehensión de lo real, parte de las condiciones en que los individuos, grupos y clases sociales viven, producen, reproducen a sí mismos y a sus condiciones de existencia, esto es, de las condiciones materiales de vida, sus dinámicas, contradicciones, antagonismos y conflictos (FERREIRA, 2017, p. 44).

Sobre lo cotidiano y la historia, Martins dice lo siguiente: “lo cotidiano no tiene sentido divorciado del proceso histórico que lo reproduce” (MARTINS, 2008, p.89). Eso me parece fundamental cuando queremos tratar las cuestiones de la vida social a partir de una perspectiva feminista materialista, porque es justamente contra la idea de una cotidianidad ahistorical que la teoría social feminista tiene formulado su crítica a la naturalización de los mecanismos de reproducción de la dominación patriarcal que hacen parte de los procesos de socialización en el cotidiano. Porque, como hemos visto, el cotidiano se presenta como realidad social en el tiempo corto del día a día y es forjado en el tiempo ancho de la historia.

Es el cotidiano de la casa, del barrio, de la escuela, de la empresa, de las ciudades, del campo y de otros espacios más, que están materializados los efectos de la dominación, de la apropiación y de la explotación. Esos son los espacios/tempo en los cuales la injusticia social toma forma concreta, en los cuales la violencia sexual de los hombres contra las mujeres se ejerce, donde la discriminación impide la realización de la vida afectiva y profesional, donde las jornadas de trabajo no tienen fin, siendo continuas y, en muchos casos, formada de tareas productivas y reproductivas, mal remuneradas y/o no remuneradas, que extenuan los cuerpos, que impiden o restringen, para la grande mayoría de las mujeres, la participación en la fiesta, en el estudio, en la esfera de la participación política etc.

En su elaboración sobre una teorización empíricamente centrada, Jackson (2009) afirma que podemos “analizar la existencia cotidiana de las mujeres y el sentido que las mujeres dan a su

vida sin perder de vista los esquemas estructurales de la dominación y de la subordinación” (JACKSON, 2009, p.21). Para Isabelle Clair (2012), las investigaciones ligadas a la vida cotidiana es una de las exigencias del análisis materialista.

En el cotidiano la desigualdad se reproduce como parte de la existencia y los movimientos de luchas cotidianas, casi siempre invisibles, toman forma también como parte de esa existencia. Es a partir de ahí que afloran las contradicciones que se van a forjar en los espacios de la organización colectiva, en el cual se forma la conciencia del sujeto y los sentimientos de la injusticia y los deseos de cambio que forjan resistencias y las transgresiones individuales, sostenidas en la organización y lucha colectiva para transformación social. La concepción de lucha, para mí, va en el sentido de aquello empleado por Danièle Combès y Monique Haicault (1987), en análisis sobre cuestiones relativas a las relaciones sociales, en la cual

el término ‘lucha’...no se limita a las formas colectivas, organizadas políticas y sindicales: toda práctica que es contra (pero no necesariamente de forma consciente) las formas de dominación que asumen una o otra (a menudo una u otra, para las mujeres) de las relaciones sociales aquí consideradas es tributaria, a nuestro juicio, de la lucha... (COMBES E HAICAULT, 1987, p. 39).

La conciencia crítica debe ser considerada como la base sobre la cual se construyen las formas de mediación y eso nos lleva a afirmar la importancia de la dimensión subjetiva en ese proceso marcado por la tensión entre privación y libertad. De acuerdo con Kergoat (1986), es bajo la forma de tensiones que se expresan las contradicciones de las relaciones sociales vividas en el cotidiano. El abordaje de la vida cotidiana bajo esta óptica posibilita una visión ensanchada de los espacios políticos para la transformación de la vida social. Es dentro de ese escenario que las tensiones y las contradicciones imprimen los sentidos que forman la vida cotidiana. La vida de todo día, por lo tanto, puede tomar la forma de repetición, pero puede también ser un lugar de roturas y de reinversiones del sentido de la vida social. Hace parte de la ideología dominante tratar el cotidiano como dimensión restrictiva y naturalizada. De esa forma, la acción que transforma está siempre en otro tiempo y en otro lugar, dis-

tante del acceso de las personas comunes que transitan por los espacios del día a día, como si la historia ocurriese siempre en otro lugar y en un determinado momento sin cualquier relación con el cotidiano. En el abordaje conservador de la historia, sólo el gran evento aparece. El concepto de vida cotidiana puede traer una comprensión de las dinámicas entre esfera pública y esfera privada y lo que significa en la práctica transitar de una para la otra, o sea, como afirma Saffioti, “para fines analíticos, se trata de esferas distintas; son, con todo, inseparables para la comprensión del todo social” (SAFFIOTI, 2004, p. 54).

El feminismo hace la crítica al sistema capitalista/patriarcal/racista y la crítica a la teoría crítica que no consideró las mujeres como sujeto histórico, y ni como sujeto del conocimiento y del trabajo, y así desconsideró también las relaciones sociales de sexo/género y sus imbricaciones con las de clase y raza. Esa crítica hecha a través de una práctica dialógica se extiende a todas las matrices teóricas, mismo que sea siempre posible para un análisis feminista rescatar una mayor aproximación o mismo situarse dentro de una o otra corriente. La teoría Marxista ha sido, por ejemplo, desde el inicio, una referencia y una inspiración metodológica para las corrientes feministas que desarrollaron y desarrollan teorías feministas en el campo del materialismo histórico. Se “insurgir” a través del dialogo crítico contra el corpus teórico dominante en las ciencias sociales, en cualquier una de sus corrientes de pensamiento, fue y continúa siendo para el feminismo una de las grandes tareas de su praxis.

Un diálogo crítico también acontece en el interior de la praxis feminista a través del cual la producción feminista de conocimiento es puesta siempre en cuestión por los propios sujetos feministas en su pluralidad, en un movimiento dialéctico permanente. Feministas negras trajeron la crítica a un pensamiento hegemónico en el feminismo basado en la experiencia de las mujeres occidentales y blancas, feministas de los países del Sur en general trajeron la crítica al pensamiento eurocéntrico del feminismo que no corresponde a las experiencias de las mujeres y de los movimientos feministas en esos países, así como las feministas lesbianas trajeron la critica a los padrones heterosexistas que marcaron el origen de la reflexión y de la práctica feminista del feminismo contemporáneo, las feministas trans que recolocan, entre otras, las cuestiones sobre la relación cuer-

po/sujeto, las feministas indígenas en Latinoamérica aportan la crítica a ese orden social dominante y colocan las cuestiones de las raíces históricas de los pueblos originarios de la región como un desafío para avanzar en la relación cuerpo y territorio y, más que eso, en la propia concepción de la relación con la naturaleza y de nuestra propia cosmovisión. Es un proceso permanente, dialéctico en el cual los sujetos se afirman y cuestionan las bases del pensamiento y de las prácticas del propio movimiento transformándolo y expandiendo sus fronteras.

Como afirma Kergoat, los caminos de la emancipación no pueden ser anticipados por los resultados de las prácticas de la investigación sociológica y, ni mismo, de la investigación socio-lógica feminista, pero estas pueden tornar visible las condiciones, considerando la relación espacio-tiempo, en las cuales la “potencia de actuar” puede materializarse concretamente.

No existe un presocial que nos define. El proceso es histórico y social. Por eso, podemos y vamos transformar, no siguiendo por un camino en línea recta, sino en un movimiento dialéctico enfrentando las contradicciones y las turbulencias del transcurso, produciendo revueltas, cambios, preservando memorias, acúmulos teóricos y políticos y construyendo nuevas concepciones que nos refrenden en nuestra tarea histórica feminista.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁVILA, Maria Betânia de Melo. **O Tempo do Trabalho das Empregadas Domésticas: Tensões entre Dominação/Exploração e Resistência.** Recife: Editora Universitária UFPE, 2009.

ÁVILA, Maria Betânia, FERREIRA, Verônica, ARANTES, Rivane. **Trabalho e autonomia econômica das mulheres: uma análise crítica.** Recife: Edições SOS Corpo, 2016.

BENELLI, Natalie *et al.*, « Les approches postcoloniales : apports pour un féminisme antiraciste ». In; **Nouvelles Questions Féministes** 2006/3 (Vol. 25), p. 4-12. DOI 10.3917/nqf.253.0004.

BIDET-MORDREL, Annie; GALERAND, Elsa; KERGOAT, Danièle. Analyse Critique et Féminismes matérialistes. Travail, sexualité (s), culture (Introduction). In: **Analyse Critique et Féminismes matérialistes. Cahiers du Genre**, Hors série. Paris: L' Harmattan, 2016, p. 5-27.

BIRGE, Sirma. Playoyer pour une intersectionnalité critique non blanchie. In; (Orgs.) Fassa, Farinaz; Lépinard, Éléonore; Escoda, Marta Roca i, **L'Intersectionnalité: enjeux théoriques et politiques.** Paris: La Dispute, 2016, 75-101.

CARNEIRO, Suely. Mulheres em Movimento. In: **Revista Estudos Avançados**, 17 (49), 2005, p. 117-132.

CLAIR, Isabelle. **Sociologie du Genre.** Paris: Ed. Armande Colin, 2012.

COLLIN, FRANÇOISE. La démocratie est-elle démocratique? In: **La Sociétés des Femmes, Les cahiers du Grif.** Bruxelles: Editions Complexe, 1992.

COMBES, Danièle e HAICAULT, Monique. Produção e reprodução. Relações sociais de sexos e de classes. In: **Sexo do Trabalho.** São Paulo: Edição Paz e Terra, 1987, p. 23-44.

CURIEL, Ochy e FALQUET, Jules. Introdução. In: FERREIRA, Verônica; ÁVILA, Maria Betânia; FALQUEt, Jules; ABREU, Maira. **O Patriarcado Desvendado: Teorias de Três Feministas Materialistas: Colete Guillaumin, Paolo Tabet, Nicole-Claude Mathieu.** Recife: Edições SOS Corpo, 2014.

CURIEL, Ochy e FALQUET, Jules. Introducción. In: Curiel y Falquet (Compiladoras). **El Patriarcado Al Desnudo: Três feministas materialistas Collette Guillaumin – Paola Tabet – Nicole Claude Mathieu.** Buenos Aires: Brecha Lésbica, 2005.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe.** Boitempo, São Paulo, 2016.

DELPHY, Christine. Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo. In: HIRATA, Helena. LE DOARÉ, Hélène; SENO-TIER, Daniele (Orgs.). **Dicionário Crítico do Feminismo.** São Paulo: Editora UNESP, 2009. p. 67-75.

DELPHY, Christine. L'ennemi principal, 1/Economie politique du patriarcat. **Collection Nouvelles Questions Féministes.** Pour second édition. Paris: Ed. Syllepse, 2002.

DUZENOT, Xavier. La sociologie des rapports sociaux de sexe: une lecture féministe et matérialiste des rapports hommes/femmes. In: **Analyse critique et Féminismes matérialistes**, (Coords.) Bidet-Mordel, Annie; Galerand, Elsa et Kergoat, Danièle, Cahiers du Genre. Paris: L'Harmattan, hors-série 2016, 175-198.

FALQUET, Jules. La combinatoire straight. Race, classe, sexe et économie politique: analyses matérialistes et décoloniales. In: **Analyse critique et féminismes matérialistes.** Coordonné par, Bidet-Mordel, Galerand, Elsa et Kergoat, Danièle. Cahiers du Genre, Hors série, L'Harmattan, Paris, 2016.

FALQUET, Jules. Repensar as relações sociais de sexo, classe e “raça” na globalização neoliberal. In: **Mediações.** v. 13, n.1-2, p. 121-142, Jan/Jun e Jul/Dez. 2008.

FERREIRA, Verônica. **Apropriação do tempo de trabalho das mulheres nas políticas de saúde e reprodução social: uma análise de suas tendências.** Tese (Doutorado em Serviço Social). Universidade Federal de Pernambuco. Recife: 2017.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**. Anpocs: 1984, p. 223-244.

GUILLAUMIN, Colette. Prática de Poder e Ideia de Natureza. In: FERREIRA, Verônica; ÁVILA, Maria Betânia, FALQUET, Ju-les; ABREU, Maira (Org.). **Patriarcado Desvendado. Teorias de Três Feministas Materialistas: Guillaumin, Colette; Paola Tabet, Mathieu, Nicole-Claude.** Recife: Edições SOS Corpo, 2014.

HARTSOCK, Nancy C.M. The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. In: **Feminist Social Thought: A Reader**. Edited by Meyers, Diana Tietjens. 461-483. Routledge, New York and London, 1997.

HIRATA, Helena. **Nova divisão sexual do trabalho? Um olhar voltado para empresa e a sociedade.** São Paulo: Ed. Boitempo, 2002.

HIRATA, Helena. Trabalho, crise e desigualdade: caminhos e descaminhos da sociedade contemporânea. In: **XV Encontro Nacional da ABET**. RJ, 06/09 a 09/09/2017.

JACKSON, Stevi. Pourquoi un féminisme matérialiste est (encore) possible – et Nécessaire. In: **Nouvelles Questions Féministes**. 2009/3 (Vol. 28), p. 16-33. DOI 10.3917/nqf.283.0016.

KERGOAT, Danèle. Le rapport social de sexe – De la reproduction des rapports sociaux à leur subversion. In: **LES RAPPORTS sociaux de sexe**, Actuel Marx. n. 30. Paris: Presses Universitaires de France, Deuxième semestre, 2001. p. 85-100.

KERGOAT, Danièle. Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo. In: HIRATA, Helena; LABORIE, Françoise; LE DOARÉ, Hélène; SENOTIER, Danièle. (Org.). **Dicionário Crítico do Feminismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2009, p. 67-75.

KERGOAT, Danièle. Em defesa de uma sociologia das relações sociais. Da análise crítica das categorias dominantes à elaboração de uma nova conceituação. In: KARTCHEVSKYBULPORT, Andrée et. Al. **O sexo do trabalho**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 79-93.

KERGOAT, Danièle. La division du travail entre les sexes. In: KERGOAT, J. et. al. (Dir.). **Le monde du travail**. Paris: La Découverte, 1998. p. 319-327.

KERGOAT, Danièle. **Lutar, Dizem Elas...** Recife: Edições SOS Corpo, 2018.

KERGOAT, Danièle. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. **Cadernos de Pesquisa**. v.37. n. 132. São Paulo: Fundação Carlos Chagas / Autores Associados, set/dez 2007. p. 595-609.

KERGOAT, Danièle. Percurso pessoal e problemática da divisão social e sexual do trabalho. In: HIRATA, Helena. **Nova divisão sexual do trabalho? Um olhar voltado para empresa e a sociedade**. São Paulo: Boitempo, 2002.

LUGONES, María, Colonialidad y Género. In: **Tabula Rasa**. Bogotá – Colombia: 2008, n. 9,73-101.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. In: **Estudos Feministas**, 22(3); 935-952, setembro-dezembro 2014.

MARTINS, José de Souza. **A sociabilidade do homem simples**. 2a. Edição Revista e Ampliada. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

PFEFFERKORN, Roland. **Inégalités et rapports sociaux – Rapports de classes, rapports de sexes.** Paris: La Dispute, 2007.

SAFFATLE, Wladimir. **O circuito dos afetos. Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo.** Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

SAFFIOTI, Heleieth I.B. **Do artesanal ao industrial:** A exploração da mulher. São Paulo: Ed. Hucitec, 1981.

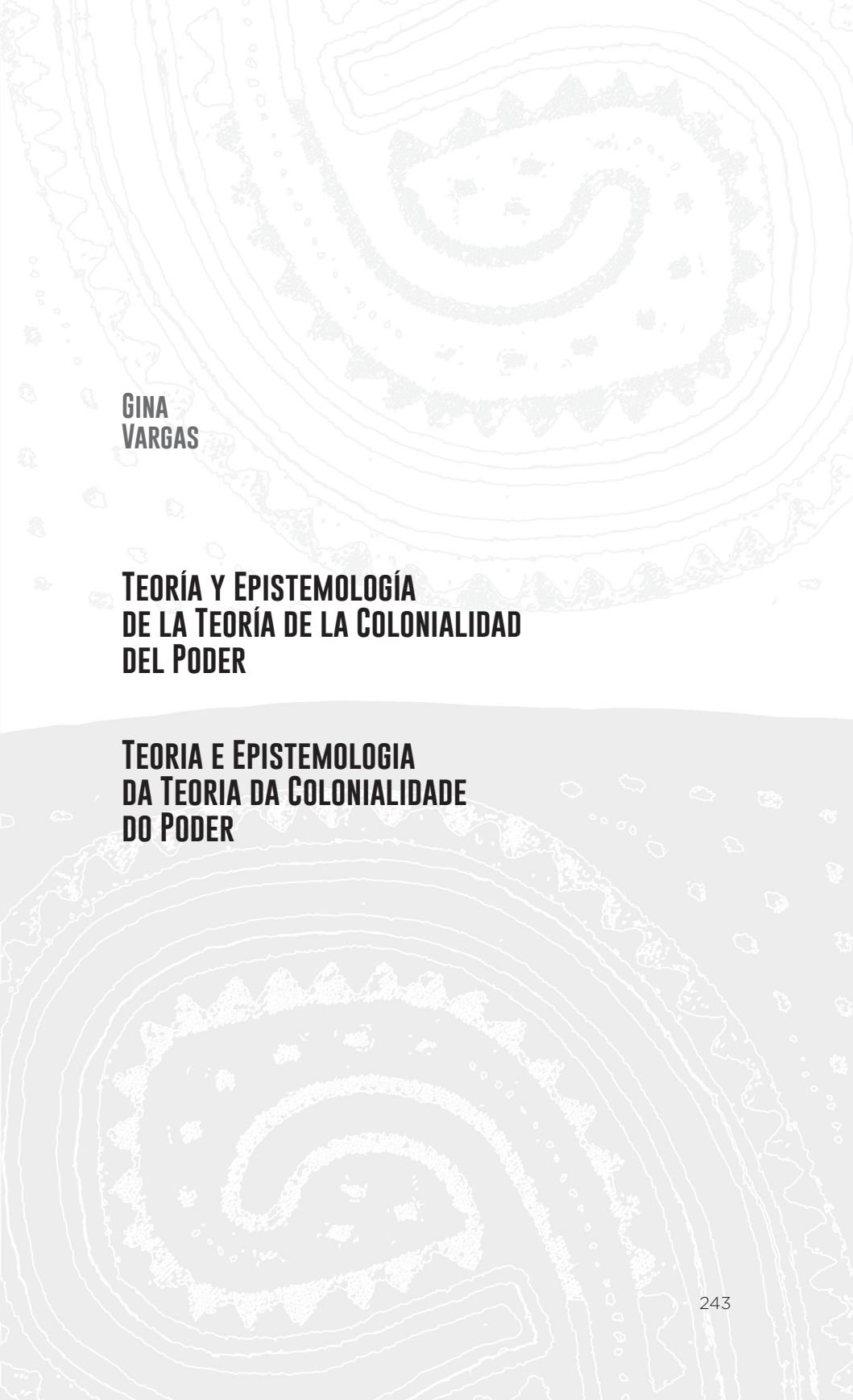
SAFFIOTI, Heleieth I.B. **Gênero, patriarcado, violência.** São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2004.

SCRIBANO, Adrián. Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica” in: Fiagri, Carlos y Scribano, Adrián, (compiladores) “**Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s).** Buenos Aires: CLACSO, Ediciones CICCUS, 2009.

TABET, Paola. **La Construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps.** Paris: Éditions L'Harmattan, 1998.

WERNECK, Jurema. De Lalodês y Feministas Reflexiones sobre la acción política de las mujeres negras em América Latina y El Caribe. In: **Feminismos Dissidentes em América Latina y El Caribe,** Edición especial em castellano, Volume 24, No. 2, Paris: Nouvelles Questions Féministes, 2005 p. 27-40.

