

INSTITUTO FEDERAL DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA DE SÃO PAULO

CAMPUS SÃO PAULO PIRITUBA

CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HUMANIDADES – EDUCAÇÃO, POLÍTICA E
SOCIEDADE

Laís Felipe de Castro

Entre feminismos: o que o pensamento feminista decolonial tem a nos oferecer?

São Paulo

2023

Laís Felipe de Castro

Entre feminismos: o que o pensamento feminista decolonial tem a nos oferecer?

Trabalho de Conclusão do Curso apresentado ao Instituto Federal de São Paulo, Campus São Paulo Pirituba, como requisito para a obtenção do título de Especialista em Humanidades.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Carolina VR Santos

São Paulo

2023

Ficha catalográfica preparada pela Coordenadoria de Biblioteca
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo
Câmpus São Paulo Pirituba

Castro, Laís Felipe de

C355e Entre feminismos: o que o pensamento feminista decolonial tem
a nos oferecer? / Laís Felipe de Castro – São Paulo, 2023.
49 f.

Orientador: Profa. Me. Ana Carolina Vila Ramos dos Santos

Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em
Humanidades - Educação, Política e Sociedade) - Instituto Federal de
Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo, Campus São Paulo
Pirituba.

1. Decolonialidade. 2. Feminismo Negro. 3. Movimentos Sociais
- Feminismo. I. Santos, Ana Carolina Vila Ramos dos. II. Título.

Elaborado por CRB-8/7494. Dados fornecidos pelo autor(a) via Sistema Pergamum.

Laís Felipe de Castro

Entre feminismos: o que o pensamento feminista decolonial tem a nos oferecer?

Este Trabalho de Conclusão de Curso foi julgado adequado para obtenção do Título de “Especialista” e aprovado em sua forma final pelo Curso de Pós-graduação em Humanidades - Educação, Política e Sociedade.

São Paulo, 04 de julho de 2023.

Prof.(a) Dr.(a) Vagner Luis da Silva
Coordenador(a) do Curso

BANCA EXAMINADORA:

Prof.(a) Dr.(a) Ana Carolina VR Santos
Orientador(a)
Instituição IFSP

Prof.(a) Dr.(a) Tatiana Aparecida Picosque
Avaliador(a)
Instituição IFSP

Prof.(a) Ma. Juliana Serzedello Crespim Lopes
Avaliador(a)
Instituição IFSP

Para minha filha, Elisa Carvalho Felipe, que me instigou a buscar novos ares e a voltar para mim.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo investigar porque autoras de contextos distintos foram classificadas como feministas decoloniais e qual a intenção por detrás deste movimento. Para isso, utilizamos como objeto de análise o livro “Pensamento feminista hoje - perspectivas decoloniais”, organizado pela autora Heloisa Buarque de Hollanda. Além disso, fizemos um levantamento bibliográfico para garantir os insumos necessários para uma discussão precisa e objetiva sobre o tema. Em um primeiro momento, falamos sobre os caminhos até se chegar ao que é conhecido como perspectiva decolonial, tratamos de conceitos-chave como pós-colonialismo, colonialidade do poder, descolonial e decolonial. Na sequência, falamos brevemente sobre o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos e do Grupo Modernidade/Colonialidade a fim de entender como a América Latina foi introduzida nessa discussão. Feito os esclarecimentos sobre esses conceitos, apresentamos a obra e a autora organizadora. Os capítulos posteriores analisam os três primeiros textos das pensadoras: Lélia Gonzalez, María Lugones e Oyèrónké Oyewùmí. Por fim, compreendemos que o movimento intencional de Heloísa Buarque de Hollanda visa promover os trabalhos dessas feministas, assim como provocar mais protagonismo brasileiro na produção de conhecimento sob a perspectiva decolonial.

Palavras-chave: feminismo decolonial 1. colonialidade 2. América-Latina 3.

RESUMEN

Este trabajo tiene como objetivo investigar por qué autoras de diferentes contextos fueron catalogadas como feministas decoloniales y cuál fue la intención detrás de este movimiento. Para ello, utilizamos como objeto de análisis el libro “El pensamiento feminista hoy – Perspectivas decoloniales”, organizado por la autora Heloisa Buarque de Hollanda. Además, realizamos un levantamiento bibliográfico para garantizar los insumos necesarios para una discusión precisa y objetiva sobre el tema. En un primer momento, hablamos de los caminos para llegar a lo que se conoce como una perspectiva decolonial, tratamos conceptos clave como poscolonialismo, colonialidad del poder, decolonial y decolonial. A continuación, hablamos brevemente sobre el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos y el Grupo Modernidad/Colonialidad para entender cómo se introdujo América Latina en esta discusión. Después de aclarar estos conceptos, nos presentamos a la obra y al autor organizador. En capítulos posteriores se analizan los tres primeros textos de las pensadoras: Lélia Gonzalez, María Lugones y Oyèrónké Oyewùmí. Finalmente, entendemos que el movimiento intencional de Heloísa Buarque de Hollanda tiene como objetivo promover el trabajo de estas feministas, así como provocar más protagonismo brasileño en la producción de conocimiento desde una perspectiva decolonial.