WITTIG, Monique. **La pensée straight.** Paris: Éditions Amsterdam, 2018.



**GINA
VARGAS**

TEORÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE LA TEORÍA DE LA COLONIALIDAD DEL PODER

TEORIA E EPISTEMOLOGIA DA TEORIA DA COLONIALIDADE DO PODER



GINA VARGAS

TEORÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE LA TEORÍA DE LA COLONIALIDAD DEL PODER

INTRODUCCIÓN

La teoría de la colonialidad, enunciada por Aníbal Quijano desde fines de los 90 ofrece una nueva visión del mundo, de la historia colonial latinoamericana, su significado para el mundo, como el primer patrón mundial de poder y su forma de hegemonismo actual.

Colonialidad del poder, con sus variaciones, es un eje que, junto con el capitalismo, la colonialidad - con sus expresiones de racismo, eurocentrismo, - constituyen el actual patrón de poder mundial. Para Quijano (2014) es, ante todo, una estructura de dominación a la que fue sometida la población originaria de América Latina con la llegada de los españoles. Es así **un modelo hegemónico global de poder** que se inició con la conquista, “que articula raza y labor, espacio y gentes, de acuerdo con las necesidades del capital y para el beneficio de los blancos europeos” (ESCOBAR).

Son muchxs lxs autores que han alimentado y expandido la reflexión y las estrategias a seguir desde la perspectiva de la colonialidad del poder. En primer término, Aníbal Quijano, artífice de esta reflexión. Enrique Dussel, Walter Mignolo, Edgardo Lander, Arturo Escobar.... y entre las feministas destacan María Lugones, Rita Segato, Breny Mendoza, Silvia Rivera Cusicanqui, Catherine Walsh.... y un conjunto extendido de feministas que reflexionan y aportan a la teoría de la colonialidad.¹

1 Para este documento, mis fuentes son: Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Arturo Escobar, María Lugones, Rita Segato, Catherine Walsh, Karina Bidaseca, Breny Mendoza, edemas de um conjunto de outras feministas.

Para esta introducción al pensamiento de la colonialidad del poder /decolonialidad me basare básicamente en la producción hecha por Aníbal Quijano.

LOS CAMBIOS HISTÓRICOS Y ACTUALES

Aníbal Quijano ubica la existencia de una crisis de un modo de vida, con todo lo que incluye de sus formas de economía, política, ecología, ética, conocimiento, subjetividad. “*Es una crisis de la modernidad capitalista que ha sido el patrón civilizatorio dominante por más de 500 años*” (QUIJANO, 2014). Es también una **crisis epistemática**, sobre la forma de conocer y de actuar sobre la realidad... Es un cambio de horizonte epistemológico, Y ello está teniendo tremendo impacto en los imaginarios y las prácticas de los actores y actoras sociales y de movimientos como el feminista.

Estos cambios en los horizontes impactan a los movimientos sociales, pues estos no permanecen pegados a sus características de origen, no son estáticos sino profundamente dinámicos. Es decir, Si bien existen **líneas de continuidad**, cada época impregna sus manifestaciones, y se expresan en otras formas de lucha y de organización, dando cuenta de las nuevas actorías, los nuevos horizontes de cambio que diferencian en muchos sentidos de lo algo anterior. Sin embargo, la descolonización del poder, del saber y del ser es también un proceso que ha tenido previas actuaciones y reflexiones, y que hoy sin duda se está dando, incluso sin nombre, sino como expresión de nuevas subjetividades frente a dimensiones de justicia y libertad, nuevas voces, nuevos espacios de lucha y nuevas formas de producir conocimientos. Como diría Aníbal Quijano (2014), son múltiples las luchas por descolonizar el poder: desde la mirada ecológica, desde la expansión de movimientos indígenas, afros, transexuales, desde nuevos imaginarios feministas en las calles, en los barrios, en las comunidades

En este marco donde se dan las reflexiones de la teoría de la colonialidad del poder dando pistas para entender el nuevo momento político que se está viviendo y quienes son los-las nuevas actoras en este proceso.

A partir de este acercamiento, quiero aportar desde los procesos que antecedieron, que fueron pioneros, de este devenir. Sabemos que toda teoría no sale de la noche a la mañana. Los mismos escritos previos de Aníbal Quijano van construyéndola, complejizándola, ampliándola a lo largo del tiempo, hasta que se condensa en este aporte universal mayor... Aníbal Quijano mismo reconoce influencias previas, como la Teología de la liberación, la Educación Popular de Paulo Freire y, sin duda, el aporte de movimiento zapatista.

En este proceso de construir y evidenciar nuevas miradas, que recuperen la raza y las perspectivas de interseccionalidad, muchas voces feministas aportaron previamente a reflexionar sobre estas dimensiones: las negras norteamericanas, con su esencial aporte sobre la interseccionalidad. Las feministas chicanas... entre ellas Gloria Anzaldúa quien introduce la noción de "frontera", como el espacio específico de formación de identidades y voluntades de cambio, como lugar de síntesis y resemantización, de espacios en los márgenes, donde se colocan las mujeres que viven la diversidad como desigualdad de poder y desde donde la transgresión se alimenta. Confrontando así el etnocentrismo europeo y norteamericano y el feminismo que lo compartía.

Viniendo a esta región, la misma **Julieta Kirkwood, primera teórica feminista de esa nueva** etapa (murió en 1985, dejando una breve, pero intensa reflexión), hablaba de la inexpresividad del lenguaje científico y la perdida de contenidos que significa para la demanda feminista la traducción a lo académico de una demanda que está en los inicios de su expresividad..... más grave cuando ¡**las tablas del conocer no contienen ni los discursos ni los códigos de interpretación. Con prisas, había que inventarlo todo y/o recuperarlo en clave diferente.**

Y las mismas feministas latinoamericanas y caribeñas del siglo pasado dieron una clara lucha por la autonomía del movimiento naciente y contra el desconocimiento del género por la prioridad dada a la clase, en los partidos políticos de izquierda, - donde muchas habíamos iniciado nuestra experiencia de rebeldía. Lo central de esta disputa era el considerar que éramos contradicción secundaria y tenía que esperar acabar con la contradicción principal. Era una disputa por otra forma de hacer política.

Y aún más, en los Diálogos Feministas en el marco del Foro Social Mundial, feministas de todas las regiones, reflexionaban justamente por el sentido de las luchas feministas globales. Un documento de invitación para los Diálogos Feministas señalaba que: *Precisamos de una multiplicidad de luchas que no invisibilicen las diferencias sino, por el contrario, provoquen una multiplicidad de respuestas para expandir el espacio de experiencia social a nivel local y global, que alimentan procesos de transformación.*

LA TEORÍA DE LA COLONIALIDAD: DEFINICIONES BÁSICAS

La teoría de la colonialidad considera que en América Latina el impacto de la colonia, de hace más de 500 años, no terminó con la independencia, sino que quedó marcada en los imaginarios, las percepciones, y los cuerpos de las poblaciones. Y en el poder hegemónico. Es lo que Quijano (2014) define como el sistema de poder colonial moderno.

El giro en el entendimiento de los procesos históricos es enorme. Para Quijano, la modernidad no se inició con la revolución francesa, ni con la revolución industrial en Inglaterra en el siglo XVIII, sino directa y profundamente, se originó en el proceso de la conquista y sus inmediatos efectos: fue la explotación sin límites, la enorme riqueza mineral, (en la cual las minas de Potosí marcaron la extensión de la depredación extractivista de los siglos XVI-XVIII como afirma Horacio Machado (2018) en su libro: “*Potosí, los comienzos*”). Es la marca del paradigma de la modernidad globalizada, sosteniendo una de las líneas fundamentales de las históricas desigualdades sociales y ecológicas del mundo moderno, y que hoy vuelve a imponerse, como en el pasado, a sangre y fuego. A esos fenómenos Horacio los llama plusvalía ecológica.

La elaboración intelectual del proceso de modernización produjo una forma de conocer y un modo de producir conocimiento que Quijano (2014) llama colonial/moderno, capitalista, eurocentrado, más específicamente, lo que él llama “eurocentrismo”, cuya elaboración sistemática comenzó en Europa antes de mediados del siglo XVII y se hizo mundialmente hegemónico hasta la actualidad. En el momento de la conquista, existían, a lo largo

del territorio que se comenzó a llamar latinoamericano, un numero grande de pueblos diferentes, cada uno con su propia historia, lenguaje, descubrimientos, productos culturales, memoria e identidad. Toda esta diversidad de pueblos fue reducidos a una sola identidad: indios. Identidad racial, colonial y negativa. Igualmente sucedió con la gente traída de África como esclavos, de grandes y diversos pueblos y culturas, quedando luego todos reducidos a una sola identidad, también negativa: negros. Visitas en general como razas inferiores.

Así, para Quijano (2014) “la colonialidad y la subjetividad, más la memoria histórica fue obstruida y cancelada, sus saberes, sus escrituras, cosmologías, se encontraron impedidas de objetivar”. La raza así fue, como señala Segato (2013), el eje gravitacional de toda la arquitectura de su teoría. Es decir, la idea de raza aparece como el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años al ser impuesta, desde el comienzo de la colonia, sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial europea.

A partir de allí, Europa, en su condición de centro del capitalismo mundial, tenía tanto el control del mercado mundial como el dominio colonial sobre todas las regiones del planeta. Ello implicó la atribución de nuevas identidades culturales una vez que las previas fueron desechadas.

En todos estos procesos históricos, de dominio y de negación originados en la Colonia, están relacionados con cambios en la forma de ver el mundo. Surge una nueva subjetividad no solo individual sino colectiva. Es una intersubjetividad que no se constituye desde la subjetividad individual o colectiva que existió en el mundo preinvasión.

Es un cambio de patrón de poder mundial, que no solo afecta a Europa sino al conjunto del mundo. Se trata de un “cambio del mundo como tal” y no solo la alteración de algunos de sus rasgos. De allí que la pretensión de Europa, incluso hoy, de ser la productora exclusiva y original de la modernidad, es una pretensión colonial, etnocéntrica.

La colonialidad del poder posiciona una superioridad étnica. Da cuenta de cómo las poblaciones colonizadas fueron despojadas y reprimidas de sus identidades y de cómo Europa impuso una “identidad negativa”.

Así se estableció una sola manera de entender el conocimiento: desde la racionalidad o razón eurocéntrica, fijando supuestos sobre quiénes podrían pensar, razonar y producir conocimiento (el hombre blanco europeo). De manera similar, se clasificó como bárbaro, salvaje y no-civilizado las formas originarias indígenas y africanas de concebir la naturaleza como el entretejer integral de seres (humanos y no humanos, tangibles y no tangibles, vivos y muertos), territorio, espiritualidad, y cosmo existencia-vida; se impuso el antropocentrismo del hombre sobre (y superior a) la naturaleza y, con ello, se naturalizó el derecho de su uso y explotación. La decolonialidad empieza en el mismo momento de la colonialidad, como manera de no solo resistir sino sostener y (re)construir (WALSH, 2017).

La raza se articula, en una misma trama de estratificación social con otras formas de clasificación basadas en la idea de clase y las ideas de género/sexualidad. Estas dos últimas: clase y género/sexualidad son posiblemente las más antiguas formas de clasificación social, pero “...fueron reconstruidas dentro de un nuevo marco de sentidos asociados a la colonialidad” (BIDASECA, 2014). Para ello, “...la racialización de las relaciones sociales fue el sustento y referente legitimador del carácter eurocéntrico del patrón de poder”. (BIDASECA, 2014).

Estos procesos se explicitan mejor desde las otras dimensiones de la colonialidad, aportada por varios otros y otras intelectuales. Se evidencian “...al reprimir formas de producción y de conocimiento de los colonizados, su universo simbólico, sus patrones de expresión y objetivación de la realidad condenándolos a ser una cultura subalterna” (MIGNOLO, 2003). Las nuevas dimensiones de la colonialidad son:

Colonialidad del Saber: Se requiere un discurso y la implantación de un imaginario. Se asume la **Superioridad epistémica** - que lleva al control de todas las formas de subjetividad, cultura y conocimiento. Es decir, al “negar” el status de cultura a las “otras” cosmovisiones, han subalternizado otras historias locales y sus correspondientes designios. **Gómez Quintero (Maldonado)** lo ve cómo un proceso por el cuál se construyó y consolidó una forma de pensamiento hegemónico que se universalizó en las sociedades coloniales.

Estos valores y creencias son parte de la cosmovisión moderna que clasificó a los sujetos colonizados como alteridades del coloni-

zador, alteridades silenciadas desde y por los discursos hegemónicos del poder-saber de la Modernidad. Esta clasificación de los otros se “perfeccionó” con la ayuda del aparato teórico de la Ilustración del siglo XVIII y de las ciencias sociales del siglo XIX. En consecuencia, conceptos como civilización, progreso y desarrollo fueron desde entonces *los paradigmas que articularon la implantación del proyecto moderno en sociedades periféricas como América Latina.*

Colonialidad del ser: que alude a la superioridad ontológica, que alimenta una división del mundo “...entre jerarquías y distintas formas de esclavitud **basadas no ya en diferencias étnicas o religiosas, sino más propiamente en diferencias presumidas como naturales...**”.

En una especie de resumen:

- Modernidad se inició en la Conquista y no en la ilustración. Desde sus inicios, el capitalismo fue colonial/moderno eurocentrado. En su condición de centro del capitalismo mundial.
- América Latina y Caribe, la primera periferia de la modernidad europea, a través de la conquista.
- Se define la Colonialidad del poder como invasión del imaginario del “Otro” - en este caso desde la occidentalización. Se expresa en el control de 4 dimensiones entrelazadas: el control del sexo, el trabajo, la autoridad colectiva y la subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y sus productos.
- Completa este proceso reprimiendo los modos de producción de conocimiento del Otro y generando mecanismos de control para que poblaciones subalternas interioricen la cosmovisión de la cultura dominante, donde la noción de raza es central. Así se va construyendo la subjetividad del que está en la periferia.
- Invención de la raza -giro profundo, un pivotear el centro al reposicionar las relaciones de superioridad - inferioridad propias de la dominación.

El gran aporte de Quijano ha sido ofrecer más que una teoría, un **horizonte transgresor y transformadora de la mirada**. Por lo que abrió como cuestionamiento, por lo que ilumino lo que estaba aun en formación, por la forma en que desbarato las bases del pensamiento eurocentrífugo en nuestras propias miradas y reflexiones, por ubicar el racismo en el centro

de la colonialidad y en la construcción de las jerarquías raciales hasta hoy. Raúl Zibechi (2014) lo expresa bien: los trabajos de Quijano son un faro que ilumina la parte oculta de la realidad latinoamericana.

LOS APORTES FEMINISTAS A LA TEORÍA DE LA COLONIALIDAD

La colonialidad del poder ha sido asumida, critica y valiosamente, por algunas teóricas feministas, incorporando alcances y ampliaciones de singular importancia. Una de las principales es María Lugones., quien desde la teoría de la colonialidad y desde la perspectiva interseccional, investigó la intersección de raza, clase, género y sexualidad, para explicarse la violencia que las mujeres de color (LUGONES, 2008).

Para ella en el siglo XVI, se gestan dos principios rectores: patriarcado y racismo. El patriarcado regula las relaciones sociales de género, las preferencias sexuales, la autoridad, la economía y el conocimiento. El racismo regula las clasificaciones de comunidades humanas en base a la sangre y al color de la piel, lo cual es definido por hombres blancos y cristianos. Así, para Lugones, para la vigencia del patrón colonial de poder y de saber, la categoría género es tan central e indispensable como la de la raza. La construcción de género dio origen junto con la invención de raza al “**sistema moderno-colonial de género**”, impulsando procesos heterogéneos y discontinuos, permeados por la colonialidad del poder, que interiorizan violentamente a las mujeres colonizadas. Para Rita Segato, la noción de “colonialidad del género” permite darle al sexo y al género un real estatuto teórico y epistémico, como categoría central “capaz de iluminar todos los otros aspectos de la transformación impuesta a la vida de las comunidades al ser captadas por el nuevo orden colonial moderno (SEGATO, 2014).

Lugones (2008) arguye a su vez que las relaciones patriarcales de género fueron una introducción colonial violenta, que contribuyó a destruir culturas y cosmovisiones e imponer la propia. Sin embargo, siendo tan importante el evidenciar la íntima relación que la autora establece entre la ficción de raza y la ficción de género como constitutivos de la colonialidad, no es

claro sin embargo su afirmación que el patriarcado es una introducción colonial, oscurece el hecho que, desde diferentes formas y con diferentes significantes, las relaciones desiguales de poder entre mujeres y hombres han sido históricamente reconocidas en diferentes culturas, más allá de la occidental. La colonialidad introdujo determinados patrones de relaciones de género, diferentes a los anteriores, en gran medida por su intersección con la raza.

Rita Segato (2014) por el contrario, al definir ***estas relaciones pre-intrusión como patriarcado de baja intensidad***, aludiendo a que estas relaciones jerárquicas que existía en las civilizaciones pre intrusión, al mezclarse con el patriarcado de Alta Intensidad que impone la colonia se desbarata, se agudiza, desde la clasificación racial y la fractura de un mundo con potente civilización y cosmovisiones otras, donde las mujeres son controladas para asentar la propia tradición. De esta forma, subraya la importancia de no desarrollar una perspectiva lineal, o etapista, sino más bien de realidades que se desarrollan en forma paralela.

A su vez, Julieta Paredes (2017) habla del “entronque patriarcal”. Breny Mendoza (2001) expresa que el género, se hizo necesario para destrozar las relaciones sociales basadas en la reciprocidad, la solidaridad, la complementariedad... el género, quizá más que , resultó ser indispensable para doblegar y naturalezaz las nuevas jerarquías que la colonización impone la raza quizá, el valor del concepto de colonialidad de género radica en la comprensión de género como un constructo colonial y la historia de género como instrumento de dominio para robarle la humanidad a las mujeres de la colonia.. Ella también aporta análisis sobre la colonialidad de la democracia.

LA RESISTENCIA Y REBELIÓN ACTUAL

Aníbal Quijano (2014) también advierte que todo esto no es recibido con pasividad. A lo largo de los siglos, y en la época actual, ha generado también ***proceso de resistencia***, que produce lo que Maldonado (2007) llama un “grito de espanto” frente a la tendencia del capitalismo actual sobre la dispensabilidad de

ciertos sujetos humanos, como parte de su avance civilizatorio. Ello obliga a hallar vías posibles para contrarrestar el mundo de la muerte. Los movimientos indígenas, negros, de mujeres, de diversidades sexuales se ubican en esta resistencia.

Así, los procesos de emancipación están despuntando, desde prácticas sociales prefigurativas, que nos acercan a la posibilidad de ese otro mundo posible.... *un proceso que se asienta en la vida comunitaria... La reciprocidad en la distribución del trabajo, servicios y productos y una ética social alternativa a la del mercado y del lucro colonial capitalista* (QUIJANO, 2014).

En este escenario de prefiguraciones y construcción de marcos epistémicos alternativos, el acercamiento a las conceptualizaciones y prácticas de Lo Común (The Common)... la producción de un “ethos comunal” como lo presenta Maristella Svampa (2018), otra feminista decolonial. Este ethos cuestiona el capitalismo, el patriarcado, la colonialidad y la valoración del trabajo de reproducción de lo social, sobre la base de valores de reciprocidad e intercambio justo, por afirmación ecoterritorial (SVAMPA, 2018).

Ahora bien, estos procesos impactan no solo a algunas expresiones feministas sino a todas sus perspectivas políticas, teóricas, epistemológicas y formas de existencia. Pero este giro destruye y también mantiene el piso construido por los feminismos previos. Han sido históricamente las luchas feministas las que abrieron inicialmente el espacio para deconstruir una modernidad hegemónica masculina. Y si bien es cierto que los feminismos del siglo XX no expresaron la enorme riqueza de vida de las mujeres - porque las desigualdades y “otredades” de nuestras sociedades también impactan a los movimientos sociales y sus perspectivas de cambio y los feminismos no han sido ajenos a los contextos donde aún las voces de la “otredad” no eran audibles, ni reconocidas en la sociedad. Y es cierto también que “la acción abre el espacio”, modifica perspectivas y conciencias al posicionar crítica y conflictivamente voces que habían estado silenciadas o desdibujadas. Al hacerlo, al nombrarlo, comienzan a evidenciar ausencias y parcialidades de interpretación y complejizan la reflexión y los horizontes de cambio. Ha mostrado también que los feminismos latinoamericanos, en sus diferentes momentos y ciclos de desarrollo, han vivenciado procesos permanentes de rupturas, permanencias, ampliaciones, reconfiguraciones, cambios y tremendos aprendizajes: dentro de un

movimiento básicamente heterosexual, fueron las lesbianas las que confrontaron, y modificaron las percepciones políticas de la diversidad sexual, impulsando también el descubriendo nuestros lesbianismos solapados, o nuestra bisexualidad.

Estos procesos son evidentemente conflictivos. Tensionan lo aprendido, impulsan mayores aprendizajes y entendimientos que no siempre encuentra formas de conexión. Pero es justamente el conflicto lo que ha hecho expandir los límites y las fronteras de los movimientos sociales. En nuestra experiencia, los conflictos han sido intrínsecos al desarrollo de un movimiento feminista vital, al derivarse no solo de perspectivas diferentes, sino de concentración de poder, por antagonismos de clase, raza, etnia, sexualidad, edad etc., y la urgencia de confrontarlos. Ello no elimina lo avanzado, sino más bien modifica cegueras y expande sus límites.

LA REVOLUCIÓN DEL CONOCIMIENTO

No es, dice Aníbal Quijano (2014), el cambio de una episteme absoluta por otro... Es una subversión epistémica, no hay un solo episteme con el que reemplazar el viejo orden, son varias epistemes, producidos en las varias formas y espacios y momentos históricos.... Esta revuelta epistémica implica que ningún grupo es capaz de imponer su orientación, imaginación, producción de conocimientos Y menos la centralidad del poder capitalista, colonial y patriarcal.

¿CUÁLES SON LAS EPISTEMES FEMINISTAS?

A partir de todos estos procesos y disputas, los feminismos han desarrollado, a lo largo de su existencia y sus ciclos de desarrollo, un conjunto de categorías propias, expresando lo que no tenía nombre y por lo tanto era inexistente: violencia doméstica y sexual, violación en el matrimonio, acoso sexual, acoso político, división sexual del trabajo, derecho a decidir sobre nuestro propio cuerpo, aborto, derechos sexuales y derechos reproductivos.

Hoy, esa dimensión reflexiva y de movilización se ha enriquecido, se ha transformado en nuevo horizonte de cambio, con un conjunto de nuevas epistemes, viniendo de cosmovisiones, culturas, memorias diferentes a la occidental, conviviendo con ella, pero, como diría Boaventura de Sousa Santos (2002), en el terreno de la sociología de las emergencias, de lo que no estaba antes expresado, lo que evidenciaba el carácter eurocéntrico de muchas dimensiones de nuestro conocimiento. Se abrió un conjunto de nuevas categorías teóricas y políticas, surgidas y alimentadas por los nuevos imaginarios, con nuevas cosmovisiones, con otras epistemes.... complejizando y enriqueciendo no solo los horizontes de referencia de los feminismos, sino impactando la visión dominante del mundo. los movimientos, los países, los análisis y los contenidos de la academia.

Categorías como Buen Vivir, descolonización, despatriarcalización, interculturalidad crítica e interseccional, territorio, cuerpo político -cuerpo territorio, economía del cuidado son algunas de las conceptualizaciones que constituyen un nodo de significantes críticos a las formas de reflexión previa sobre la realidad de la región (y no solo) y de los movimientos de mujeres y feministas. Y que posicionan múltiples otras perspectivas.

Una muy evidente ha sido por ejemplo el concepto de **Despatriarcalización**, levantado por las feministas bolivianas frente a un subministerio de descolonización donde no había ninguna mirada de género patriarcal. Su consigna: Sin despatriarcalización no ha descolonización, dando certamente nombre a aquello, nuevamente, ninguneado. Más aun, el derecho a autonombbrarse genera otras claves geopolíticas, recusando categorías vistas como impuestas y encontrando otras que den mayor cuenta de la realidad negada y que expresan posicionamientos políticos, históricos y epistemológicos. con enorme extensión. El uso recuperado del **Abya Yala**² (tierra madura en la lengua quíche) es expresión de esta perspectiva geopolítica diferente a la forma en que los colonizadores definieron la constitución de América Latina. Otra expresión de

2 La identificación- construcción de Abya Yala como recurso descolonizador es amplia entre varias de las más connotadas feministas indígenas, entre ellas Lorena Cabnal, Julieta Paredes, Gladys Tzul, Aura Estela Cumes, Berta Cáceres (asesinada hace más de un año), Gladys Vila, entre varias otras.

estos cambios epistémicos los posicionó hace casi 3 décadas **Lélia González** (1984), feminista negra brasilera, una de las primeras en colocar la importancia de la interrelación entre racismo, sexism, clasismo en la vida de las mujeres negras. Ella elaboró el concepto de **Amefricanidad**, denunciando la palabra Latinidad como eurocentrista al dejar de lado o subestimar o descartar las dimensiones indígenas y negras en la construcción de las Américas. O, como aporta **Vilma Piedade**, feminista negra brasilera, **Doloridad**, por hablar desde las sombras, por la palabra silenciada, dentro y fuera de Nosotras. Es un dolor provocado en todas las mujeres por el Machismo. Sin embargo, cuando se trata de Nosotras, Mujeres Negras, hay un agravio en ese dolor, cual es el dolor causado por el Racismo. Y ese Dolor es negro. Ahí es donde entra la Raza. Y entra Género. Entra Clase. Sale la Sororidad y entra Doloridad. Sororidad une, hermana, pero no basta (PIADE, 2017).

COLONIALIDAD E INTERCULTURALIDAD. ¿SON POSIBLES LOS DIÁLOGOS?

Una dimensión central en la perspectiva decolonial es la **conceptualización intercultural**: Diferenciando claramente, como hace Aníbal Quijano (2014), la noción de interculturalidad de la de multiculturalidad, que impulsa inclusión sin cambio de las bases coloniales de la diversidad cultural, dos feministas decoloniales, Silvia Rivera (2016) y Catherine Walsh (2017), han aportado a politizar esta perspectiva, ambas desde sus propias interpretaciones, abriendo la puerta para procesos de deconstruir poderes y generar posibilidades de dialogo. **Silvia Rivera** liga el concepto de interculturalidad al de etnicidad intercultural, que ofrece un tejido para el procesamiento o “domesticación” de las diferencias, alimentando el dialogo con el “otro - otra” a través de mecanismos de humanidad compartida, de articular diferencias por la vía de un reconocimiento del cuerpo. Para ella categorías como “el cuidado” tienen potencialidades para un intercambio intercultural.³

3 Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui, por Maristella Svampa

Catherine Walsh, habla de *interculturalidad epistémica*, que no es lo mismo que un conocimiento intercultural cuya propuesta es el dialogo y encuentro de conocimientos de cosmovisiones diversas. Esta es sin duda una práctica importante, pero lo es más **el analizar el lugar que ocupan los conocimientos**, los supuestos de los que parten. Donde y con qué audibilidad se ubican, como son valorados o despreciados...

Y acá me quiero detener: ¿cuáles son los conocimientos y prácticas que hay que desechar? Indudablemente todo lo que reproduce la ceguera colonial...Sin embargo, en el caso de los movimientos feministas, no es posible borrar la historia feminista, con visos eurocéntricos, sin duda, pero con horizontes transgresores y decoloniales de cambio. <de allí la importancia de su visualización y conexión con las nuevas coordenadas de reflexión.

Varias feministas decoloniales amplían el espectro de interacción: Para **Catherine Walsh** (2017) es construir nuevos marcos epistemológicos que incorporen y negocien conocimientos occidentales y no occidentales, u occidentales subalternos (negros, indígenas), que enfrenten la colonialidad del poder que ha dejado sometidos o invisibles estos otros conocimientos.

Francesca Gargallo (2014) **tiene un acercamiento muy interesante:** lo que ella llama la modernidad emancipada-colonial y patriarcal, orientada al progreso y desarrollo...y que es además dominante, tiene sin embargo dinámicas, momentos, espacios y geografías que no son reductibles a una sola experiencia histórica ni a un único universo epistémico. O sea, la modernidad es un conjunto de modernidades: se han elaborado diferentes corrientes filosóficas y políticas no hegemónicas, Esas son las dinámicas de interacción, de experiencia epistémica intercultural.

Para Rita Segato (2013): Superar el paradigma global de la modernidad en Nuestra America, solo puede darse al reconocer y narrar la multiplicidad de ideas y de historias que la constituyen, valorando las contradicciones, dimensiones y trasformaciones de las prácticas americanas (SEGATO, 2013).

Finalmente, la propuesta de los Feminismos del Sur, levantado por muchas feministas decoloniales,, entre ellas Karina Bidaseca y Xochitl Leiva, aporta la posibilidad de (re) valorar las prácticas de conocimiento de los que viven más allá de la racionalidad moderna occidental, valorando “...los

aportes políticos, epistémicos , éticos, teóricos , de vida, de aquellos que han dado sustento a rebeliones, resistencias, patrones de movilización insurreccional y movimientos antisistémicos, antipatriarcales, antirracistas, antiimperialistas en diferentes momentos y partes del mundo” (BIDASECA, 2014). Afirmando además que nuestro lugar de enunciación es el Sur, entendido no como un lugar geográfico sino como una acción y condición de sujeto que da fundamental importancia a nuestras formas locales de desarrollar prácticas y construir conocimiento.

Termino citando a Isabel Larguía (1982), feminista argentina, pionera de la lucha por el valor del trabajo doméstico en los 80, antes incluso que los feminismos italianos: Para ella, el feminismo-extendido y plural- ha sido la revolución más importante del siglo XX- pero al mismo tiempo, ¡¡será la revolución más larga!! Las nuevas miradas están impulsando un salto cualitativo en los contenidos y actorías de las luchas feministas, contribuyendo al avance de esta larga revolución.

BIBLIOGRAFÍA

BIDASECA, Karina. Cartografías Decoloniales de los Feminismos del Sur. In: **CONICET – Universidad Nacional de San Martín**. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

GARGALLO, Francesca. **Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de pueblos en nuestra América**. Cidade do México: Editorial Corte y Confección, 2014.

GONZÁLEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. In: **Revista de Ciências Sociais Hoje**. Anpocs: 1984.

Larguia, Isabel e Dumoulin, John Dumoulin. **Para uma Ciência da Libertaçāo da Mulher**. São Paulo: Editora: global, 1982.

LUGONES, María. **Colonialidad y género**. In: Tabula rasa [online]. 2008, n.9, pp.73-102.

MACHADO, Horacio. **Potosí, el origen. Genealogía de la minería contemporánea**. Lima: Programa Democracia y Transformación Global- PDTG, 2018.

MALDONADO, Nelson. On the coloniality of being: contributions to the development of a concept". In: **Cultural Studies**, v. 21, n. 2-3, p. 240-270, 2007.

MENDOZA, Breny. **Conceptualising Transnational Feminism**. Doc. 2001.

MIGNOLO, Walter. Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista de Catherine Walsh. En: **POLIS, Revista de la Universidad Bolivariana**. Año 1/vol1 . 004. Universidad Bolivariana. Santiago, Chile: 2003.

MIGNOLO, Walter. **Sobre (De) Colonialidad. Entrevista. En Ciudad De La Imaginación**. 2013. Disponível em: <http://waltermignolo.com/category/interviews/Guatemala_>. Acesso em: 26/05/2018.

PAREDES, Julieta. El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio. In: Debates. vol. 7, no 1, enero / junio, 2017.

PIEDADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo: Editora Nós, 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/decolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Entrevista por Maristella Svampa. El colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana**. Lobo Suelto, Septiembre 21, 2016.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**. 2002. Disponível em: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Sociologia_das_ausencias_RCCS63.PDF>. Acesso em: 01/07/2019.

SEGATO, Rita. **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda**. Buenos Aires: Prometeo Editorial, 2013.

SEGATO, Rita. **Las nuevas formas de la guerra en el cuerpo de las mujeres**. México: Ed. Tinta Limón y Pez en el Árbol, 2014.

SVAMPA, Maristella. Debates latinoamericanos. Indianismo, dependencia, desarrollo, populismo. Lima: PDTG, 2018.

WALSH, Catherine. ¿Interculturalidad y decolonialidad? Gritos, grietas y siembras desde Abya Yala. In: **Boletín ICCI-ARY Rimay**, Año 6, No. 60, 2017.

ZIBECI, Raul. **Descolonizar la rebeldía: (des)colonialismo del pensamiento crítico y de las prácticas emancipatorias**. Montevideo: Editora Zambra, 2014.

GINA VARGAS

TEORIA E EPISTEMOLOGIA DA TEORIA DA COLONIALIDADE DO PODER

INTRODUÇÃO

A teoria da colonialidade, enunciada por Aníbal Quijano no final dos anos 1990, oferece uma nova visão de mundo da história colonial latino-americana, seu significado para o mundo como o primeiro padrão de poder mundial e sua forma de hegemonismo atual.

Colonialidade do poder, com suas variações, é um eixo que, junto com o capitalismo, a colonialidade – com suas expressões de racismo e eurocentrismo – constitui o atual padrão de poder mundial. Para Quijano (2014) é, antes de tudo, uma estrutura de dominação a que foi submetida a população originária da América Latina com a chegada dos espanhóis. É, assim, **um modelo hegemonic global de poder** que se iniciou com a conquista, “que articula raça e trabalho, espaço e gentes, de acordo com as necessidades do capital e para o benefício dos brancos europeus” (ESCOBAR).

São muitxs xs autores que têm alimentado e expandido a reflexão e as estratégias a seguir a partir da perspectiva da colonialidade do poder. Em primeiro lugar, Aníbal Quijano, artífice dessa reflexão. Ademais, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Edgardo Lander, Arturo Escobar... entre as feministas se destacam: María Lugones, Rita Segato, Breny Mendoza, Silvia Rivera Cusicanqui, Catherine Walsh... e um conjunto extenso de feministas que refletem e aportam para a teoria da colonialidade¹.

¹ Para este documento, minhas fontes são: Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Arturo Escobar, María Lugones, Rita Segato, Catherine Walsh, Karina Bidaseca, Breny Mendoza, ademais de um conjunto de outras feministas.

Para esta introdução ao pensamento da colonialidade do poder/decolonialidade, basear-me-ei basicamente na produção feita por Aníbal Quijano.

AS MUDANÇAS HISTÓRICAS E ATUAIS

Aníbal Quijano entende a existência de uma crise de um modo de vida, com tudo o que inclui de suas formas de economia, política, ecologia, ética, conhecimento, subjetividade. “É uma crise da modernidade capitalista que tem sido o padrão civilizatório dominante por mais de 500 anos” (QUIJANO, 2014). É também uma **crise epistêmica**, sobre a forma de conhecer e de atuar sobre a realidade. É uma mudança de horizonte epistemológico. E isso está tendo tremendo impacto nos imaginários e nas práticas dos atores e atoras sociais e de movimentos como o feminista.

Essas mudanças nos horizontes impactam os movimentos sociais, pois esses não permanecem presos a suas características de origem, não são estáticos, mas profundamente dinâmicos. Quer dizer, embora existam **linhas de continuidade**, cada época impregna suas manifestações, e se expressam em outras formas de luta e de organização, dando conta das novas atorias, os novos horizontes de mudança que diferenciam em muitos sentidos de algo anterior. Entretanto, a descolonização do poder, do saber e do ser é também um processo que teve prévias atuações e reflexões, e que hoje sem dúvida está sendo dado, inclusive sem nome, mas como expressão de novas subjetividades frente a dimensões de justiça e liberdade, novas vozes, novos espaços de luta e novas formas de produzir conhecimentos. Como diria Aníbal Quijano (2014), são múltiplas as lutas para descolonizar o poder: desde o olhar ecológico, desde a expansão de movimentos indígenas, afros, transexuais, desde novos imaginários feministas nas ruas, nos bairros e nas comunidades.

Neste marco onde se dão as reflexões da teoria da colonialidade do poder, dando pistas para entender o novo momento político que está sendo vivido e quem são os/as novas atoras nesse processo.

A partir dessa abordagem, quero aportar a partir dos processos que antecederam, que foram pioneiros desse devir. Sabemos que toda teoria não sai da noite para o dia. Os mesmos escritos prévios de Aníbal Quijano vão construindo-a, complexificando-a, ampliando-a ao longo do tempo, até que se condensa nesse aperto universal maior. Aníbal Quijano mesmo reconhece influências prévias, como a Teologia da Libertação, a Educação Popular de Paulo Freire e, sem dúvida, o aperto do movimento zapatista.

Nesse processo de construir e evidenciar novos olhares, que recuperem a raça e as perspectivas de interseccionalidade, muitas vozes feministas contribuíram previamente para refletir sobre essas dimensões: as negras norte-americanas, com sua essencial contribuição sobre a interseccionalidade. As feministas chicanas, entre elas Gloria Anzaldúa que introduz a noção de “fronteira” como o espaço específico de formação de identidades e vontades de mudança, como lugar de sínteses e ressemantização, de espaços nas margens, onde se colocam as mulheres que vivem na diversidade, como desigualdade de poder de onde a transgressão se alimenta. Confrontando, assim, o etnocentrismo europeu e norte-americano e o feminismo que o compartilha.

Vindo a esta região, **Julieta Kirkwood, primeira teórica feminista dessa nova etapa** (morreu em 1985, deixando uma breve, mas intensa reflexão), falava da inexpressividade da linguagem científica e a perda de conteúdos que significa para a demanda feminista a tradução para a esfera acadêmica de uma demanda que está nos inícios de sua expressividade. Mais grave quando **as tábuas do conhecer não contêm nem os discursos nem os códigos de interpretação. Urgentemente, tinha que inventá-lo todo e/ou recuperá-lo com uma chave diferente.**

E as mesmas feministas latino-americanas e caribenhais do século passado promoveram uma clara luta pela autonomia do movimento nascente e contra o desconhecimento do gênero pela prioridade dada à classe, nos partidos políticos de esquerda, onde muitas tínhamos iniciado nossa experiência de rebeldia. O centro dessa disputa era considerar que éramos contradição secundária e tínhamos que esperar acabar com a contradição principal. Era uma disputa por outra forma de fazer política.

E ainda mais, nos Diálogos Feministas no marco do Fórum Social Mundial, feministas de todas as regiões refletiam justamente pelo sentido das lutas feministas globais. Um documento de convite para os Diálogos Feministas destacava que: *Precisamos de uma multiplicidade de lutas que não invisibilizem as diferenças, mas, pelo contrário, provoquem uma multiplicidade de respostas para expandir o espaço de experiência social a nível local e global, que alimentam processos de transformação.*

A TEORIA DA COLONIALIDADE: DEFINIÇÕES BÁSICAS

A teoria da colonialidade considera que, na América Latina, o impacto da colônia, há mais de 500 anos, não terminou com a independência, mas ficou marcada nos imaginários, nas percepções e nos corpos das populações. E no poder hegemônico. É o que Quijano (2014) define como o sistema de poder colonial moderno.