Palabras clave: feminismo decolonial 1. colonialidad 2. América Latina 3.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	9
2 ENTRE CONCEITOS.....	11
2.1 Pós-colonialismo	11
2.2 Colonialidade	14
2.3 Descolonial ou Decolonial?	17
2.4 Incorporando a América Latina no debate	19
3 ENTRE FEMINISMOS	22
4 UM FEMINISMO AFRO-LATINO-AMERICANO.....	24
5 COLONIALIDADE DE GÊNERO.....	30
6 DESMISTIFICANDO O UNIVERSAL NA EPISTEMOLOGIA AFRICANA....	38
7 CONCLUSÃO.....	42
REFERÊNCIAS	46

1 INTRODUÇÃO

O que propomos com este trabalho é entender quais motivos levaram autoras de contextos diferentes a serem classificadas como feministas decoloniais na obra “Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais”, organizada por Heloísa Buarque de Hollanda. Também nos dedicaremos a compreender quais foram as motivações que impulsionaram a organização desta obra, além de verificar as similaridades entre as autoras selecionadas a fim de contribuir com a interpretação da realidade brasileira.

Chegamos a este tema instigados pela própria indagação de Heloísa no início de sua introdução “Agora, somos todos decoloniais?”, além do fato de encontrarmos poucas referências que se propuseram a apresentar uma linha cronológica do pensamento decolonial na América Latina. Atualmente, temos inúmeros autores e autoras que tratam de diversas temáticas tendo como base o pensamento decolonial, no entanto, é mais difícil encontrar trabalhos que reúnam informações a respeito dos acontecimentos que culminaram no que hoje conhecemos como giro decolonial.

A análise está dividida em cinco capítulos. O primeiro deles é o mais conceitual e tem a intenção de explicar o significado de alguns conceitos-chave presentes na discussão decolonial, são eles: pós-colonialismo, colonialidade de poder, descolonial e decolonial. Feito os esclarecimentos, partimos para situar o leitor em uma linha cronológica até a incorporação da América Latina no debate, para isso teremos que tratar do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos e do Grupo Modernidade/Colonialidade. No segundo capítulo, apresentamos a obra a ser analisada, a autora organizadora e algumas percepções que levaram Heloísa a lançar este livro.

É no terceiro capítulo que nos aprofundaremos no objeto de análise. Falaremos a princípio do texto de Lélia Gonzalez “Por um feminismo afro-latino-americano”, em que ela discutirá a urgência de incorporar a questão da raça e de termos um olhar transnacional na luta feminista. A pensadora propõe os conceitos “amefricanidade” e “América” na intenção de romper com o viés colonial acerca da formação territorial do continente, além de evidenciar que o que nos une são os povos africanos em diáspora que ressignificaram sua existência e construíram a América. No quarto capítulo tratamos do texto de María Lugones que nos apresenta a ideia de colonialidade de gênero - uma elaboração que tem como base o conceito de colonialidade do poder do autor Aníbal Quijano. Na sequência, um ensaio de Oyèrónké que defende que o sistema patriarcal tal qual conhecemos foi mais uma das coisas impostas pela

colonização. A sociedade iorubá, por exemplo, tinha outra forma de se auto-organizar, que perpassa principalmente pela questão da ancianidade, quanto mais velho, mais prestígio se tinha entre os pares.

O último capítulo responde a pergunta que originou esta análise e conecta os anteriores para que não reste dúvidas de que o nosso propósito é que este trabalho seja um facilitador para quem não tem proximidade com o pensamento decolonial possa compreendê-lo facilmente. Além de nos dedicarmos a explicar de maneira objetiva e simples conceitos que estão intrinsecamente ligados a essa linha de pensamento. Também esperamos contribuir com o debate sobre feminismo decolonial, principalmente, sob o olhar da realidade brasileira.

2 ENTRE CONCEITOS

Esta pesquisa se propõe a ser um condutor simplificado para que leitores com pouca proximidade com a teoria decolonial possam compreender seus marcos históricos, seus principais conceitos e como o Brasil se relaciona com essa perspectiva. Obviamente, optamos por fazer recortes e evidenciar alguns fatos, autores e conceitos que iam ao encontro da nossa pergunta norteadora. Esperamos que esta pesquisa possa enriquecer o debate sobre o pensamento feminista decolonial e estimular o interesse na temática.