A virada no entendimento dos processos históricos é enorme. Para Quijano (2014), a modernidade não se iniciou com a revolução francesa, nem com a revolução industrial na Inglaterra no século XVIII, mas direta e profundamente se originou no processo da conquista e seus imediatos efeitos: foi a exploração sem limites, a enorme riqueza mineral (na qual as minas de Potosí marcaram a extensão da depredação extrativista dos séculos XVI-XVIII, como afirma Horacio Machado (2018), em seu livro *"Potosí: os começos"*). É a marca do paradigma da modernidade globalizada, sustentando uma das linhas fundamentais das históricas desigualdades sociais e ecológicas do mundo moderno, e que hoje volta a se impor, como no passado, a sangue e fogo. Esses fenômenos são denominados, por Horacio Machado, como mais-valia ecológica.

A elaboração intelectual do processo de modernização produziu uma forma de conhecer e um modo de produzir conhecimento que Quijano (2014) chama colonial/moderno, capitalista, eurocentrado, mais especificamente, o que ele chama “eurocentrismo”, cuja elaboração sistemática começou na Europa antes de meados do século XVII e se tornou mundialmente hegemônico até a atualidade. No momento da conquista, exis-

tiam, ao longo do território que começou a se chamar latino-americano, um número grande de povos diferentes, cada um com sua própria história, linguagem, descobrimentos, produtos culturais, memória e identidade. Toda essa diversidade de povos foi reduzida a uma só identidade: índios. Identidade racial, colonial e negativa. Igualmente aconteceu com as pessoas trazidas da África como escravos, de grandes e diversos povos e culturas, ficando logo todos reduzidos a uma só identidade, também negativa: negros. Vistas no geral como raças inferiores.

Assim, para Quijano (2014), “a colonialidade e a subjetividade, mais a memória histórica foi obstruída e cancelada, seus saberes, suas escrituras, cosmologias se encontraram impedidas de objetivar”. A raça foi assim, como destaca Segato (2013), o eixo gravitacional de toda a arquitetura de sua teoria, ou seja, a ideia de raça aparece como o mais eficaz instrumento de dominação social inventado nos últimos 500 anos ao ser imposta, desde o começo da colônia, sobre toda a população do planeta como parte da dominação colonial europeia.

A partir dali, a Europa, em sua condição de centro do capitalismo mundial, tinha tanto o controle do mercado mundial como o domínio colonial sobre todas as regiões do planeta. Isso implicou a atribuição de novas identidades culturais, uma vez que as prévias foram descartadas.

Todos esses processos históricos de domínio e de negação, originados na Colônia, estão relacionados com mudanças na forma de ver o mundo. Surge uma nova subjetividade não apenas individual, mas coletiva. É uma intersubjetividade que não se constitui a partir da subjetividade individual ou coletiva que existiu no mundo pré-invasão.

É uma mudança de padrão de poder mundial, que não apenas afeta a Europa, mas o conjunto do mundo. Trata-se de uma “mudança do mundo como tal” e não só a alteração de alguns de seus traços. Daí que a pretensão da Europa, inclusive hoje, de ser a produtora exclusiva e original da modernidade é uma pretensão colonial, etnocêntrica.

A colonialidade do poder posicionou uma superioridade étnica. Perceba como as populações colonizadas foram despojadas e reprimidas de suas identidades e de como a Europa impôs uma “identidade negativa”.

Assim, estabeleceu-se uma só maneira de entender o conhecimento: desde a racionalidade ou razão eurocêntrica, fixando pressupostos sobre quem poderia pensar, argumentar e produzir conhecimento (o homem branco europeu). De maneira similar, foram classificadas como bárbaras, selvagens e não civilizadas as formas originárias indígenas e africanas de conceber a natureza como o entrelaçamento integral de seres (humanos e não humanos, tangíveis e não tangíveis, vivos e mortos), território, espiritualidade e cosmoexistência-vida; impôs-se o antropocentrismo do homem sobre (e superior a) natureza e, com isso, naturalizou-se o direito de seu uso e exploração. A decolonialidade começa no mesmo momento da colonialidade, como maneira de não só resistir, mas sustentar e (re)construir (WALSH, 2017).

A raça se articula, em uma mesma trama de estratificação social, com outras formas de classificação baseadas na ideia de classe e nas ideias de gênero/sexualidade. Essas duas últimas: classe e gênero/sexualidade são possivelmente as mais antigas formas de classificação social, mas “... foram reconstruídas dentro de um novo marco de sentidos associados à colonialidade” (BIDASECA, 2014). Para isso, “...a racialização das relações sociais foi o sustento e referente legitimador do caráter eurocêntrico do padrão de poder” (BIDASECA, 2014).

Esses processos se explicitam melhor a partir de outras dimensões da colonialidade, apresentada por vários/as outros e outras intelectuais. Se evidencia: “...ao reprimir formas de produção e de conhecimento dos colonizados, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e objetivação da realidade, condenando-o a ser uma cultura subalterna” (MIGNOLO, 2003). As novas dimensões da colonialidade são:

Colonialidade do saber: Requer-se um discurso e a implantação de imaginário. Assume-se a **superioridade epistêmica** – que leva ao controle de todas as formas de subjetividade, cultura e conhecimento. Quer dizer, ao “negar” o status de cultura às “outras” cosmovisões, subalternizaram outras histórias locais e seus correspondentes desígnios. **Gómez Quintero (Maldonado)** o vê como um processo pelo qual se construiu e consolidou uma forma de pensamento hegemônico que se universalizou nas sociedades coloniais.

Esses valores e crenças são parte da cosmovisão moderna que classificou os sujeitos colonizados como alteridades do colo-

nizador, alteridades silenciadas a partir de e pelos discursos hegemônicos do poder-saber da modernidade. Essa classificação dos outros se “aperfeiçoou” com a ajuda do aparato teórico do Iluminismo do século XVIII e das ciências sociais do século XIX. Em consequência, conceitos como civilização, progresso e desenvolvimento foram desde então os *paradigmas que articularam a implantação do projeto moderno em sociedades periféricas como a América Latina.*

Colonialidade do ser: Alude à superioridade ontológica, que alimenta uma divisão do mundo “...entre hierarquias e distintas formas de escravidão **baseadas já não em diferenças étnicas ou religiosas, senão mais propriamente em diferenças presumidas como naturais...**”

A modo de resumo:

- A Modernidade se iniciou na Conquista e não no Iluminismo. Desde seus inícios, o capitalismo foi colonial/moderno eurocentrado. Em sua condição de centro do capitalismo mundial.
- América Latina e Caribe, a primeira periferia da modernidade europeia, através da conquista.
- Define-se a Colonialidade do poder como invasão do imaginário do “Outro” – nesse caso, desde a ocidentalização. Expressa-se no controle de 4 dimensões entrelaçadas: o controle do sexo, o trabalho, a autoridade coletiva e a subjetividade/intersubjetividade, seus recursos e seus produtos.
- Completa esse processo reprimindo os modos de produção de conhecimento do outro e gerando mecanismos de controle para que populações subalternas interiorizem a cosmovisão da cultura dominante, na qual a noção de raça é central. Assim, vai construindo-se a subjetividade do que está na periferia.
- Invenção da raça – giro profundo, uma inclinação para o centro ao reposicionar as relações de superioridade-inferioridade próprias da dominação.

A grande contribuição de Quijano foi oferecer mais que uma teoria, **um horizonte transgressor e transformador do olhar**. Por isso, abriu como questionamento; por isso, ilumina o que estava ainda em formação, pela forma segundo a qual des-

baratou as bases do pensamento eurocêntrico em nossos próprios olhares e reflexões, por situar o racismo no centro da colonialidade e na construção das hierarquias raciais até hoje. Raul Zibeci (2014) o expressa bem: os trabalhos de Quijano são um farol que ilumina a parte oculta da realidade latino-americana.

AS CONTRIBUIÇÕES FEMINISTAS PARA A TEORIA DA COLONIALIDADE

A colonialidade do poder tem sido assumida, crítica e valiosamente, por algumas teóricas feministas, incorporando alcances e ampliações de singular importância. Uma das principais é María Lugones, que, a partir da teoria da colonialidade e da perspectiva interseccional, pesquisou a intersecção de raça, classe, gênero e sexualidade, para explicar a violência sobre as mulheres de cor (LUGONES, 2008).

Para ela, no século XVI, gestam-se os princípios orientadores: patriarcado e racismo. O patriarcado regula as relações sociais de gênero, as preferências sexuais, a autoridade, a economia e o conhecimento. O racismo regula as classificações de comunidades humanas com base no sangue e na cor da pele, o qual é definido por homens brancos e cristãos. Assim, para Lugones, para a vigência do padrão colonial de poder e de saber, a categoria gênero é tão central e indispensável quanto a da raça. A construção de gênero deu origem, junto com a invenção de raça, “**ao sistema moderno-colonial de gênero**”, impulsionando processos heterogêneos e descontínuos, permeados pela colonialidade do poder, que interiorizam violentamente as mulheres colonizadas. Para Rita Segato, a noção de “colonialidade de gênero” permite dar ao sexo e ao gênero um real estatuto teórico e epistêmico, como categoria central “capaz de iluminar todos os outros aspectos da transformação imposta à vida das comunidades ao serem captadas pela nova ordem colonial moderna” (SEGATO, 2014).

Lugones (2008) argumenta, por sua vez, que as relações patriarciais de gênero foram uma introdução colonial violenta, que contribuiu para destruir culturas e cosmovisões e impor a própria. Entretanto, sendo tão importante evidenciar a íntima relação que a autora estabelece entre a ficção de raça e a ficção

de gênero como constitutivos da colonialidade, não está clara, contudo, sua afirmação de que o patriarcado é uma introdução colonial, obscurece o fato de que, a partir de diferentes formas e com diferentes significantes, as relações desiguais de poder entre mulheres e homens têm sido historicamente reconhecidas em diferentes culturas, além da ocidental. A colonialidade introduziu determinados padrões de relações de gênero, diferentes dos anteriores, em grande medida por sua intersecção com a raça.

Rita Segato (2014), ao contrário, ao definir ***essas relações pré-intrusão como patriarcado de baixa intensidade***, fazendo alusão a que essas relações hierárquicas que existiam nas civilizações pré-intrusão, ao se misturarem com o patriarcado de Alta Intensidade que impõe a colônia, desbarata-se, agrava-se, a partir da classificação racial e da fratura de um mundo com potente civilização e cosmovisões outras, nas quais as mulheres são controladas para assentar a própria tradição. Dessa forma, destaca a importância de não desenvolver uma perspectiva linear ou etapista, mas, em vez disso, de realidades que se desenvolvem em forma paralela.

Por sua vez, Julieta Paredes (2017) fala do “**entroncamento patriarcal**”. Breny Mendoza (2001) expressa que o gênero se fez necessário para destroçar as relações sociais baseadas na reciprocidade, na solidariedade, na complementariedade... o gênero, talvez mais do que isso, resultou ser indispensável para dar a natureza as novas hierarquias que a colonização impõe a raça, talvez, o valor do conceito de colonialidade de gênero radical na compreensão de gênero como uma construção colonial e a história do gênero como instrumento de domínio para roubar a humanidade das mulheres na colônia. Ela também aporta análises sobre a colonialidade da democracia.

A RESISTÊNCIA E REBELIÃO ATUAL

Aníbal Quijano (2014) também adverte que tudo isso não é recebido com passividade. Ao longo dos séculos, e na época atual, tem gerado também ***processo de resistência***, que produz o que Maldonado (2007) chama um “*grito de espanto*” frente à

tendência do capitalismo atual sobre a dispensabilidade de certos sujeitos humanos, como parte de seu avanço civilizatório. Isso obriga a encontrar vias possíveis para neutralizar o mundo da morte. Os movimentos indígenas, negros, de mulheres, de diversidades sexuais se encontram nessa resistência.

Assim, os processos de emancipação estão despontando a partir de práticas sociais pré-figurativas, que nos aproximam da possibilidade desse outro mundo possível. Um *processo que se assenta na vida comunitária... A reciprocidade na distribuição do trabalho, serviços e produtos e uma ética social alternativa à do mercado e do lucro colonial capitalista* (QUIJANO, 2014).

Nesse cenário de pré-figurações e construção de marcos epistemáticos alternativos, aproximam-se às conceituações e práticas de O Comum (The Common)... a produção de um “ethos comunal” como o apresenta Maristella Svampa (2018), outra feminista decolonial. Esse ethos questiona o capitalismo, o patriarcado, a colonialidade e a valorização do trabalho de reprodução e intercâmbio justo, por afirmação ecoterritorial (SVAMPA, 2018).

Entretanto, esses processos impactam não apenas sobre algumas expressões feministas, mas sobre todas suas perspectivas políticas, teóricas, epistemológicas e formas de existência. Porém, esta virada desconstrói e também mantém o piso construído pelos feminismos prévios. As lutas feministas têm sido historicamente as que abriram inicialmente o espaço para desconstruir uma modernidade hegemônica masculina, embora os feminismos do século XX não tenham expressado a enorme riqueza de vida das mulheres, porque as desigualdades e “otredades” de nossas sociedades também impactam sobre os movimentos sociais e suas perspectivas de mudança e os feminismos não foram alheios aos contextos onde ainda as vozes da “otredade” não eram audíveis, nem reconhecidas na sociedade. E é certo também que “ação abre o espaço”, modifica perspectivas e consciências ao posicionar crítica e conflitivamente vozes que tinham estado silenciadas ou apagadas. Ao fazê-lo, ao nomeá-lo, começam a evidenciar ausências e parcialidades de interpretação e complexificam a reflexão e os horizontes de mudança. Mostrou também que os feminismos latino-americanos, em seus diferentes momentos e ciclos de desenvolvimento, vivenciam processos permanentes de rupturas, permanências, ampliações, reconfigurações, mudanças e tremendas aprendizagens: dentro

de um movimento basicamente heterossexual, foram as lésbicas as que confrontaram e modificaram as percepções políticas da diversidade sexual, impulsionando também o descobrimento de nossos lesbianismos solapados ou nossa bissexualidade.

Esses processos são evidentemente conflitivos. Tensionam o que foi aprendido, impulsionam maiores aprendizagens e entendimentos que nem sempre encontram formas de conexão. Porém é justamente o conflito o que fez expandir os limites e as fronteiras dos movimentos sociais. Em nossa experiência, os conflitos têm sido intrínsecos ao desenvolvimento de um movimento feminista vital, ao se derivar não apenas de perspectivas diferentes, mas de concentração de poder, por antagonismos de classe, raça, etnia, sexualidade, idade, etc., e a urgência de confrontá-los. Isso não elimina o que se avançou, mas, ao contrário, modifica cegueiras e expande seus limites.

A REVOLUÇÃO DO CONHECIMENTO

Não é, diz Aníbal Quijano (2014), a mudança de uma episteme absoluta por outra... É uma subversão epistêmica, não há uma só episteme com a qual substituir a velha ordem, são várias epistemes, produzidas nas várias formas e espaços e momentos históricos. Esta revolta epistêmica implica que nenhum grupo é capaz de impor sua orientação, imaginação, produção de conhecimentos e menos a centralidade do poder capitalista, colonial e patriarcal.

QUAIS SÃO AS EPISTEMES FEMINISTAS?

A partir de todos esses processos e disputas, os feminismos desenvolveram, ao longo de sua existência e seus ciclos de desenvolvimento, um conjunto de categorias próprias, expressando o que não tinha nome e, portanto, era inexistente: violência doméstica e sexual, violação no matrimônio, abuso sexual, abuso político, divisão sexual do trabalho, direito a decidir sobre nosso próprio corpo, aborto, direitos sexuais e direitos reprodutivos.

Hoje, essa dimensão reflexiva e de mobilização se enriqueceu, transformou-se em novo horizonte de mudança, com um conjunto de novas epistemes, vindo de cosmovisões, culturas, memórias diferentes da ocidental, convivendo com ela, mas, como diria Boaventura de Sousa Santos (2002), no terreno da sociologia das emergências, de tudo que não estava antes expresso, o que evidencia o caráter eurocêntrico de muitas dimensões de nosso conhecimento. Abriu-se um conjunto de novas categorias teóricas políticas, surgidas e alimentadas pelos novos imaginários, com novas cosmovisões, com outras epistemes, complexificando e enriquecendo não apenas os horizontes de referência dos feminismos, mas impactando a visão dominante do mundo, os movimentos, os países, as análises e os conteúdos da academia.

Categorias como Bem Viver, descolonização, despatriarcalização, interculturalidade crítica e interseccional, território, corpo político – corpo território, economia do cuidado – são algumas das conceituações que constituem um nó de significados críticos às formas de reflexão prévia sobre a realidade da região (e não apenas) e dos movimentos de mulheres e feministas. E que posicionam outras múltiplas perspectivas.

Um conceito muito evidente tem sido, por exemplo, o de Despatriarcalização, levantado pelas feministas bolivianas frente a um subministério de descolonização onde não havia nenhum olhar de gênero patriarcal. Seu lema: “Sem despatriarcalização não há descolonização”, dando certeiramente nome a aquilo, novamente, ignorado. Mais ainda, o direito a autonomear-se gera outras chaves geopolíticas, recusando categorias vistas como impostas e encontrando outras que deem conta da realidade negada e que expressam posicionamentos políticos, históricos e epistemológicos com enorme extensão. O uso recuperado do **Abya Yala**² (terra madura na língua quiche) é expressão dessa perspectiva geopolítica diferente da forma como os colonizadores definiram a constituição da América Latina. Outra expre-

2 A identificação – construção de Abya Yala como recurso descolonizador – é ampla entre várias das mais conotadas feministas indígenas, entre elas Lorena Cabnal, Julieta Paredes, Gladys Tzul, Aura Estela Cumes, Berta Cáceres (assassinada há mais de um ano), Gladys Vila, entre várias outras.

são dessas mudanças epistêmicas colocou, há quase 3 décadas, **Lélia González** (1984), feminista negra brasileira, uma das primeiras a colocar a importância da inter-relação entre racismo, sexism, classismo na vida das mulheres negras. Ela elaborou um conceito de **Amefricanidade**, denunciando a palavra Latinidade como eurocentrista ao deixar de lado ou subestimar ou descartar as dimensões indígenas e negras na construção das Américas. Ou, como apresenta Vilma Piedade, feminista negra brasileira, **Dororidade**, por falar das sombras, pela palavra silenciada, dentro e fora de nós. É uma dor provocada em todas as mulheres pelo machismo. Entretanto, quando se trata de nós, Mulheres Negras, há um agravante nessa dor, tal é a dor causada pelo racismo. E essa dor é negra. Aí é onde entra a raça. E entra gênero. Entra classe. Sai a sororidade e entra dororidade. Sororidade une, irmã, mas não basta (PIEDEADE, 2017).

COLONIALIDADE E INTERCULTURALIDADE: SÃO POSSÍVEIS OS DIÁLOGOS?

Uma dimensão central na perspectiva decolonial é a **conceituação intercultural**: diferenciando claramente, como faz Aníbal Quijano (2014), a noção de interculturalidade da de multiculturalidade, que impulsiona inclusão sem mudança das bases coloniais da diversidade cultural, duas feministas decoloniais, Silvia Rivera (2016) e Catherine Walsh (2017), contribuíram para politizar essa perspectiva, ambas a partir de suas próprias interpretações, abrindo a porta para processos de desconstruir poderes e gerar possibilidades de diálogo. **Silvia Rivera** liga o conceito de interculturalidade ao de etnicidade intercultural, que oferece um tecido para o processamento ou “domesticação” das diferenças, alimentando o diálogo com o “outro – outra” através de mecanismos de humanidade compartilhada, de articular diferenças pela via de um reconhecimento do corpo. Para ela, categorias como “o cuidado” têm potencialidades para um intercâmbio intercultural³.

3 Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui, por Maristella Svampa.

Catherine Walsh fala de *interculturalidade epistêmica*, que não é o mesmo que um conhecimento intrercultural cuja proposta é o diálogo e encontro de conhecimentos de cosmovisões diversas. Essa é sem dúvida uma prática importante, mas é mais importante **analisar o lugar que os conhecimentos ocupam**, os pressupostos dos quais partem. Onde e com que audibilidade se situam, como são valorizados ou desprezados...

E aqui quero me deter: quais são os conhecimentos e práticas que há que descartar? Indubitavelmente tudo o que reproduz a cegueira colonial. Entretanto, no caso dos movimentos feministas, não é possível apagar a história feminista, com perspectivas eurocêntricas, sem dúvida, mas com horizontes transgressores e decoloniais de mudança. Daí a importância de sua visualização e conexão com as novas coordenadas de reflexão.

Várias feministas decoloniais ampliam o espectro de interação: Para **Catherine Walsh** (2017) é construir novos marcos epistemológicos que incorporem e negociem conhecimentos ocidentais e não ocidentais ou ocidentais subalternos (negros, indígenas), que enfrentem a colonialidade do poder que tem deixado submissos ou invisíveis esses outros conhecimentos.

Francesca Gargallo (2014) **tem uma aproximação muito interessante**: o que ela chama de a modernidade emancipada – colonial e patriarcal – orientada para o progresso e desenvolvimento e que é, além disso, dominante, tem, contudo, dinâmicas, momentos, espaços e geografias que não são redutíveis a uma só experiência histórica nem a um único universo epistêmico. Ou seja, a modernidade é um conjunto de modernidades: foram elaboradas diferentes correntes filosóficas e políticas não hegemônicas. Essas são as dinâmicas de interação, de experiência epistêmica intercultural.

Para **Rita Segato (2013)**: Superar o paradigma global da modernidade em Nossa América só pode se dar ao reconhecer e narrar a multiplicidade de ideias e de histórias que a constituem, valorizando as contradições, dimensões e transformações das práticas americanas (SEGATO, 2013).

Finalmente, a proposta dos Feminismos do Sul, levantada por muitas feministas decoloniais, entre elas Karina Bidaseca e Xochitl Leiva, traz a possibilidade de (re)valorizar as práticas de conhecimentos dos que vivem mais além da racionalidade moderna ocidental, valorizando “... **as contribuições políticas**...

cas, epistêmicas, éticas, teóricas, de vida, daqueles que têm dado sustento a rebeliões, resistências, padrões de mobilização insurrecional e movimentos antsistêmicos, antipatriarcais, antirracistas, anti-imperialistas em diferentes momentos e partes do mundo” (BIDASECA, 2014). Afirmando além disso que nosso lugar de enunciação é o Sul, entendido não como um lugar geográfico, mas como uma ação e condição de sujeito que dá fundamental importância a nossas formas locais de desenvolver práticas e construir conhecimento.

Termino citando Isabel Larguía (1982), feminista argentina, pioneira da luta pelo valor do trabalho doméstico nos anos 80, antes, inclusive, dos feminismos italianos: Para ela, o feminismo – estendido e plural – foi a revolução mais importante do século XX, mas, ao mesmo tempo, será a revolução mais longa! Os novos olhares estão impulsionando um salto qualitativo nos conteúdos e atorias das lutas feministas, contribuindo para o avanço dessa longa revolução.

REFERÊNCIAS

BIDASECA, Karina. Cartografías Decoloniales de los Feminismos del Sur. In: **CONICET – Universidad Nacional de San Martín**. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

GARGALLO, Francesca. **Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de pueblos en nuestra América**. Cidade do México: Editorial Corte y Confección, 2014.

GONZALES, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. In: **Revista de Ciências Sociais Hoje**. Anpocs: 1984.

Larguia, Isabel e Dumoulin, John Dumoulin. **Para uma Ciência da Libertação da Mulher**. São Paulo: Editora: global, 1982.

LUGONES, María. **Colonialidad y género**. In: Tabula rasa [online]. 2008, n.9, pp.73-102.

MACHADO, Horacio. **Potosí, el origen. Genealogía de la minería contemporánea**. Lima: Programa Democracia y Transformación Global- PDTG, 2018.

MALDONADO, Nelson. On the coloniality of being: contributions to the development of a concept". In: **Cultural Studies**, v. 21, n. 2-3, p. 240-270, 2007.

MENDOZA, Breny. **Conceptualising Transnational Feminism**. Doc. 2001.

MIGNOLO, Walter. Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista de Catherine Walsh. En: **POLIS, Revista de la Universidad Bolivariana**. Año 1/vol1 . 004. Universidad Bolivariana. Santiago, Chile: 2003.

MIGNOLO, Walter. **Sobre (De) Colonialidad. Entrevista. En Ciudad De La Imaginación**. 2013. Disponível em: <http://waltermignolo.com/category/interviews/Guatemala_>. Acesso em: 26/05/2018.

PAREDES, Julieta. El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio. In: Debates. vol. 7, no 1, enero / junio, 2017.

PIEDADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo: Editora Nós, 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/decolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Entrevista por Maristella Svampa. El colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana**. Lobo Suelto, Septiembre 21, 2016.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**. 2002. Disponível em: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Sociologia_das_ausencias_RCCS63.PDF>. Acesso em: 01/07/2019.

SEGATO, Rita. **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda**. Buenos Aires: Prometeo Editorial, 2013.

SEGATO, Rita. **Las nuevas formas de la guerra en el cuerpo de las mujeres**. México: Ed. Tinta Limón y Pez en el Árbol, 2014.

SVAMPA, Maristella. Debates latinoamericanos. Indianismo, dependencia, desarrollo, populismo. Lima: PDTG, 2018.

WALSH, Catherine. ¿Interculturalidad y decolonialidad? Gritos, grietas y siembras desde Abya Yala. In: **Boletín ICCI-ARY Rimay**, Año 6, No. 60, 2017.

ZIBECI, Raul. **Descolonizar la rebeldía: (des)colonialismo del pensamiento crítico y de las prácticas emancipatorias**. Montevideo: Editora Zambra, 2014.



**VERÔNICA
FERREIRA**

**FEMINISMO LÉSBICO:
EXPERIÊNCIA, TEORIA
E AÇÃO POLÍTICA**



**FEMINISMO LESBIANO:
EXPERIENCIA, TEORÍA
Y ACCIÓN POLÍTICA**



VERÔNICA FERREIRA

FEMINISMO LÉSBICO: EXPERIÊNCIA, TEORIA E AÇÃO POLÍTICA

Todo lo que no es nombrado, no descrito en imágenes, todo lo que se omite en las biografías, lo censurado en las colecciones de cartas, todo lo que se disfraza con un nombre falso, lo que se ha hecho de difícil alcance y todo cuanto está enterrado en la memoria por haberse desvirtuado su significado con un lenguaje inadecuado o mentiroso, se convertirá no solamente en lo no dicho sino en lo inefable (Adrienne Rich)

Na perspectiva que adoto, a lesbianidade é assumida como uma experiência social e histórica determinada pelas relações sociais e contra as quais a identidade política se confronta. O feminismo lésbico, por sua vez, remete à construção de uma perspectiva que desafia, renova e aporta à compreensão das relações sociais, da sustentação do patriarcado e de sua permanência e expressão na vida cotidiana, das mulheres lésbicas e não só de nós, mas do conjunto das mulheres.

A identidade, aqui, é pensada não como uma busca pelo reconhecimento – de um outro, que reconhece –, mas como uma forma de entender-se a si, que nomeia uma experiência com o objetivo de questionar as relações sociais que a forjam. Afirma a existência de uma vivência particular que, a partir de sua afirmação política, interpela as relações sociais de sexo que impõe a heterossexualidade compulsória como uma de suas mediações e mecanismos de sustentação e reprodução.

Não sou uma integrante do movimento lésbico, mas constro conjuntamente no interior da Articulação de Mulheres Brasileiras (AMB), na reflexão sobre minha própria experiência como lésbica feminista, e me nutrindo dela, e do pensamento lésbico, especialmente do campo materialista, o desafio de pensar os mecanismos que sustentam o patriarcado capitalista e racista hoje e seu enfrentamento por meio das nossas

lutas antissistêmicas. Trago aqui também reflexões construídas no diálogo com outros grupos lésbicos, dentre os quais destaco o Instituto DIVAS Instituto em Defesa da Liberdade Afetivo-Sexual, coletivo de lésbicas que atuou em Pernambuco nos anos 2000.

Nesse percurso, sempre vivi a tensão por, sendo lésbica, não tomar parte do movimento lésbico como escolha identitária e apostar prioritária, e optar por construir as lutas antissistêmicas que me movem no interior do movimento que construo, integrado por uma pluralidade de mulheres, mas conformado majoritariamente por mulheres dos setores mais pauperizados da classe trabalhadora - negras, brancas e indígenas, lésbicas, bissexuais e heterossexuais -, e que se afirma em sua carta de princípios e definição como um movimento anti-patriarcal, anticapitalista, antirracista e antilesbofóbico.

Neste lugar, tensionado por perspectivas políticas que aqui não poderei tratar, especialmente nos dias de hoje, e muitas vezes considerada “lésbica, pero no mucho”, construo minha militância feminista ancorada na premissa de que o enfrentamento da heterossexualidade compulsória, que marca minha experiência social, deve ser uma prioridade da nossa ação política e da nossa construção de perspectivas teóricas radicalmente críticas. Ao mesmo tempo, partilho da crítica e da luta contra a invisibilidade da lesbianidade como experiência e, especialmente, de uma reflexão sobre a heterossexualidade compulsória como expressão do patriarcado no interior do movimento feminista.

Desta perspectiva, recuperar o feminismo lésbico nas nossas reflexões teóricas significa, a um só tempo, refletir sobre as desigualdades vividas e enfrentadas de maneira particular pelas mulheres lésbicas, incorporando-as na nossa agenda política, e enriquecer nossas perspectivas críticas pelos fundamentais aportes sobre a heterossexualidade compulsória (RICH, 2010) como uma mediação da reprodução das relações sociais na sua imbricação de sexo, classe e raça (COMBAHEE RIVER COLLECTIVE, 1978).

Por feminismo lésbico, refiro-me a um conjunto de aportes teóricos e correntes políticas que emergem no âmbito do movimento feminista e nos movimentos autônomos de lésbicas, em

várias partes do mundo, que como afirma Cynthia Velasquez¹, “nomeia uma experiência a partir da qual nos construímos sujeitas do feminismo” ou, nas palavras de Rocío Muñoz², “nomeia uma vivência particular da desigualdade” mas, também, da resistência, das práticas organizativas, do debate político-estratégico e da construção teórica feminista crítica.

Ao tratar de afirmar a “existência lésbica” como uma questão política no âmbito do próprio movimento, as feministas lésbicas e lésbicas radicais colocam em evidência uma contradição: se é no âmbito do feminismo, que se politiza a sexualidade como uma campo de poder, do que emerge a possibilidade de expressão da lesbianidade como questão política, isto não livrou diferentes expressões do movimento feminista de, a um só tempo, invisibilizar a questão lésbica e, ainda, reproduzir matrizes heterossexuais nas suas leituras sobre a realidade social e na construção de suas lutas.

Do ponto de vista da prática política cotidiana, as lésbicas feministas têm historicamente insistido sobre a contradição entre a significativa presença de mulheres lésbicas no movimento feminista e o fato de não reivindicarem esta experiência como matéria para construção de sua reflexão teórica e de sua agenda de luta. Como afirma Mesquita (2007),

Pensar a lesbianidade como expressão da sexualidade humana supõe visualizá-la a partir de um tratamento político. O que, em meu ponto de vista, significa, compreender a sexualidade imersa no contexto das relações sociais e, portanto, sob uma dupla dimensão: privada e pública. Pressupõe compreendê-la construída através da interação entre o indivíduo e as estruturas sociais, portanto, pensar em sexualidades, no plural, como diversidade sexual, rompendo com uma referência social da heterossexualidade como norma (MESQUITA, 2007, s.p.).

No esteio do feminismo lésbico materialista, e na elaboração coletiva com outras lésbicas, compreendo a lesbianidade como a

1 Definições e expressões compartilhadas durante a oficina, da qual resulta esta publicação.

2 Definições e expressões compartilhadas durante a oficina, da qual resulta esta publicação.

expressão de um desejo – o desejo afetivo-sexual entre mulheres – como uma vivência da sexualidade e do afeto e como uma dissidência, uma vez que esta vivência nos coloca necessariamente em confronto com uma relação social e a heterossexualidade como “regime político” (WITTIG, 2006).

Compreendo a vivência da lesbianidade, nesse sentido, como uma dissidência antissistêmica. Ainda que não seja uma definição política, uma vez que se ancora na dimensão insuprimível do desejo, a vivência da sexualidade entre mulheres nos coloca em confronto, em diferentes níveis da vida, com as normas do sistema patriarcal sobre “o que é ser uma mulher”, que definem socialmente as mulheres como mulheres, que impõe a diferença como expressão da dominação e a naturaliza como forma própria de reprodução do patriarcado.

A experiência lésbica, ainda que não suficientemente refletida e politizada, confronta o patriarcado capitalista e racista que impõe a heterossexualidade como uma obrigatoriedade. Justamente por isso, as feministas são chamadas de “lésbicas” como uma suposta forma de ataque e, ao mesmo tempo, de definição: porque o feminismo também nos coloca em confronto e significa uma ameaça à ordem dos homens sobre nós.

É, nesse sentido, que Wittig (2006) afirma que as lésbicas não são mulheres, porque confrontam a definição “natural” e “naturalista” do que é a categoria mulheres; da mesma maneira, podemos afirmar, que as feministas não são mulheres – mulheres segundo a definição e imposição patriarcal. Uma bela reflexão sobre esta experiência, em primeira pessoa, é trazida por bell hooks, feminista negra heterossexual norte-americana.

Quando entrei na faculdade e me joguei apaixonadamente no movimento feminista, não fui ameaçada quando interrogada sobre meus relacionamentos com homens. Eu não tinha medo de estar em grupos de mulheres. E a ideia de mulheres amando mulheres fazia todo o sentido para mim. Ao meu redor havia mulheres jovens que tinham medo de vir para aqueles grupos de mulheres. Algumas delas temiam que apenas por associação elas pudessem se “tornar” lésbicas. Agora, quase trinta anos depois, vejo que elas estavam corretas ao supor que quanto mais afastamos o pensamento sexista, mais abandonamos o heterossexismo (isto é, a crença de que é “natural” que as mulheres e homens se acasalem entre si in-

vés de uma prática culturalmente aprendida), é mais provável que vejamos as mulheres como parceiras potenciais (hooks, 2002, p. 196).

Uma das primeiras contribuições teóricas do feminismo lésbico é, portanto, a afirmação de que a expressão lésbica não só reivindica uma vivência do desejo interditada, mas evidencia um mecanismo poderoso de sustentação do patriarcado: a heterossexualidade compulsória. Dito de outra forma, as feministas lésbicas criticam a forma patriarcal e naturalista de abordagem da heterossexualidade como uma expressão da atração “natural” entre homens e mulheres. Com isso, questionam a própria visão naturalizada sobre o que é sexualidade e a própria categorização do sexo.

Afirmam que a heterossexualidade estrutura o sistema patriarcal na medida em que impõe a relação com os homens como uma instituição basilar da ordem social dominante e para a reprodução das relações sociais de exploração, opressão e dominação das mulheres. As consequências teóricas e políticas dessa afirmação levam a uma reestruturação da teoria social feminista e do próprio projeto de emancipação das mulheres.

Portanto, o que se apresenta aparentemente no nível das práticas sexuais, na realidade, revela a totalidade da vida social: a categorização do sexo, a regulação da reprodução e a divisão sexual do trabalho. Evidência disso é que essa imposição da obrigatoriedade de uma relação com o homem se estende a todas as mulheres. Não à toa, no senso comum, a revolta das mulheres, independentemente de sua prática sexual, é apresentada como “problema de falta de homem” e muitas mulheres lésbicas não se liberam dos encargos da divisão sexual do trabalho no interior de suas famílias, como os cuidados, se não passaram pela “liberação” do matrimônio heterossexual e da maternidade.

Estas expressões no cotidiano, evidenciam a associação estrutural entre heterossexualidade e divisão sexual do trabalho no campo das relações sociais, dimensão frequentemente não considerada quando a lesbianidade é tratada apenas no nível das práticas e vivências sexuais. Na vida cotidiana, muitas lésbicas são, aliás, mais fortemente “cobradas” da atribuição do trabalho de cuidados com pais e mães em situação de dependência em suas famílias, uma vez que estão “liberadas” de sua obrigação

“natural” com maridos e filhos(as), situação recorrentemente ouvidas nas rodas e grupos de conversa entre mulheres lésbicas depois dos quarenta anos e no contexto de aviltamento das condições de reprodução social no capitalismo neoliberal, especialmente no contexto latino-americano. Esta dimensão constitui um campo pouco investigado nos estudos feministas sobre cuidado, Estado e reprodução e, certamente, merece maior atenção por ser revelador do que, como veremos, constitui a imbricação das relações sociais de sexo, raça e classe e de como a heterossexualidade é um mecanismo de sua reprodução.

ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES TEÓRICAS DO FEMINISMO LÉSBICO MATERIALISTA

Como afirma Falquet (2012, p. 19), uma pioneira afirmação sobre o “caráter profundamente social da heterossexualidade” foi elaborada por Gayle Rubin, no seu ensaio Tráfico de Mulheres, de 1975³. Ela evidencia que a forma de organização da reprodução biológica e social, assim como da divisão sexual do trabalho, explica a imposição da heterossexualidade e, ao mesmo tempo, a classificação da homossexualidade como um tabu, anterior ao próprio tabu do incesto e “mais fundamental que este último” (FALQUET, 2012, p. 19).

Monique Wittig e Adrienne Rich, teóricas e militantes feministas, ampliam esta elaboração e as suas reflexões constituem referências e inspirações mais conhecidas e até aqui divulgadas do pensamento lésbico feminista. Ainda segundo Falquet (2012), a ruptura e contribuição teórica e política destas duas autoras para pensar a lesbianidade, podem ser verificadas em três níveis: primeiro, retiram a lesbianidade do campo estrito das práticas sexuais; segundo, retiram o foco das práticas “minoritárias” para a “majoritária”, isto é, para a heterossexualidade; e terceiro, e fundamentalmente, evidenciam que a heterossexualidade é um “regime político”. Ainda que guardem diferenças im-

³ RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres. Notas sobre a ‘Economia Política’ do sexo. Tradução de Christine Rufino Dabat. Recife: SOS Corpo, 1993.

portantes entre si e, muitas vezes, sejam analisadas em campos opostos (BROSSARD, 2003), considero que ambas partilham uma base de crítica comum – a da heterossexualidade como uma imposição social e sistêmica – ainda que se diferenciem nas estratégias políticas para sua superação.

Para ambas, a heterossexualidade, longe de ser uma inclinação sexual natural nos seres humanos, é imposta às mulheres pela força, quer dizer, ao mesmo tempo pela violência física e material, inclusive econômica, e por um sólido controle ideológico, simbólico e político, o qual faz intervir um conjunto de dispositivos que vão desde a pornografia até a psicanálise (FALQUET, 2012, p. 20).

Monique Wittig (1980), uma das referências do feminismo materialista francês, realiza um aporte crucial para a desnaturalização da categoria mulheres. Para ela, homens e mulheres não se definem pela biologia, nem por seu “sexo”, mas são forjados por uma relação social.