2.1 PÓS-COLONIALISMO

Para cumprirmos com o propósito deste trabalho, de compreender por que autoras de diferentes contextos foram classificadas como pensadoras decoloniais no livro “Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais”, é necessário apresentarmos alguns conceitos-chave para introduzir o leitor no universo que será abordado mais à frente. O objetivo deste capítulo é orientar o leitor a respeito de conceitos como o pós-colonialismo, colonialidade - do poder, do ser e do saber -, descolonial e decolonial, além de introduzir o debate sobre a América Latina como uma região produtora de conhecimento.

O primeiro deles é o **pós-colonialismo**. Por um lado, existe a compreensão de que este termo se refere a um contexto histórico ligado aos processos de luta por independência e libertação dos países africanos e asiáticos entre 1946 e 1975, e tem como expoentes autores anticoloniais como Albert Memmi, Aimé Césaire e Frantz Fanon. Por outro, há a percepção do pós-colonialismo como uma corrente teórica que ganhou fôlego a partir dos estudos literários e culturais dos EUA e Inglaterra, na década de 1980. (BALLESTRIN, 2013, p. 90).

Olhando pelo viés teórico, é consenso entre estudiosos que os estudos pós-coloniais sofreram fortes influências de escolas como o pós-estruturalismo, o desconstrutivismo e o pós-modernismo. Não à toa, o pós-colonialismo se propõe a romper com as categorias binárias, as explicações universalizantes, além de se debruçar na crítica à modernidade eurocentrada e na construção de uma ideia de sujeito não ocidental. (BALLESTRIN, 2013). Entre 1970-80, o foco dos estudos pós-coloniais esteve voltado para interpretar “como o mundo colonizado é construído discursivamente a partir do olhar do colonizador, e como o colonizado se constrói tendo por base o discurso do colonizador.” (ROSEVICS, 2014).

Em complemento, Neves (2009, p. 235) afirma que os estudos pós-coloniais têm um objetivo bem delimitado:

(...) estudar os confrontos entre culturas que estão numa relação de subordinação, ou seja, estudar a marginalidade colonial, considerada segundo uma perspectiva espacial, política e cultural. (...) Os conceitos de classe e gênero deixam o lugar ao conceito de «sujeito», com as suas identidades sociais, políticas, sexuais e ideológicas. Cai o conceito de estado/nação e de identidade nacional pura, deixando o lugar a uma identidade híbrida e mestiça. As «grandes narrativas» são substituídas pela história das migrações pós-coloniais e da diáspora cultural e política que caracterizam a nossa atualidade. Os «esquecidos» levantam a cabeça e começam a falar, contando as suas histórias de marginalidade e de esquecimento. (...) Em suma, o colonialismo aparece cada vez mais como um conceito/chave fundamental para descodificar o presente.

Talvez por “beber da fonte” de tantas linhas teóricas orientadas pelo “pós”, o próprio pós-colonialismo foi encarado como mais uma moda acadêmica, sendo aceito tardiamente nas ciências sociais brasileiras, se comparado a outros países da América Latina. (BALLESTRIN, 2013). Ainda seguindo a linha de raciocínio de Ballestrin, não é possível definir um marco inaugural ou datar uma produção linear, seria mais vantajoso pensar no pós-colonialismo de modo mais amplo, até mesmo para abarcar os escritos anticoloniais de Césaire, Fanon e Memmi. Em síntese, para a autora, pensadores pós-coloniais podem ser identificados antes da institucionalização do termo, porque o cerne desta corrente de pensamento é a identificação de uma relação antagônica entre colonizado e colonizador. “Em essência, foi e é um argumento comprometido com a superação das relações de colonização, colonialismo e colonialidade. Dessa forma, ele não é prerrogativa de autores diaspóricos ou colonizados das universidades periféricas.” (BALLESTRIN, 2013, p. 91).

A autora destaca o pioneirismo e relevância da chamada “tríade francesa”: Césaire, Fanon e Memmi. Os três, oriundos de países colonizados pela França, escreveram, quase que simultaneamente, obras que revolucionaram a crítica anticolonial: o romancista e pensador tunisiano, Albert Memmi, com o livro “Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador (1947); o poeta, dramaturgo e político martinicano, Aimé Césaire, com o “Discurso sobre o colonialismo (1950); e o psiquiatra e filósofo político martinicano, Frantz Fanon, com “Os condenados da terra (1961). Soma-se a esses três clássicos, a obra “Orientalismo” (1978), do professor, crítico literário palestino, Edward Said. (BALLESTRIN, 2013, p. 92).