É de grande importância destacar que a crítica das feministas lésbicas à heterossexualidade foi uma base fundamental para o desenvolvimento do pensamento feminista materialista e de sua crítica fundamental, a desnaturalização do sexo e da categoria mulheres, em um processo permeado por tensões. Entretanto, permanece uma contribuição frequentemente invisibilizada na própria difusão dessa corrente.

Considero importante destacar isto porque me parece que segue sendo um desafio para a elaboração teórica feminista colocar a heterossexualidade compulsória ou o heterossexismo no centro da análise do sistema patriarcal, capitalista e racista, dos seus mecanismos de reprodução e da luta feminista antissistêmica. Se assim não for, a lesbianidade seguirá sendo tratada no campo das práticas individuais, das relações interpessoais e das construções identitárias que muito frequentemente se descolam das relações sociais, o que, a um só tempo, nos retira força analítica para a crítica radical antissistêmica, força política na organização do movimento feminista (abrindo o flanco para as armadilhas identitárias essencialistas) e reduz nossos horizontes de emancipação. E, ainda, pode levar a reproduzir, contraditoriamente, como foi feito em determinado momento histórico e por determinados setores do feminismo no campo

da esquerda, a divisão entre “contradição principal” e contradições secundárias.

Segundo Wittig (2006),

“lesbiana” es el único concepto que conozco que este más allá de las categorías de sexo (mujeres y hombres), porque el sujeto designado (lesbiana) no es una mujer, ni en lo económico, ni en lo político, ni en lo ideológico. Porque, de hecho, lo que constituye una mujer, es una relación social específica a un hombre, relación que otrora hemos llamado servaje, relación que implica obligaciones personales y físicas, tanto como obligaciones económicas (“asignación a residencia”, tediosas tareas domésticas, deber conyugal, producción ilimitada de hijos e hijas, etc.), relación de la cual escapan las lesbianas, al negarse a volverse o quedarse heterosexuales. Somos prófugas de nuestra clase, de la misma manera que las y los esclavos “marrones” norteamericanos lo eran cuando se escapaban de la esclavitud y se volvían mujeres y hombres libres (WITTIG, 2006, s. p.).

Para Wittig, as lésbicas, ao se recusarem a estabelecer ou permanecer em relações heterossexuais questionam a própria existência das mulheres e homens como grupos sociais. Recusam a própria relação que as definem como mulheres e convertem-se em prófugas de sua classe, da mesma maneira que escravos(as) que fugiam e resistiam nos quilombos, no contexto da escravidão. Ao escaparem dos mecanismos que esta relação estabelece, as lésbicas escapam desta definição; daí a polêmica afirmação de que “as lésbicas não são mulheres”, da qual já tratamos anteriormente⁴. O que é importante destacar é que a recusa a uma relação de apropriação no plano individual, não nos torna, as lésbicas, prófugas da relação de apropriação coletiva do conjunto das mulheres estabelecida pelo patriarcado.

Todavia, não se foge individualmente de uma relação social: a única condição para isso é a destruição da relação social ela mesma, o que implica a liberação do conjunto das mulheres, dos mecanismos materiais e ideológicos que produzem a categoria

⁴ Tal questão causou grandes discordâncias no âmbito do próprio coletivo feminista no qual foi formulada, levando a uma dissolução deste grupo, nos anos 1980, na França.

social mulheres, por meio da luta coletiva feminista. Isto pressupõe, para Wittig, a destruição da heterossexualidade como “sistema social”. Wittig viria a influenciar fortemente a corrente política chamada de lesbianismo radical, que reivindica a lesbianidade não como uma prática ou orientação sexual, mas como uma definição e expressão política de uma dissidência do patriarcado.

Es decir que es para nosotras una absoluta necesidad, así como para ellas y ellos, nuestra sobrevivencia nos exige contribuir con todas nuestras fuerzas a la destrucción de la clase – las mujeres– en la cual los hombres se apropián de las mujeres. Y esto solo se puede de lograr a través de la destrucción de la heterosexualidad como sistema social, basado en la opresión y apropiación de las mujeres por los hombres, la cual produce un cuerpo de doctrinas sobre la diferencia entre los sexos para justificar esta opresión (WITTIG, 2006, s. p.).

Em síntese, são três as grandes contribuições teóricas de Wittig, como analisa Falquet (2012): primeiro, mostra que a heterossexualidade não é natural, mas social; segundo, não é uma prática sexual, mas uma ideologia (o pensamento *straight* ou hétero) e de que esta ideologia cria a *diferença dos sexos*. Nesse sentido, outro importante aporte de Wittig deu-se no campo epistemológico, por meio de sua conceituação do pensamento hétero ou pensamento “*straight*”. É justamente a da crítica epistemológica ao pensamento patriarcal, ocidental e colonial, que a autora define como “heterocentrado” (WITTIG, 2006), uma vez que é baseado na construção da diferença e na sua naturalização. Para a autora, “a diferença não é ontológica, é resultado da dominação” (WITTIG, 2006, s. p.) que se estabelece no próprio momento da classificação de um grupo social como o outro, como o diverso. Isto a leva à crítica do próprio conceito de diversidade, ancorado no pensamento hétero dual que estabelece um outro como referente do qual se difere, como evoca magistralmente o poema “*Me Gritaram Negra*”, de Victoria Santa Cruz⁵.

5 Disponível em <https://feminismo.org.br/me-gritaram-negra-poema-de-victoria-santa-cruz/18468/>

A poetisa e escritora Adrienne Rich, por sua vez, elabora o conceito de heterossexualidade compulsória ou obrigatória como uma “norma social” que invisibiliza a lesbianidade e que afeta o conjunto das mulheres. A heterossexualidade é imposta às mulheres por diferentes mecanismos sociais, econômicos, políticos e ideológicos que mantém as mulheres em situação de dependência com os homens e, assim, as mantém em situação de apropriação. O casamento heterosexual, a divisão sexual do trabalho e o controle da sexualidade são mecanismos fundamentais da heterossexualidade compulsória.

A existência lésbica, por sua vez, é definida por Rich como uma forma de resistência à apropriação masculina, “um ataque direto ou indireto contra o direito masculino de acesso às mulheres” (RICH, 1981, p. 25). Ela propõe o conceito de *continuum* lésbico para definir o que une a todas as mulheres que, por diferentes vias, afastam-se da heterossexualidade obrigatória e, com isso, evidencia que a heterossexualidade se impõe e afeta a todas as mulheres, e delas é cobrada. Por sua vez, mostra como, frente a isso, mulheres criam laços de solidariedade entre si, a exemplo das mulheres solteiras e “solteironas” que deliberadamente recusam o casamento heterosexual e a maternidade. Em nosso contexto, podemos observar como expressões deste *continuum* as práticas e redes de solidariedade entre mulheres trabalhadoras, negras e populares na sustentação da reprodução social cotidiana, mulheres que elegem a vida religiosa como forma de escapar ao casamento heterosexual e, pode-se dizer, dos grupos feministas e de mulheres organizados em torno do mútuo apoio, da solidariedade, da arte, do cuidado, da contestação e de outras práticas que variam segundo os contextos e a própria situação social das mulheres, de classe, de raça, de sexualidade.

Rich evoca a força criativa e a potência emancipatória do *continuum* como a aposta na vivência de uma solidariedade forte entre mulheres, “voluntária e claramente política” (FALQUET, 2012, p. 20), portanto, mediada por uma consciência feminista (BROSSARD, 2003). Rich define o feminismo lésbico, em termos políticos e em seu sentido radical, “como o amor por nós mesmas e por outras mulheres, o engajamento em prol da liberdade de todas e cada uma de nós, que transcende a categoria de ‘preferência sexual’ e aquela dos direitos civis” (RICH, 1979

apud FALQUET, 2012, p. 20). Como afirma a autora, “para que a existência lésbica concretize esse conteúdo político de maneira definitivamente libertadora, a escolha erótica deve aprofundar-se e expandir-se através da identificação consciente entre mulheres – no feminismo lésbico” (RICH, 1981 [2010], p. 43).

Na minha visão, com o conceito de *continuum* lésbico, Rich toca no próprio coração da auto-organização das mulheres e da relação entre experiência e construção do sujeito político (CAMURÇA, 2006), ao passo que traz à tona a dimensão da força individual e coletiva que surge da organização das oprimidas em torno de sua libertação ou, mesmo, de sua sobrevivência e resiliência. Podemos pensar, assim, a união das mulheres em grupos e movimentos como expressão do *continuum* lésbico.

A grande questão sobre o conceito de *continuum* de Rich é o limiar que o separa do essencialismo, não apenas entre lésbicas, mas entre todas as mulheres por ele unidas, inclusive as feministas em seus grupos e movimentos. Segundo Turcotte (1998 apud BROSSARD, 2003), as posições de Rich e Wittig são representativas, respectivamente, das posições políticas de “lésbicas feministas” e de “lésbicas radicais”. Enquanto Rich associa a existência lésbica à experiência das mulheres, reivindicando seu potencial emancipatório, Wittig afirma que as lésbicas não são mulheres, e propõe a supressão das categorias de sexo. Além da crítica sobre seu risco essencialista, da qual discordamos, Chamberland (1989) critica o conceito de existência lésbica de Rich por seu caráter assexuado e trans-histórico; para a autora, nessa abordagem, “a lesbianidade se converte dessa maneira em um conjunto heteróclito que lhe retira toda sua singularidade” (BROSSARD, 2003).

Um terceiro, mas fundamental, aporte das feministas lésbicas à teoria feminista se deu no campo da elaboração sobre a imbricação das relações sociais de sexo, classe e raça - perspectiva que em grande medida ficou invisibilizada na América Latina -, e, sobretudo, elaborações e aportes de um coletivo feminista negro, de Boston, ainda nos anos 1970: o Coletivo do Rio Combahee. Este coletivo, em 1979, partindo da crítica do sexism e da lesbofobia presente nos movimentos progressistas e antirracistas, assim como da crítica ao racismo e ao preconceito de classe no movimento feminista e lésbico (FALQUET, 2012), elabora sobre a indissociabilidade das relações sociais (propondo pionieramente o conceito de imbricação) e a necessária articulação

das lutas contra as múltiplas formas de opressão, dominação e exploração produzidas pelo racismo, o patriarcado, o capitalismo e a heterossexualidade.

Em síntese, os aportes do feminismo lésbico nos desafiam a pensar a heterossexualidade como uma instituição social necessária e central na reprodução do poder dos homens sobre as mulheres, de maneira imbricada com a reprodução do poder econômico, da colonialidade e do racismo. Do conjunto destes aportes, podemos sistematizar que a heterossexualidade compulsória não determina apenas a prática sexual, mas o controle social da sexualidade e da reprodução das mulheres. Sustenta a divisão sexual do trabalho e determina a apropriação do tempo e do trabalho das mulheres no interior das famílias e reproduz-se no quadro de aviltamento e degradação das condições sociais da reprodução, no contexto neoliberal, colocando as lésbicas em condição de minoridade permanente e obrigatoriedade do cuidado só retirada – ou transferida – pelo casamento heterossexual.

A heterossexualidade obrigatória se reproduz por meio de formas próprias de violência contra nós, mulheres lésbicas, para impor a heterossexualidade como norma, a exemplo dos estupros corretivos denunciados de maneira crescente no atual contexto brasileiro, de ascensão das forças conservadoras. Afeta a todas as mulheres, ao impor o imperativo de “ter um homem” como condição de existência social para as mulheres e como o problema daquelas que são socialmente consideradas “fora” da norma social. E se expressa no cotidiano, também, nas práticas de interdição dos direitos civis e desvalor da própria relação afetiva: separação de uma *pareja* lésbica não tem, muitas vezes, o mesmo reconhecimento seja em termos de direitos materiais, como do luto. Todas essas expressões são atravessadas pela desigualdade de classe e racial, que as particularizam.

Por fim, quero destacar que não comprehendo a heterossexualidade obrigatória como uma relação social em si mesma, mas como uma dimensão constituinte do poder patriarcal e como uma mediação sobre a qual se funda a organização social da sexualidade, da reprodução, da divisão sexual do trabalho no sistema patriarcal. Esta compreensão nos exige um posicionamento antissistêmico e nos coloca, irredutivelmente, em antagonismo com os grupos sociais dominantes – homens, brancos, capitalistas – e com todas as instituições nas quais seu poder se organiza.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COMBAHEE RIVER COLLECTIVE. The Combahee River Collective Statement. Boston, 1978. Disponível em https://americanstudies.yale.edu/sites/default/files/files/Keyword%20Coalition_Readings.pdf. Acesso em 20 de maio de 2018.

BROSSARD, Louise. Adrienne Rich et Monique Wittig: un point de départ pour penser l'hétérosexualité et les rapports sociaux de sexe. In CHETCUI, Natacha e MICHARD, Claire. **Lesbianisme et Féminisme: Histoires Politiques**. Paris: L'Harmattan, 2003.

FALQUET, Jules. Romper o tabu da heterossexualidade: contribuições da lesbianidade como movimento social e teoria política. In: **Cadernos de Crítica Feminista N. 5**. Ano VI. Recife: Edições SOS Corpo, dez. 2012.

hooks, bell. **Communion: the female search for love**. Nova Iorque: Harper Collins Publishers, 2002.

MESQUITA, Marylúcia. **Movimento de Mulheres Lésbicas no Brasil: da vivência na invisibilidade à consciência**. Foz do Iguaçu: Anais 12º. CBAS, 2007.

RICH, Adrienne. **Heterossexualidade compulsória e existência lésbica**. Paris, 1980. Trad. Carlos Guilherme do Valle. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2010.

RUBIN, Gayle. **O tráfico de mulheres. Notas sobre a ‘Economia Política’ do sexo**. Tradução de Christine Rufino Dabat. Recife: SOS Corpo, 1993.

WITTIG, Monique. **El pensamiento heterosexual**. Barcelona: Editorial Egales, 2006.

VERÔNICA FERREIRA

FEMINISMO LESBIANO: EXPERIENCIA, TEORÍA Y ACCIÓN POLÍTICA

Todo lo que no es nombrado, no descrito en imágenes, todo lo que se omite en las biografías, lo censurado en las colecciones de cartas, todo lo que se disfraza con un nombre falso, lo que se ha hecho de difícil alcance y todo cuanto está enterrado en la memoria por haberse desvirtuado su significado con un lenguaje inadecuado o mentiroso, se convertirá no solamente en lo no dicho sino en lo inefable (Adrienne Rich).

En la perspectiva que adopto, el lesbianismo es asumido como una experiencia social e histórica determinada por las relaciones sociales y contra las cuales la identidad política se enfrenta. El feminismo lesbiano, por su vez, remite a la construcción de una perspectiva que desafía, renueva, y aporta a la comprensión de las relaciones sociales, del patriarcado y de su permanencia y expresión en la vida cotidiana, de las mujeres lesbianas y no sólo, sino del conjunto de las mujeres.

La identidad, aquí, es pensada no como una búsqueda por el reconocimiento – del otro, que reconoce – sino como una forma de entenderse a sí que nombra una experiencia con el objetivo de cuestionar las relaciones sociales que la forjan. Afirma la existencia de una vivencia particular que, a partir de su afirmación política, interpela las relaciones sociales de sexo que impone la heterosexualidad obligatoria como una de sus mediaciones y mecanismos de soporte y reproducción

No soy una integrante del movimiento lesbiano, pero construyo conjuntamente en el interior de la Articulación de Mujeres Brasileñas – AMB, basada en la reflexión sobre mi propia experiencia como lesbiana feminista y en el pensamiento lesbiano, especialmente del campo materialista, el desafío de pensar la heterosexualidad obligatoria como uno de los mecanismos que sostienen el patriarcado capitalista y racista hoy y su enfrenta-

miento como una dimensión de nuestras luchas anti sistémicas. Traigo también las reflexiones compartidas con colectivos lesbianos, entre los cuales destaco el DIVAS – Instituto en defensa de la libertad afectivo-sexual, un colectivo de lesbianas que ha actuado en Pernambuco en los años 2000.

Siempre viví la tensión por, siendo lesbiana, no tomar parte del movimiento lesbiano autónomo como opción identitaria y apuesta prioritaria, y optar por construir las luchas anti sistémicas que me mueven en el interior del movimiento que construyo, integrado por una pluralidad de mujeres, mayoritariamente por mujeres de los sectores más empobrecidos de la clase trabajadora, negras, blancas e indígenas, lesbianas, bisexuales y heterosexuales, y que reafirma en su carta de principios y definición como un movimiento anti patriarcal, anti capitalista, anti racista y anti lesbofóbico.

En este lugar tensionado por perspectiva políticas, especialmente en los días de hoy, que aquí no podré tratar y muchas veces considerada por esta decisión política como “lesbiana, pero no mucho”, construyo mi militancia feminista anclada en la premisa de que enfrentamiento de la heterosexualidad obligatoria, que marca mi experiencia social, debe ser una prioridad de nuestra acción política e de la construcción de nuestras perspectivas teóricas radicalmente críticas. Al mismo tiempo, comparto de la crítica y de la lucha contra la invisibilidad de la lesbianidad como experiencia y, especialmente, de una reflexión sobre la heterosexualidad obligatoria como expresión del patriarcado al interior del movimiento feminista.

De esta perspectiva, recuperar el feminismo lesbano en nuestras reflexiones teóricas significa, al mismo tiempo, reflexionar sobre las desigualdades vividas y enfrentadas de manera particular por las mujeres lesbianas, incluyéndolas en nuestra agenda política, y enriquecer nuestras perspectivas críticas por los fundamentales aportes sobre la heterosexualidad obligatoria (RICH, 2010) como una mediación de la reproducción de las relaciones sociales en su imbricación de sexo, clase y raza (COM-BAHEE RIVER COLLECTIVE, 1978).

Por feminismo lesbano refiérome a un conjunto de aportes teóricos y corrientes políticas que emergen en el ámbito del movimiento feminista y en los movimientos autónomos de lesbianas, en varias partes del mundo, que como afirma Cyn-

thia Velásquez¹, nombra una experiencia a partir de la cual nos construimos sujetas del feminismo” o, en las palabras de Rocío Muñoz², nombra una vivencia particular de la desigualdad, pero, también, de la resistencia, de las prácticas organizativas, del debate político-estratégico y de la construcción teórica feminista crítica.

Al tratar de afirmar la “existencia lesbiana” como una cuestión política en el ámbito del propio movimiento, las feministas lesbianas y las lesbianas radicales colocan en evidencia una contradicción: si es en el ámbito del feminismo, que se politiza la sexualidad como un campo de poder, y donde emerge la posibilidad de expresión de la lesbianidad como cuestión política, esto no libró diferentes expresiones del movimiento feminista de al mismo tiempo invisibilizar la cuestión lesbiana y, todavía, reproducir matrices heterosexuales en sus lecturas sobre la realidad social y en la construcción de sus luchas.

Del punto de vista de la práctica política cotidiana, las lesbianas feministas tienen históricamente insistido sobre la contradicción entre la significativa presencia de mujeres lesbianas en el movimiento feminista y el hecho de que no reivindicar esta experiencia como materia para construcción de su reflexión teórica y de su agenda de lucha. Como plantea Mesquita (2007),

Pensar la lesbianidad como expresión de la sexualidad humana supone verla a partir de un tratamiento político. Lo que, desde mi punto de vista, significa comprender la sexualidad inmersa en el contexto de las relaciones sociales y, por lo tanto, bajo una doble dimensión; privada y pública. Presupone comprenderla construida a través de la interacción entre el individuo y las estructuras sociales, por lo tanto, pensar en sexualidad, en plural, como diversidad sexual, rompiendo con una referencia social de la heterosexualidad como norma (MESQUITA, 2007, s.p.).

En el pilar del feminismo lesbiano materialista, y en la elaboración colectiva con otras lesbianas, comprendo la lesbiani-

¹ Expresiones y definiciones compartidas durante el taller del cual resulta esta publicación.