O subtítulo seguinte abordará o conceito de colonialidade, criado pelo peruano Aníbal Quijano. Podemos compreender a colonialidade como uma forma de organização social, política, econômica, cultural e subjetiva que supera o período de dominação colonial e está estritamente ligada à dinâmica de opressão a qual a América Latina foi submetida.

Diferentemente da ideia de pós-colonialismo enquanto um movimento ligado às lutas de independência de países africanos e asiáticos e como uma corrente teórica que critica as relações de colonização a partir da perspectiva dos países orientais, pode-se dizer que a colonialidade surge como uma contraposição, originalmente latino-americana, aos processos de exploração e dominação que se deram na América Latina.

2.2 COLONIALIDADE

O segundo conceito que devemos nos atentar é a **colonialidade**, desenvolvido pelo sociólogo, Aníbal Quijano. Em síntese, **colonialidade do poder** é um sistema de dominação global que se constituiu a partir da formação da sociedade capitalista moderna, durante o processo de colonização da América por parte dos europeus. De acordo com o autor, este novo padrão de poder mundial foi estruturado a partir da ideia de **raça biológica** - na suposta "superioridade" natural de alguns povos (brancos) sobre outros (não brancos). Quijano acertadamente aponta que "raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade." (QUIJANO, 2005, p. 118).

Dito isso, vale reforçar que a colonialidade se difere do colonialismo. A colonialidade ultrapassa o tempo, ela não se encerra com a independência dos países colonizados e com a instauração dos Estados-Nação. Já o colonialismo, de acordo com o próprio Quijano (1992, p. 11), é uma "relação de dominação direta, política, social e cultural dos europeus sobre os conquistados de todos os continentes". A questão que fica é: como a colonialidade se manteve após o processo de descolonização?

Ela se manterá porque se dá em três esferas distintas: a do poder (colonial), a do ser (subjetividade do indivíduo) e a do saber (epistemologias e narrativas dominantes). Refletindo sobre o primeiro quesito, quando os europeus criam novas identidades raciais, conseqüentemente também criaram as divisões no mundo do trabalho. Esse cenário repercute até os dias atuais, ao ponto da sociedade ainda naturalizar o trabalho assalariado como um direito das pessoas brancas, ao passo que a escravidão, a servidão e o subemprego se destinam à população negra e pobre. Conforme analisa o sociólogo (QUIJANO, 2005, p. 120),

A classificação racial da população e a velha associação das novas identidades raciais dos colonizados com as formas de controle não pago, não assalariado, do trabalho, desenvolveu entre os europeus ou brancos a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos brancos. A inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salário. Estavam naturalmente obrigados a trabalhar em benefício de seus amos. (...) E o menor salário das raças inferiores pelo mesmo trabalho dos brancos, nos atuais centros capitalistas, não poderia ser, tampouco, explicado sem recorrer-se à classificação social racista da população do mundo.

Outro ponto importante levantado pelo autor é que essa colonialidade do controle do trabalho determinou a distribuição geográfica do capitalismo mundial, isso significa dizer que a concentração de recursos dos países colonizados, do trabalho assalariado e o próprio controle

do capitalismo mundial na Europa, fez com ela se tornasse o centro do mundo capitalista. Para ele (QUIJANO, 2005, p. 126), “o capital existiu muito tempo antes que a América. Contudo, o capitalismo como sistema de relações de produção (...) no que dali em diante consistiu a economia mundial e seu mercado, constituiu-se na história apenas com a emergência da América.”

Agora, sobre a colonialidade do ser, Quijano enfatiza que o processo de colonização de outras populações fez com que não somente a cultura, a história e o conhecimento autóctone fossem repreendidos com violência, mas a própria experiência subjetiva dos indivíduos foi pautada por relações de violência e opressão. A obrigatoriedade de assimilar aspectos da cultura europeia, aprender a língua do colono e se converter ao cristianismo eram formas de garantir a manutenção da dominação sobre as mentes e corpos.

O autor ainda alega que, a partir do momento que a Europa se viu como o centro desse novo sistema-mundo, o etnocentrismo - ideia de superioridade de um grupo perante o outro - se tornou um traço comum nos europeus. Eles tinham encontrado na América a justificativa perfeita para a classificação racial da população e para naturalização de sua superioridade. Indo além, é como se o eurocentrismo reorganizasse as sociedades colonizadas, bem como suas histórias e culturas, em uma linha temporal que tem como ponto de partida a própria Europa. Isto é, era como se a história civilizatória do mundo começasse a partir da Europa. Para Quijano (2005, p. 122),

O notável disso não é que os europeus se imaginaram e pensaram a si mesmos e ao restante da espécie desse modo –isso não é um privilégio dos europeus– mas o fato de que foram capazes de difundir e de estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro do novo universo intersubjetivo do padrão mundial do poder.

Por fim, quando falamos sobre colonialidade do saber, referimo-nos à própria colonização do conhecimento, de tudo que envolvia o jeito de pensar a existência e mundo pelo ponto de vista dos povos colonizados. O eurocentrismo tomou para si a patente da razão, e essa perspectiva de conhecimento se tornou mundialmente hegemônica sobrepondo-se a todas as outras. A versão eurocêntrica da modernidade defendia a ideia de um estado de natureza que evoluiu até chegar ao homem europeu ocidental moderno - o ápice do marco civilizatório. Esse mito foi associado à classificação racial da população mundial, ou seja, para que se disseminasse a falsa concepção de que o mundo moderno nasceu da Europa, era necessário dividir a população de acordo com o seu fenótipo para justificar a superioridade natural de uns sobre os outros. Obviamente, os europeus também se valeram do cristianismo e do racismo

científico para justificar suas práticas, mas o fato da Europa ser o lugar central e dominante do capitalismo mundial colonial/moderno contribuiu para que o europeu se tornasse o referencial civilizatório.

Essa discussão também nos remete ao artigo “A emoção é negra, a razão é helênica? Considerações fanonianas sobre a (des)universalização do ‘Ser’ negro”, do especialista em Frantz Fanon, Deivison Faustino (2013). O autor iniciou sua análise com um trecho de Friedrich Hegel (2008, p. 84-88 *apud* Faustino, 2013, p. 5) que sintetizava essa visão eurocêntrica sobre o domínio da razão como algo exclusivo dos europeus:

A principal característica dos negros é que sua consciência não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, (...) O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável. (...) Neles, nada evoca a ideia de caráter humano. (...) Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato, inexistente. (...) Com isso, deixamos a África. Não vamos abordá-la posteriormente, pois ela não faz parte da história mundial; não tem nenhum movimento ou desenvolvimento para mostrar.

A partir desse gancho, Faustino analisou algumas passagens de obras do Fanon - que também defendia que o colonialismo era a marca estruturante da sociedade moderna/capitalista - e trouxe alguns pontos que vão ao encontro do que discutimos mais acima. O primeiro ponto é que o negro é uma criação do branco, antes de sua chegada existiam os iorubás, os axantís, os bantus etc., mas com o colonialismo estabeleceu-se apenas uma única identidade: o negro/o outro. Em segundo lugar, quando o negro não é colocado no lugar de tudo que é ruim e/ou diabólico, cabe a ele apenas as seguintes características: emotivo, sensual, exótico, viril, lúdico, isto é, tudo que o aproxima o máximo possível da natureza (animal) e o distancia da civilização, da humanidade. (FAUSTINO, 2013, p. 6).

Concluindo, a colonialidade atravessa não só os aspectos da vida pública e da organização das sociedades que foram colonizadas, como também interfere na forma como as pessoas se colocam no mundo e em como elas produzem significados para suas experiências. As independências dos países colonizados não trouxeram liberdade efetiva, justiça social e desenvolvimento e as formas de controle sobre o território, sobre os corpos e sobre a subjetividade das pessoas só se sofisticou com o passar do tempo.

2.3 DESCOLONIAL OU DECOLONIAL?

No universo acadêmico, há uma discussão sobre qual termo deve ser utilizado e apesar de não existir um consenso sobre a aplicação dos conceitos, existem posições teórico-políticas de autores como Castro Gómez e Grosfoguel (2007) e Catherine Walsh (2009) que argumentam que mesmo com a descolonização, a colonialidade permanece nas sociedades que foram colonizadas. Portanto, seria mais coerente usar o termo “decolonial” por se tratar de uma contraposição à “colonialidade”, ao invés de utilizar o “descolonial”, que seria uma contraposição ao “colonialismo” e estaria atrelado aos processos históricos de independência dos países africanos e asiáticos. (SANTOS, 2018, p. 3).

Catherine Walsh, por exemplo, justificou sua opção com o intuito de mostrar a diferença de significado que o emprego do prefixo “des”, em castelhano, poderia dar a entender: “desarmar, desfazer ou reverter o colonial.” (ADAMS, 2015, p. 585 *apud* WALSH, 2013, p. 24-25). Se olharmos por esse viés linguístico, de fato, não há como ‘desfazer’ o colonial, visto que as relações de dominação e exploração ainda se fazem presentes nos países que foram colonizados em decorrência da colonialidade.

Mignolo (2010, p. 19) também se posicionou a favor da utilização dos conceitos “descolonização” e “decolonialidade” sob a premissa de que o uso dos termos sem a letra ‘s’ tem uma vantagem dupla: “por um lado, nomeia a tarefa de desvendar e desfazer a ‘lógica da colonialidade’ e, por outro, nomeia um projeto e um processo que deveriam ser distinguidos dos diversos significados atribuídos a pós-colonialidade”.