² Expresiones y definiciones compartidas durante el taller del cual resulta esta publicación.

dad como expresión de un deseo – el deseo afectivo-sexual entre mujeres – como una vivencia de la sexualidad y del afecto y como una disidencia, una vez que ésta vivencia nos coloca necesariamente en confrontación con una relación social y la heterosexualidad como “régimen político” (WITTIG, 2006). Entiendo la vivencia de la lesbianidad, en este sentido, como una disidencia antisistémica. Aunque no sea una definición política, una vez que se ancla en la dimensión insustituible del deseo, la vivencia de la sexualidad entre mujeres nos coloca en confrontación, en diferentes niveles de la vida, con las normas del sistema patriarcal sobre “lo que es ser mujer”, y que definen socialmente las mujeres como mujeres, que impone la diferencia como expresión de la dominación y la naturaliza como forma propia de reproducción del patriarcado.

La experiencia lesbiana, aunque no suficientemente reflexionada y politizada, confronta el patriarcado capitalista y racista que impone la heterosexualidad como una obligación. Justamente por eso, las feministas son llamadas de “lesbianas” como una supuesta forma de ataque y, al mismo tiempo, de definición: porque el feminismo también nos coloca en confrontación y significa una amenaza al orden de los hombres sobre nosotras.

Es en ese sentido que Wittig afirma que “las lesbianas no son mujeres”, porque su existencia confronta la definición “naturalizada” y “naturalista” de lo que es la categoría mujeres; de la misma forma, podemos afirmar, que las feministas no son mujeres – mujeres según la definición e imposición patriarcal. Una bella reflexión sobre esta experiencia, en primera persona, es traída por bell hooks, feminista negra heterosexual norteamericana.

Cuando entré en la facultad y me zambullí apasionadamente en el movimiento feminista, no fui amenazada cuando interrogada sobre mis relacionamientos con hombres. Yo no tenía miedo de estar en grupos de mujeres. Y la idea de mujeres amando mujeres tenía mucho sentido para mí. A mi alrededor había mujeres jóvenes que tenían miedo de venir para aquellos grupos de mujeres. Algunas de ellas temían que apenas por asociación ellas pudieran “volverse” lesbianas. Ahora, casi treinta años después, veo que ellas estaban correctas al suponer que cuanto más alejamos el pensamiento sexista, más abandonamos el heterosexismo (esto es, la creencia de que es “natural” que las mujeres se emparejen unas con las otras al

contrario de una práctica culturalmente aprendida), es más probable que veamos las mujeres como compañeras potenciales (hooks, 2002, p. 196).

Una de las primeras contribuciones teóricas del feminismo lesbiano es, por lo tanto, la afirmación de que la expresión lesbiana no sólo reivindica una vivencia prohibida del deseo, sino que evidencia un mecanismo poderoso de soporte del patriarcado: la heterosexualidad obligatoria. Dicho de otra manera, las feministas lesbianas critican la forma patriarcal y naturalista de abordaje de la heterosexualidad como una expresión de la atracción “natural” entre hombres y mujeres. Con eso, interpelan la propia visión naturalizada sobre lo que es sexualidad y la propia categorización del sexo.

Afirman que la heterosexualidad estructura el sistema patriarcal en la medida en que impone la relación con los hombres como una institución fundamental para la reproducción del orden social dominante y las relaciones sociales de explotación, opresión y dominación de las mujeres. Las consecuencias teóricas y políticas de esa afirmación llevan a una reestructuración de la teoría social feminista y del propio proyecto de emancipación de las mujeres.

Por lo tanto, lo que se presenta aparentemente en el nivel de las prácticas sexuales, en la realidad, revela la totalidad de la vida social: la categorización del sexo, la regulación de la reproducción y la división sexual del trabajo. Evidencia de eso es que esa imposición de la obligatoriedad de una relación con el hombre se extiende a todas las mujeres. No por casualidad, en el sentido común, el malestar de las mujeres, independientemente de su práctica sexual, es presentada como “problema de falta de hombre” y muchas mujeres lesbianas no se liberan de las cargas de la división sexual del trabajo al interior de sus familias, como los cuidados, si no pasaron por la “liberación” del matrimonio heterosexual y de la maternidad.

Estas expresiones en el cotidiano evidencian la asociación estructural entre heterosexualidad y división sexual del trabajo en el campo de las relaciones sociales, dimensión frecuentemente no considerada cuando la lesbianidad es tratada apenas a nivel de las prácticas y vivencias sexuales. En la vida cotidiana, muchas lesbianas son, es decir, más fuertemente “cobradas” de

la atribución del trabajo de cuidados con padres y madres en situación de dependencia en sus familias una vez que están “liberadas” de su obligación “natural” con maridos e hijas(os), situación recurrentemente escuchada en la ruedas y grupos de charlas entre mujeres lesbianas después de cuarenta años y en el contexto de vilipendio de las condiciones de reproducción social en el capitalismo neoliberal, especialmente en el contexto latinoamericano. Esta dimensión constituye un campo poco investigado en los estudios feministas sobre Estado, cuidado y reproducción social y, certamente, merece mayor atención por ser relevador de lo que, como veremos, constituye la imbricación de las relaciones sociales de sexo, raza y clase y de cómo la heterosexualidad es un mecanismo de su reproducción.

ALGUNAS CONTRIBUCIONES TEÓRICAS DEL FEMINISMO LESBIANO MATERIALISTA

Como afirma Falquet (2012, p. 19), una pionera afirmación sobre el “carácter profundamente social de la heterosexualidad” (p.19) fue elaborada por Gayle Rubin, en su ensayo Tráfico de Mujeres, de 1975³. Ella evidencia que la forma de organización de la reproducción biológica y social, así como de la división sexual del trabajo, explica la imposición de la heterosexualidad y, al mismo tiempo, la clasificación de la homosexualidad como un tabú, anterior al propio tabú del incesto y “más fundamental que este último” (FALQUET, 2012, p.19).

Monique Wittig y Adrienne Rich, teóricas y militantes feministas, amplían esta elaboración y sus reflexiones constituyen referencias y inspiraciones más conocidas y hasta aquí divulgadas del pensamiento lesbiano feminista. Según Falquet (2012), la rotura y contribución teórica y política de estas dos autoras para pensar la lesbianidad puede ser verificado en tres niveles: primero, retiran la lesbianidad del campo estricto de las prácticas sexuales; segundo, retiran el foco de las prácticas “minorí-

³ RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres. Notas sobre a ‘Economia Política’ do sexo. Tradução de Christine Rufino Dabat. Recife: SOS Corpo, 1993.

tarias” para la “mayoritaria”, esto es, para la heterosexualidad, y tercero, y fundamentalmente, evidencian que la heterosexualidad es un “régimen político”. Aunque guarden diferencias importantes entre sí y muchas veces sean analizadas en campos opuestos (BROSSARD, 2003), considero que ambas comparten una base de crítica común – la de la heterosexualidad como una imposición social y sistémica – a pesar de que se diferencien en las estrategias políticas para su superación.

Para ambas, la heterosexualidad, lejos de ser una declinación sexual natural en los seres humanos, es impuesta a las mujeres por la fuerza, es decir, al mismo tiempo por la violencia física y material, inclusive económica, y por un sólido control ideológico, simbólico y político, el cual hace intervenir un conjunto de dispositivos que van desde la pornografía hasta el psicoanálisis (FALQUET, 2012, p.20).

Monique Wittig (1980), una de las referencias del feminismo materialista francés, realiza un aporte crucial para establecer las bases de la desnaturalización de la categoría mujeres. Para ella, hombres y mujeres no se definen por la biología, ni por su “sexo”, sino que son forjados por una relación social.

Es de gran importancia destacar que la crítica de las feministas lesbianas a la heterosexualidad fue una base fundamental para el desarrollo del pensamiento feminista materialista y de su crítica fundamental, la desnaturalización del sexo y de la categoría mujeres, en un proceso permeado por tensiones. Entre tanto, permanece una contribución frecuentemente invisibilizada en la difusión de esa corriente.

Considero importante destacar esto porque me parece que sigue siendo un desafío para la elaboración teórica feminista colocar la heterosexualidad obligatoria o el heterosexismo en el centro del análisis del sistema patriarcal, capitalista y racista, de sus mecanismos de reproducción y de la lucha feminista anti sistémica. Si así no es, la lesbianidad seguirá siendo tratada en el campo de las prácticas individuales, de las relaciones interpersonales y de las construcciones identitarias que muy frecuentemente se trasladan de las relaciones sociales, nos quita fuerza analítica para la critica radical antisistémica, fuerza política en la organización del movimiento feminista (abriendo el flanco para las trampas identitarias esencialistas) y reduciendo nuestros horizontes de emancipación. Y, todavía, pueden llevar a reproducir, contradictoriamente, como ya fue hecho con en

determinado momento histórico y por determinados sectores del feminismo en el campo de la izquierda la división entre “contradicción principal” y contradicciones secundarias.

Según Wittig (1980),

“lesbiana” es el único concepto que conozco que este más allá de las categorías de sexo (mujeres y hombres), porque el sujeto designado (lesbiana) no es una mujer, ni en lo económico, ni en lo político, ni en lo ideológico. Porque de hecho, lo que constituye una mujer, es una relación social específica a un hombre, relación que otrora hemos llamado servaje, relación que implica obligaciones personales y físicas, tanto como obligaciones económicas (“asignación a residencia”, tediosas tareas domésticas, deber conyugal, producción ilimitada de hijos e hijas, etc.), relación de la cual escapan las lesbianas, al negarse a volverse o quedarse heterosexuales. Somos prófugas de nuestra clase, de la misma manera que las y los esclavos “marrones” norteamericanos lo eran cuando se escapaban de la esclavitud y se volvían mujeres y hombres libres (WITTIG, 2006, 1980, s. p.).

Para Wittig, las lesbianas, al recusarse a establecer o permanecer en relaciones heterosexuales, cuestionan la propia existencia de las mujeres y hombres como grupos sociales. Rechazan la propia relación que las definen como mujeres y se convierten en prófugas de su clase, de la misma manera que esclavas(os) que huían y resistían en los *quilombos*, en el contexto de la esclavitud. Al escapar de los mecanismos que esta relación establece, las lesbianas escapan de esta definición. De ahí la polémica afirmación de que “las lesbianas no son mujeres”, de la cual ya tratamos anteriormente¹. Lo que es importante destacar es que la recusa a una relación de apropiación en el plano individual, no nos torna, a las lesbianas, prófugas de la relación de apropiación colectiva del conjunto de las mujeres establecido por el patriarcado.

Sin embargo, no se huye individualmente de una relación social: la única condición para eso es la destrucción de la relación social a ella misma, lo que implica la liberación del conjunto de las mujeres, de los mecanismos materiales e ideológicos que producen la categoría social mujeres, por medio de la lucha colectiva feminista. Esto presupone, para Wittig, la destrucción de la heterosexualidad como “sistema social”. Wittig vendría a influir fuertemente la corriente política llamada de lesbianismo

radical, que reivindica la lesbianidad no como una práctica u orientación sexual, sino como una definición y expresión política de una disidencia del patriarcado.

Es decir que es para nosotras una absoluta necesidad, así como para ellas y ellos, nuestra sobrevivencia nos exige contribuir con todas nuestras fuerzas a la destrucción de la clase – las mujeres en la cual los hombres se apropián de las mujeres. Y esto solo se puede lograr a través de la destrucción de la heterosexualidad como sistema social, basado en la opresión y apropiación de las mujeres por los hombres, la cual produce un cuerpo de doctrinas sobre la diferencia entre los sexos para justificar esta opresión (Wittig, 2006 [1980], s. p.).

En síntesis, son tres las grandes contribuciones teóricas de Wittig, como analiza Falquet (2012): primero, muestra que la heterosexualidad no es natural, pero sí social; segundo, no es una práctica sexual, pero sí una ideología (el pensamiento straight o hetero) y tercero, de que esta ideología crea la diferencia de los sexos. En este sentido, otro importante aporte de Wittig se dio en el campo epistemológico, por medio de su conceptualización del pensamiento hetero o pensamiento “straight”: la crítica epistemológica al pensamiento patriarcal, occidental y colonial, que la autora define como hetero-centrado (Wittig, 2006), una vez que basado en la construcción de la diferencia y en su naturalización. Para la autora, “la diferencia no es ontológica, es resultado de la dominación” (Wittig, 2006) que se establece en el propio momento de la clasificación de un grupo social como otro, como el diverso. Esto la lleva a la crítica del propio concepto de diversidad, anclado en el pensamiento hetero dual que establece otro como referente del cual se difiere, como evoca magistralmente el poema “me gritaron negra”, de Victoria Santa Cruz⁴.

La poetisa y escritora Adrienne Rich, a su vez, elabora el concepto de heterosexualidad obligatoria como una “norma social” que invisibiliza la lesbianidad y que afecta el conjunto de las mujeres. La heterosexualidad es impuesta a las mujeres por diferentes mecanismos sociales, económicos, políticos e ideoló-

⁴ Disponível em <https://feminismo.org.br/me-gritaram-negra-poema-de-victoria-santa-cruz/18468/>

gicos que mantienen a las mujeres en situación de dependencia de los hombres y, así, las impone una relación de apropiación. El casamiento heterosexual, la división sexual del trabajo y el control de la sexualidad son mecanismos fundamentales de la heterosexualidad obligatoria.

La existencia lesbiana, a su vez, es definida por Rich como una forma de resistencia a la apropiación masculina, “un ataque directo o indirecto contra el derecho masculino de acceso a las mujeres” (RICH, 1981, p. 25). Ella propone el concepto de *continuum* lesbiano para definir lo que une a todas las mujeres que, por diferentes vías, se alejan de la heterosexualidad obligatoria y, con eso, evidencia que la heterosexualidad se impone y aleja a todas las mujeres, y de ellas es cobrada. A su vez, muestra cómo, frente a eso, mujeres crean lazos de solidaridad entre sí: mujeres solteras o “solteronas” que deliberadamente rechazan el casamiento heterosexual y la maternidad. En nuestro contexto, se puede observar como expresiones de este *continuum* las prácticas y redes de solidaridad entre mujeres trabajadoras, negras y populares en el sostentimiento de la reproducción social cotidiana, mujeres que eligen la vida religiosa para escapar al casamiento heterosexual, los grupos feministas y de mujeres organizadas en torno del mutuo apoyo, de la solidaridad, del arte, del cuidado, de la protesta y otras prácticas que varían según los contextos y la propia situación social de las mujeres, de clase, de raza, de sexualidad.

Rich evoca la fuerza creativa y la potencia emancipadora del *continuum* como la apuesta en la vivencia de una solidaridad fuerte entre mujeres, “voluntaria y claramente política” (FALQUET, 2012, p.20), por lo tanto, mediada por una conciencia feminista (BROSSARD, 2003). Rich define el feminismo lesbiano, en términos políticos y en su sentido radical, “como el amor por nosotras mismas y por otras mujeres, el compromiso en pro de la libertad de todas y cada una de nosotras, que trasciende la categoría de “preferencia sexual” y aquella de los derechos civiles” (RICH, 1979 apud FALQUET, 2012, p. 20). Como plantea la autora, “para que la existencia lesbiana concretice eso contenido político de manera definitivamente libertadora, la apuesta erótica debe profundizarse y expandirse por medio de la identificación consciente entre mujeres – en el feminismo lesbiano” (RICH, 1981 [2010], p. 43).

En mi visión, sobre el concepto de *continuum* lesbiano, Rich toca en el propio corazón de la autoorganización de las mujeres y de la relación entre experiencia y construcción del sujeto político (CAMURÇA, 2006), al paso que trae a la superficie la dimensión de la fuerza individual y colectiva que surge de la organización de las oprimidas en torno de su liberación o, mismo, de su sobrevivencia y resiliencia. Podemos pensar, así la unión de las mujeres en grupos y movimientos como expresión del *continuum* lesbiano.

La gran cuestión sobre el concepto de *continuum* de Rich es el límite que lo separa del esencialismo, no apenas entre lesbianas, sino entre todas las mujeres por el unidas, inclusive las feministas en sus grupos y movimientos. Según Turcotte (1998 apud BROSSARD, 2003), las posiciones de Rich y Wittig son representativas, respectivamente, de las posiciones políticas de “lesbianas feministas” y de “lesbianas radicales”. En cuanto Rich asocia la existencia lesbiana a la experiencia de las mujeres, reivindicando su potencial emancipatorio, Wittig afirma que las lesbianas no son mujeres, y propone la supresión de las categorías de sexo. Más allá de la critica sobre su riesgo esencialista, de la cual discordamos, Chamberland (1989) critica el concepto de existencia lesbiana de Rich por su carácter asexuado y trans histórico; para la autora, en ese abordaje, “la lesbianidad se convierte de esa manera en un conjunto heterogéneo que le retira toda su singularidad” (BROSSARD, 2003).

Un tercero, pero fundamental, aporte de las feministas lesbianas a la teoría feminista se dio en el campo de la elaboración sobre la imbricación de las relaciones sociales de sexo, clase y raza, perspectivas que en gran medida quedaron invisibilizadas en América Latina, y sobre todo, como elaboración y aportes de un colectivo feminista negro, de Boston, en los años 1970: el Colectivo del Rio Combahee. Esto colectivo, en 1979, partiendo de la práctica del sexismo y de la lesbofobia presentes en los movimientos progresistas y antirracistas, así como del racismo y del prejuicio de clase en el movimiento feminista y lesbiano (FAL-QUET, 2012), elabora sobre lo indisoluble de las relaciones sociales (proponiendo pioneramente el concepto de imbricación) y la necesaria articulación de las luchas contra las múltiples formas de opresión, dominación y explotación producidas por el racismo, el patriarcado, el capitalismo y la heterosexualidad.

En síntesis, los aportes del feminismo lesbiano nos desafían a pensar la heterosexualidad como una institución social necesaria y central en la reproducción del poder de los hombres sobre las mujeres, de manera imbricada con la reproducción del poder económico, de la colonialidad y del racismo. Del conjunto de estos aportes, podemos sistematizar que la heterosexualidad obligatoria no determina apenas la práctica sexual, sino el control social de la sexualidad y de la reproducción de las mujeres. Sostiene la división sexual del trabajo y determina la apropiación del tiempo y del trabajo de las mujeres al interior de las familias y se reproduce en el cuadro de desvalorización y degradación de las condiciones sociales de la reproducción, en el contexto neoliberal, colocando a las lesbianas en condición de “minoridad permanente” y obligatoriedad del cuidado sólo retirada – o transferida – por el casamiento heterosexual.

La heterosexualidad obligatoria se reproduce por medio de formas propias de violencia contra nosotras, mujeres lesbianas, para imponer la heterosexualidad como norma, a ejemplo de las violaciones correctivas denunciadas de manera creciente en el actual contexto brasileño, de ascensión de las fuerzas conservadoras. Afecta a todas las mujeres al imponer el imperativo de “tener un hombre” como condición de existencial social y su ausencia como el “problema” de aquellas que son socialmente consideradas “fuera” de la norma social. Y se expresa en el cotidiano también en las prácticas de interdicción de los derechos civiles y la devaluación de la propia relación afectiva: la separación de una pareja lesbiana no tiene, muchas veces, el mismo reconocimiento sea en términos de derechos materiales, como del luto. Todas esas expresiones son atravesadas por la desigualdad de clase y racial, que la particularizan.

Finalmente, quiero subrayar que no comprendo la heterosexualidad obligatoria como una relación social en si misma, pero como una dimensión constituyente del poder patriarcal y como una dimensión sobre la cual se funda la organización social de la sexualidad, de la reproducción, de la división sexual del trabajo en el sistema patriarcal. Esta comprensión nos exige un posicionamiento antissistémico en su enfrentamiento y nos coloca, irredimiblemente, en antagonismo con los grupos sociales dominantes – hombres, blancos y capitalistas – y con todas las instituciones en las cuales su poder se organiza.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COMBAHEE RIVER COLLECTIVE. The Combahee River Collective Statement. Boston, 1978. Disponível em https://americanstudies.yale.edu/sites/default/files/files/Keyword%20Coalition_Readings.pdf. Acesso em 20 de maio de 2018.