Dessa forma, seguindo a linha de raciocínio proposta pelos autores citados acima e como o próprio título da obra analisada traz o termo decolonial, nós seguiremos utilizando os conceitos decolonial e decolonialidade.

Feita esta colocação, é necessário também falarmos um pouco a respeito do que se configura como **pensamento decolonial**, este nome tem suas origens no termo “giro decolonial”, criado pelo filósofo Nelson Maldonado-Torres, em 2005, em um encontro em Berkeley intitulado "*Mapping the decolonial turn*". Giro decolonial significa um “movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade”, e foi fundamental para estabelecer a **decolonialidade** como um complemento à modernidade/colonialidade. (BALLESTRIN, 2013).

Mignolo (2007, p. 26), em sua análise, afirma que a própria conceituação da colonialidade como parte constitutiva da modernidade já é em si um **pensamento decolonial**

em andamento. Para ele, a argumentação salvacionista da modernidade já carrega consigo a lógica opressora da colonialidade que, conseqüentemente, produz no colonizado formas de resistência à violência imperial. Essa resposta do colonizado por si só já se traduz em projetos decoloniais. Pode-se constatar, então, que para o autor, o pensamento decolonial é mais remoto, presente desde a instauração da modernidade/colonialidade. Segundo Mignolo (2007, p. 27):

Minha tese é a seguinte: o pensamento decolonial surgiu na própria fundação da modernidade/colonialidade como sua contraparte. E isso ocorreu nas Américas, no pensamento indígena e no pensamento afro-caribenho; seguiu-se então na Ásia e na África - não relacionado com o pensamento decolonial das Américas, mas em contrapartida à reorganização da modernidade/colonialidade do Império Britânico e do colonialismo francês. Um terceiro momento ocorreu na interseção dos movimentos de descolonização na Ásia e na África, concomitantes à Guerra Fria e à liderança ascendente dos Estados Unidos. (...) Nesse sentido, o pensamento decolonial se difere da teoria pós-colonial ou dos estudos pós-coloniais porque a genealogia destes está localizada no pós-estruturalismo francês, e não na densa história do pensamento decolonial planetário. (TRADUÇÃO NOSSA)

Como exemplos do pensamento decolonial que nasce em contraposição à modernidade/colonialidade, Mignolo (2007, p. 28) aponta a obra “Nueva Corónica y Buen Gobierno”, do indígena Waman Poma de Ayala, que a enviou ao Rei Felipe III, do vice-reinado do Peru, em 1616. Em aproximadamente mil páginas e mais de trezentas imagens, o cronista retrata a catástrofe causada pela invasão europeia e como era o mundo pré-colonial. O segundo caso apresentado por ele é de Otabbah Cugoano, um ex-escravizado que publicou em Londres, em 1787, o seu tratado “Pensamentos e Sentimentos sobre o Mal da Escravidão”. Para o autor, ambos os documentos são tratados políticos decoloniais que não ganharam repercussão na teoria política em decorrência da colonialidade do saber, cabendo a nós reinseri-los na genealogia do pensamento decolonial.

2.4 INCORPORANDO A AMÉRICA LATINA NO DEBATE

Como já foi mencionado anteriormente, o pensamento decolonial não tem necessariamente um único representante ou uma data de marco inicial. No entanto, desde os anos 1970, diversos autores já haviam desenvolvido linhas de pensamento próprias, como é o caso de Quijano, Dussel e Wallerstein. Somente a partir da década de 1990, observamos a introdução da América Latina no discurso pós-colonial, de forma mais organizada, com a fundação do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, que teve como primeiro documento oficial o seu “Manifesto Inaugural”, publicado em 1993 (ROSEVICS, 2014, p. 02).

Na introdução desse manifesto, o grupo alegava que tinha a intenção de contribuir para a reconstrução da história latino-americana das últimas duas décadas.

Tal reconstrução ocorreria como uma alternativa ao projeto teórico feito pelos Estudos Culturais desde os finais dos anos oitenta. Por esta razão, o grupo põe muita ênfase em categorias de ordem política tais como "classe", "nação" ou "gênero", que no projeto dos Estudos Culturais pareciam ser substituídas por categorias meramente descritivas como a de "hibridismo", ou sepultadas sob uma celebração apressada da incidência da mídia e das novas tecnologias no imaginário coletivo (CASTRO-GÓMEZ E MENDIETA, 1998, p. 16 *apud* BALLESTRIN, 2013).

No entanto, apesar de se posicionarem críticos aos Estudos Culturais, o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos não obteve êxito em sua proposta de radicalização e aprofundamento da crítica ao eurocentrismo. Apesar dos integrantes serem latino-americanos, eles viviam nos Estados Unidos e seus referenciais teóricos permaneciam centrados em autores europeus ocidentais como Foucault, Derrida, Gramsci, com exceção do indiano Guha. Walter Mignolo, o mais radical do grupo, já apontava a necessidade de se pensar a partir das experiências coloniais dos países latino-americanos e, em 1998, esse grupo se desfez (BALLESTRIN, 2013, p. 96 e ROSEVICS, 2014, p. 02).

No mesmo ano, em 1998, iniciaram os primeiros diálogos entre os membros que formariam o Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), com destaque para o encontro apoiado pela CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), na Universidad Central de Venezuela, que reuniu nomes como Edgardo Lander, Arturo Escobar, Walter Mignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano e Fernando Coronil. O resultado foi o lançamento de uma das publicações mais importantes do M/C: “La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales”. (BALLESTRIN, 2013, p. 97).

É relevante frisar que o M/C se insere em uma outra genealogia de pensamento, ainda que reconheça uma influência do pós-colonialismo, eles recusam o pertencimento e a filiação a essa corrente.

O projeto des-colonial difere também do projeto pós-colonial (...). A teoria pós-colonial ou os estudos pós-coloniais estão entre a teoria crítica da Europa (Foucault, Lacan y Derrida), sobre cujo pensamento se construiu a teoria pós-colonial e/ou estudos pós-coloniais, e as experiências da elite intelectual nas ex-colônias inglesas na Ásia e África do Norte (Mignolo, 2010, p. 19 *apud* BALLESTRIN, 2013, p. 108).

Arthuro Escobar (2003, p. 53-54) encara o Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) como um “programa de investigação” que:

(...) busca intervir decisivamente na discursividade da ciência moderna para configurar um outro espaço de produção de conhecimento — uma outra forma de pensar, um outro paradigma, a própria possibilidade de falar de «mundos e saberes de outra maneira». O que esse grupo sugere é um outro pensamento, um outro conhecimento – e um outro mundo. (Tradução nossa)

Ainda de acordo com Escobar (2003), o que orienta o M/C é a reflexão contínua sobre a realidade social, política e cultural da América Latina, considerando o conhecimento daqueles que estão à margem. O autor parafraseia Mignolo para reforçar que o Grupo Modernidade/Colonialidade deve ser compreendido como uma forma de pensar diferente, que se opõe às grandes narrativas modernistas - cristianismo, liberalismo e marxismo- e que situa “o seu próprio questionamento nas bordas dos sistemas de pensamento e pesquisa sobre a possibilidade de modos de pensamento não-eurocêtricos”. (ESCOBAR, 2003, p. 54 - Tradução nossa).

Voltando à Ballestrin (2013), é interessante observar como a autora faz uma reflexão pertinente sobre o papel do M/C no debate decolonial latino-americano pontuando sua importância na tentativa de introduzir uma narrativa original que coloca a América Latina como protagonista no debate sobre modernidade/colonialidade; a categoria raça e o racismo como os princípios organizadores da hierarquia do novo sistema-mundo; a tríplice opressão perpetuada pela colonialidade - do poder, do ser e do saber -, que se atualiza mesmo findadas as relações com as colônias; e por fim, a perspectiva decolonial que fornece novos insumos para o diálogo a respeito do futuro do Sul Global. Entretanto, como a própria autora alerta, apesar do M/C se colocar como um movimento inovador, na sua fundação quase não há a presença de autoras latino-americanas e um diálogo com pensadores brasileiros a respeito da colonização portuguesa.

A partir deste levantamento, entraremos na segunda parte deste trabalho que consiste em apresentar a obra estudada e as teorias das **três primeiras autoras** enquadradas como

“decoloniais”. A escolha das pensadoras se deu pela proximidade com os temas tratados, mas também levamos em conta as suas nacionalidades (uma é brasileira, a outra argentina e a terceira nigeriana) acreditando que seus referenciais culturais e geopolíticos podem oferecer leituras distintas sobre o feminismo decolonial.

3 ENTRE FEMINISMOS

Este capítulo tem como propósito apresentar a obra “Pensamento feminista hoje - perspectivas decoloniais” (2020), sob organização da professora Heloisa Buarque de Hollanda, e analisar as discussões propostas pelas três primeiras autoras do livro: Lélia Gonzales, María Lugones e Oyèrónké Oyewùmi. Nossa ideia é verificar como essas três pensadoras, com culturas e experiências distintas, pensam o feminismo e a decolonialidade. Os três primeiros textos dialogam entre si, de modo que a escolha de Lélia para inaugurar essa primeira parte parece-nos proposital porque reivindica, já na década de 1980, um pensamento feminista afro-latino-americano - mesmo quando o termo decolonial ainda não era disseminado na academia -, e nada mais justo do que uma brasileira para adentrar na discussão. Em seguida, temos a Lugones falando sobre interseccionalidade no sistema colonial moderno e um dos referenciais teóricos que ela traz para dar peso à sua argumentação é o trabalho de Oyèrónké, que trava uma forte crítica ao patriarcalismo ocidental e à colonialidade. Logo, para garantir sentido ao nosso trabalho, optamos por concluir com a análise de Oyèrónké. As três juntas conseguem nos fornecer indícios interessantes sobre o desenrolar do pensamento feminista decolonial no Brasil, na América Latina e na Nigéria.¹