BROSSARD, Louise. Adrienne Rich et Monique Wittig: un point de départ pour penser l'hétérosexualité et les rapports sociaux de sexe. In CHETCUI, Natacha e MICHARD, Claire. **Lesbianisme et Féminisme: Histoires Politiques**. Paris: L'Harmattan, 2003.

FALQUET, Jules. Romper o tabu da heterossexualidade: contribuições da lesbianidade como movimento social e teoria política. In: **Cadernos de Crítica Feminista N. 5**. Ano VI. Recife: Edições SOS Corpo, dez. 2012.

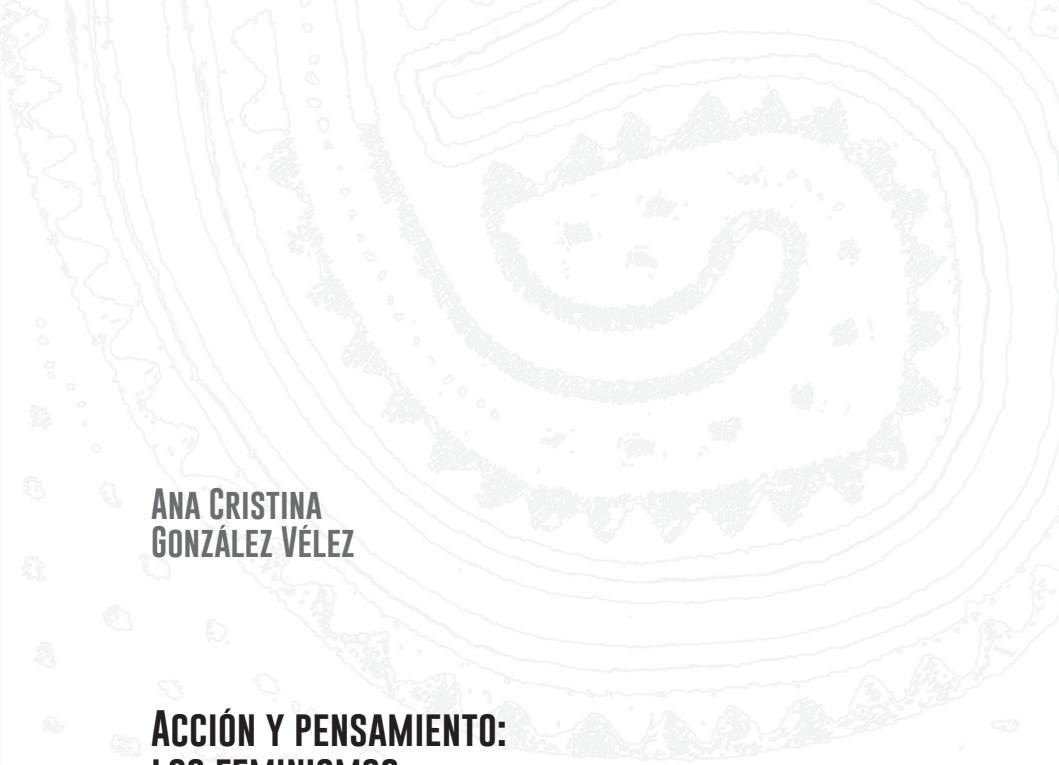
hooks, bell. **Communion: the female search for love**. Nova Iorque: Harper Collins Publishers, 2002.

MESQUITA, Marylúcia. **Movimento de Mulheres Lésbicas no Brasil: da vivência na invisibilidade à consciência**. Foz do Iguaçu: Anais 12º. CBAS, 2007.

RICH, Adrienne. **Heterossexualidade compulsória e existência lésbica**. Paris, 1980. Trad. Carlos Guilherme do Valle. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2010.

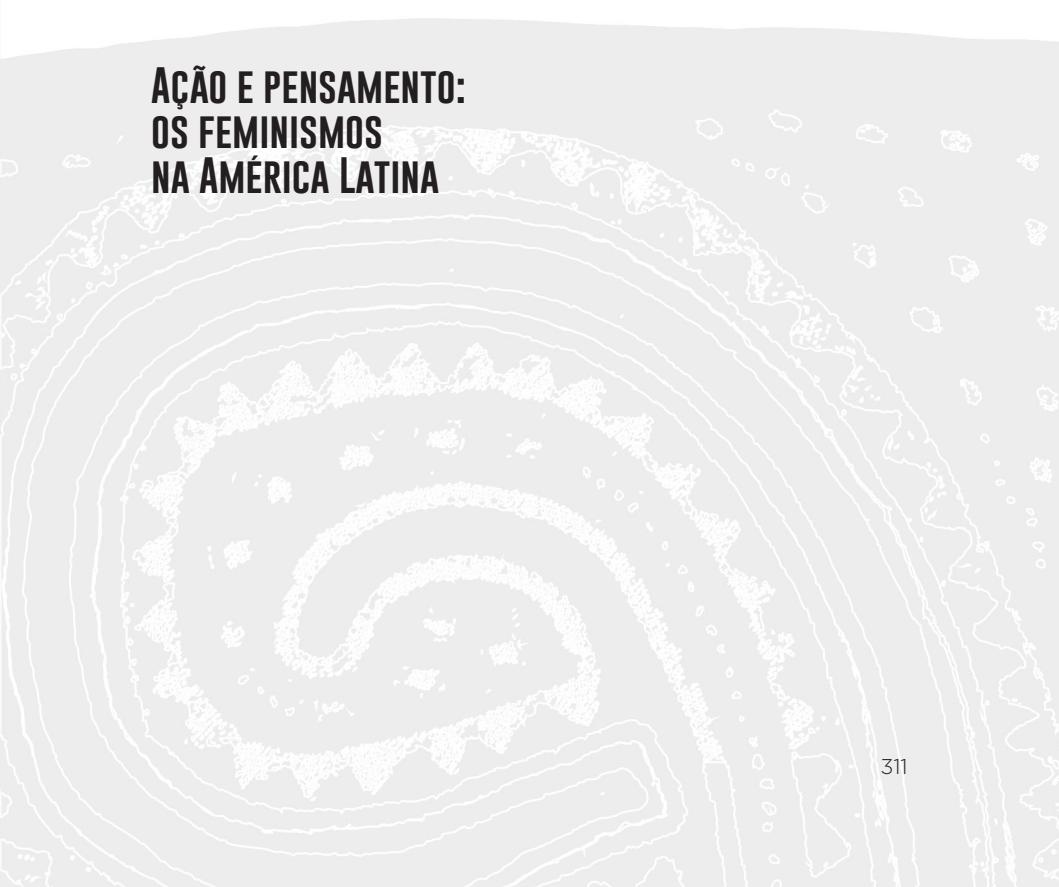
RUBIN, Gayle. **O tráfico de mulheres. Notas sobre a ‘Economia Política’ do sexo**. Tradução de Christine Rufino Dabat. Recife: SOS Corpo, 1993.

WITTIG, Monique. **El pensamiento heterosexual**. Barcelona: Editorial Egales, 2006.



**ANA CRISTINA
GONZÁLEZ VÉLEZ**

**ACCIÓN Y PENSAMIENTO:
LOS FEMINISMOS
EN AMÉRICA LATINA**



**AÇÃO E PENSAMENTO:
OS FEMINISMOS
NA AMÉRICA LATINA**



ANA CRISTINA GONZÁLEZ VÉLEZ

ACCIÓN Y PENSAMIENTO: LOS FEMINISMOS EN AMÉRICA LATINA

Como se desprende de los debates planteados en este libro, la clásica división entre feminismo de la igualdad y de la diferencia, no permea hoy los debates ni la acción política del movimiento en América Latina e incluso como muchas afirman, nunca lo hizo. En cambio, un entramado de luchas, adjetivan nuestro feminismo y la acción política que de este se desprende: antipatriarcal, antirracista, antiheteronormativa y anticapitalista.

Los feminismos en la región, -nótese siempre el plural-, se piensan desde la acción a la vez que es la acción la que nutre y complejiza su dimensión teórica. Las voces que hablan por los feminismos en este libro combinan su formación intelectual y la investigación, con la acción por la transformación cultural y política - nacional e internacional-, que es distintiva del feminismo latinoamericano y que denota o resalta la vieja consigna de que lo personal es político. La lingüística de la academia no logra capturar lo que se construye o discute en el movimiento pues las teorías feministas no pueden pensarse sin lo que piensan de sus prácticas quienes lo actúan: las ecofeministas, las feministas populares, negras o lesbianas, las materialistas o decoloniales y las innombradas.

¿FEMINISMOS O ETIQUETAS? UNA CONVERGENCIA POSIBLE

Distintas entradas, elementos o aspectos, estructuran o sirven para conceptualizar, analizar y entender las corrientes del feminismo y las prácticas feministas. En otras palabras, los feminismos se sustancian a partir de aspectos o elemen-

tos que definen y describen la acción política, que estructuran las miradas o el pensamiento crítico, y que permiten ubicar las luchas y sus particularidades, las disidencias y las resistencias.

Estos elementos son variados e incluyen: (i) las identidades sujetivas (feminismo negro o lésbico); (ii) las estrategias que se privilegian en la acción política (ecofeminismo); (iii) el tipo de lucha (feminismo popular o materialista); y (iv) las formas particulares en que interpelan (feminismo decolonial o innombrado).

Todos ellos, sin embargo, están atravesados doctrinalmente por la búsqueda de la igualdad plena para las mujeres, no sólo como titulares sino como personas materialmente iguales a partir de sus diferencias. Su doctrina es la lucha contra el patriarcado en todas sus expresiones y en todos los niveles. Es la lucha cultural que propone un cambio de paradigma. Todos los feminismos constituyen en nuestra región una corriente contra la dominación que nos imponen el patriarcado y el racismo, el extractivismo y el capitalismo. Una corriente por la emancipación.

Los nombres que dan sustento o sustancian los distintos feminismos y definen su variada acción política, surgen para entender la realidad, cuestionarla y desafiarla, y no son de ninguna manera meras etiquetas o adjetivos. Y surgen también desde la propia práctica, desde la propia acción, como una necesidad de nombrarse y de nombrar la diferencia, y de reconocer los espacios de enunciación del sujeto político como un aspecto fundamental para organizar la rebelión propia del movimiento feminista. Estos nombres permiten que nuestro referente no sea un sujeto abstracto y capturan de manera importante las demandas feministas siempre en constante movimiento, siempre interpelando la realidad a partir de un pensamiento crítico y siempre interpelando nuestras propias prácticas. Son una fuerza enunciativa que nos ayuda a identificar las opresiones que estamos viviendo y atravesando.

Podríamos decir que hay una dimensión en el proceso de construir feminismos que es emocional y subjetiva -la que permite el reconocimiento individual-, y una que es colectiva -la que permite estructurar luchas sociales y política. En permanente tensión nos construimos a partir del debate y de las propias prácticas.

DIVERSIDAD Y TENSIÓN

Toda esta diversidad y pluralismo, estas múltiples voces que articulan nuestras múltiples luchas, nos enfrentan con varias tensiones que son inevitables.

Por un lado, la de ser capaces de articular y potenciar distintas formas de opresión, y al mismo tiempo enfrentar el riesgo de que éstas nos pulvericen o dispersen. Por el otro, la de pensar tanto las categorías y la realidad con la que nos confrontamos que terminemos aisladas en el debate político.

Adicionalmente, la construcción de identidades que es posible mediante la enunciación de nuestras diversidades tiene que servir también para confrontar las desigualdades sociales en términos de una experiencia común del sujeto mujer, no como un uno universal sino como uno político atravesado por una misma lucha. En este sentido, la identidad política del feminismo -como movimiento- convive con la identidad esencializada de los sujetos feministas.

Otras tensiones que surgen del debate planteado en estos textos pueden resumirse en las siguientes preguntas.

- ¿La incorporación de la lucha ecologista, por ejemplo, constituye en sí misma una nueva corriente dentro del feminismo?; ¿Es esta una corriente en la medida en que crea lazos y tensiones con otros movimientos?,
- ¿De qué maneras es posible transformar la subjetividad en rebeldía y en lucha feminista? En otras palabras, ¿Cómo pasar de la tensión social (la que surge en la relación social) a la tensión política (la que origina la denuncia y la confrontación)?
- ¿Cómo superar la idea del territorio sólo como comunidad, o barrios, y entenderlo y politizarlo como todos aquellos espacios en los que vivimos y que están sexualizados y racializados?;
- ¿De qué manera pasamos de la “inclusión” de las otras al espacio para la interpellación y el diálogo con las otras?,
- ¿Cada sujeto y cada lucha que se nombran dentro del feminismo conllevan una prerrogativa de representación?,
- ¿Cómo sumar al movimiento la identidad feminista que hoy brota por toda la región? ¿O cómo lograr que el espacio

orgánico del movimiento pueda articular mejor esas luchas dispersas pero tan potentes que están hoy en las calles, y que tienen el potencial de cambiar el lugar socialmente instituido para las mujeres?

Los feminismos en América Latina eluden la dicotomía y rechazan el binarismo. Su diversidad es su riqueza, pero también la fuente de tensiones en permanente movimiento. Al mismo tiempo es su fortaleza en la disputa por el cambio de sentidos, de horizonte y de paradigma en la lucha por el cambio cultural que se propone. Los feminismos son pensamiento y acción de frontera que combinan realidades, lenguajes e identidades.

ANA CRISTINA GONZÁLEZ VÉLEZ

AÇÃO E PENSAMENTO: OS FEMINISMOS NA AMÉRICA LATINA

Como se deduz dos debates propostos neste livro, a clássica divisão entre feminismo da igualdade e da diferença, hoje, não permeia os debates nem a ação política do movimento na América Latina e, inclusive, como muitas afirmam, nunca permeou. Em contrapartida, um entrelaçamento de lutas adjetiva nosso feminismo e a ação política que deste se des prende: antipatriarcal, antirracista, anti-heteronormativo e anticapitalista.

Os feminismos na região – note-se sempre o plural – são pensados desde a ação ao mesmo tempo em que é a ação que nutre e torna complexa sua dimensão teórica. As vozes que falam pelos feminismos neste livro combinam sua formação intelectual e a pesquisa com a ação pela transformação cultural e política – nacional e internacional –, que é característica do feminismo latino-americano e que denota ou ressalta o velho lema de que o pessoal é político. A linguística da academia não logra capturar o que se constrói ou discute no movimento, pois as teorias feministas não podem ser pensadas sem o que pensa de suas práticas aqueles que atuam: as ecofeministas, as feministas populares, negras ou lésbicas, as materialistas ou decoloniais e as inominadas.

FEMINISMOS OU ETIQUETAS? UMA CONVERGÊNCIA POSSÍVEL

Diferentes entradas, elementos ou aspectos estruturam ou servem para conceituar, analisar e entender as correntes do feminismo e as práticas feministas. Em outras palavras, os feminismos se fortalecem a partir de aspectos ou elementos que

definem e descrevem a ação política, que estruturam os olhares ou o pensamento crítico e que permitem situar as lutas e suas particularidades, as dissidências e as resistências.

Esses elementos são variados e incluem: (i) as identidades subjetivas (feminismo negro ou lésbico); (ii) as estratégias que se privilegiam na ação política (ecofeminismo); (iii) o tipo de luta (feminismo popular ou materialista); (iv) as formas particulares em que interpelam (feminismo decolonial ou inominado).

Todos eles, contudo, estão atravessados doutrinalmente pela busca da igualdade plena para as mulheres, não só como titulares, mas como pessoas materialmente iguais a partir de suas diferenças. Sua doutrina é a luta contra o patriarcado em todas as suas expressões e em todos os níveis. É a luta cultural que propõe uma mudança de paradigma. Todos os feminismos constituem, em nossa região, uma corrente contra a dominação que o patriarcado e o racismo, o extrativismo e o capitalismo nos impõem. Uma corrente pela emancipação.

Os nomes que dão sustentação ou fundamentam os diferentes feminismos e definem sua variada ação política surgem para entender a realidade, questioná-la e desafiá-la, e não são de maneira alguma meras etiquetas ou adjetivos. E surgem também a partir da própria prática, a partir da própria ação, como uma necessidade de nomear-se e de nomear a diferença, e de reconhecer os espaços de enunciação do sujeito político como um aspecto fundamental para organizar a rebeldia própria do movimento feminista. Esses nomes permitem que nosso referente não seja um sujeito abstrato e capturam de maneira importante as demandas feministas sempre em constante movimento, sempre interpelando a realidade a partir de um pensamento crítico e sempre interpelando nossas próprias práticas. São uma força enunciativa que nos ajuda a identificar as opressões que estamos vivendo e atravessando.

Poderíamos dizer que há uma dimensão no processo de construir feminismos que é emocional e subjetiva – a que permite o reconhecimento individual –, e uma que é coletiva – a que permite estruturar lutas sociais e política. Em permanente tensão nos construímos a partir do debate e das próprias práticas.

DIVERSIDADE E TENSÃO

Toda essa diversidade e pluralismo, essas múltiplas vozes que articulam nossas múltiplas lutas, nos enfrentam com várias tensões que são inevitáveis.

Por um lado, ser capazes de articular e potencializar diferentes formas de opressão e, ao mesmo tempo, enfrentar o risco de que essas nos pulverizem ou nos dispersem. Por outro lado, a de tensionar tanto as categorias e a realidade com a qual nos confrontamos, sem que terminemos isoladas no debate político.

Adicionalmente, a construção de identidades, que é possível mediante a enunciação de nossas diversidades, tem que servir também para confrontar as desigualdades sociais em termos de uma experiência comum do sujeito mulher, não como uma pessoa universal, mas como uma pessoa política atravessada por uma mesma luta. Neste sentido, a identidade política do feminismo – como movimento – convive com a identidade essencializada dos sujeitos feministas.

Outras tensões que surgem do debate propostos nestes textos podem ser resumidas nas seguintes perguntas:

- A incorporação da luta ecologista, por exemplo, constitui em si mesma uma nova corrente dentro do feminismo? Essa é uma corrente na medida em que cria laços e tensões com outros movimentos?
- De que maneiras é possível transformar a subjetividade na rebeldia e na luta feminista? Em outras palavras, como passar da tensão social (a que surge na relação social) à tensão política (a que origina a denúncia e o confrontação)?
- Como superar a ideia do território apenas como comunidade, ou bairros, e entendê-lo e politizá-lo como todos aqueles espaços nos quais vivemos e que estão sexualizados e racializados?
- De que maneira passamos da “inclusão” das outras ao espaço para a interpelação e o diálogo com as outras?
- Cada sujeito e cada luta que se nomeiam dentro do feminismo implicam uma prerrogativa de representação?
- Como somar ao movimento a identidade feminista que hoje brota por toda a região? Ou como conseguir que o espaço orgânico do movimento possa articular melhor essas lutas

dispersas, mas tão potentes que hoje estão nas ruas, e que têm o potencial de mudar o lugar socialmente instituído para as mulheres?

Os feminismos na América Latina evitam a dicotomia e rejeitam o binarismo. Sua diversidade é sua riqueza, mas também a fonte de tensões em permanente movimento. Ao mesmo tempo, é sua fortaleza na disputa pela mudança de sentidos, de horizonte e de paradigma na luta pela mudança cultural a que se propõe. Os feminismos são pensamentos e ações de fronteira que combinam realidades, linguagens e identidades.

Este livro utiliza as fontes GoBold,
para títulos, e Gotham e Chaparral
para textos.