Antes de tudo, vale ressaltar que Heloisa Buarque de Hollanda é pós-doutora em Sociologia da Cultura na Universidade de Columbia (Nova York - EUA) e professora emérita da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Recentemente, foi eleita para a Academia Brasileira de Letras (ABL), em seu currículo ainda consta que é diretora do Programa Avançado de Cultura Contemporânea na UFRJ, onde coordena o projeto Universidade das Quebradas, um laboratório de tecnologia social que investe na troca de saberes entre quem produz cultura fora das universidades e a comunidade acadêmica. Também está sob sua responsabilidade o Fórum M, um espaço que se dedica a discutir a questão da mulher na universidade.

Heloisa estuda a relação entre cultura e desenvolvimento e, nos últimos anos, está focada em investigar e divulgar diferentes linhas teóricas feministas. Dentre suas obras mais recentes, destacam-se: Explosão feminista - Arte, cultura, política e universidade (2018);

¹ Nossa intenção não é desvincular o Brasil da América Latina, até porque o texto de Lélia Gonzalez vai ao encontro da ideia de união dos povos, união entre as feministas latino-americanas ou amefricanas. Ao mesmo tempo, o seu trabalho fornece um panorama preciso sobre o racismo e a luta feminista na sociedade brasileira. Já o texto de Lugones, que é mais recente, foca na apresentação e discussão de conceitos presentes no pensamento decolonial, daí uma visão mais ampla sobre a América Latina. Por isso, essa ‘divisão’ como modo de demarcar que cada texto expõe uma leitura mais ligada a determinado território.

Pensamento feminista - Conceitos fundamentais (2019); Pensamento feminista brasileiro - Formação e contexto (2019); Pensamento feminista hoje - Sexualidades do sul global (2020).

Retomando ao objeto deste trabalho, o livro “Pensamento feminista hoje - perspectivas decoloniais” faz parte de uma coletânea de quatro títulos. Este, especificamente, traz à tona produções de autoras latino-americanas e africanas sobre diferentes perspectivas feministas, além de imagens de três renomadas artistas visuais brasileiras. Ao todo, são 22 obras de pensadoras de tempos e contextos históricos diversos que questionam o feminismo ocidental europeu e americano e reivindicam novas narrativas a partir de seu território e de suas especificidades. O livro é dividido em três partes: “Desafiando Matrizes”, “Práticas Decoloniais” e “Outras Línguas - três artistas brasileiras”. Nossa atenção se voltará apenas para os textos da primeira parte que levantam uma discussão teórica que é o nosso foco no momento.

Para compreendermos um pouco mais das motivações da organizadora da obra analisada, trouxemos uma entrevista publicada na Revista AzMina (2020), em que Heloísa, na época com 80 anos de idade, deixou evidente o seu anseio por compartilhar e registrar tudo o que já viveu e sabe sobre o movimento feminista brasileiro para as gerações futuras. Ao ser questionada sobre o que a motivou a escrever sobre o feminismo, ela respondeu:

O que eu estou fazendo é uma militância. Eu publiquei o “Explosão Feminista” e tive muito contato com as novas gerações. Achei que tinha que compartilhar o que eu sabia com elas. Fiz o primeiro livro, que traz os conceitos fundamentais. Depois achei que tinha que contar a história do pensamento feminista brasileiro. Agora nasceu o sobre feminismo decolonial. O próximo já está pronto com a editora e se chama “Sexualidades no Sul Global”, que é a questão da sexualidade na perspectiva decolonial também. É um trabalho de compartilhar o saber, de formação mesmo, de dar munição para a garotada. (Heloísa Buarque de Hollanda em entrevista concedida à Revista AzMina, em 8 de março de 2020).

Em complemento, Heloísa pontuou a importância da perspectiva decolonial para os países do sul global, não só para nós latino-americanos. Conforme comenta a professora, não é possível pensar gênero da mesma forma que em países da Europa ocidental e Estados Unidos. A colonização junto ao capitalismo nos colocou outras questões e refletir a partir do pensamento decolonial nada mais é do que tentar entender quem é a mulher brasileira a partir de sua localidade, de seu contexto histórico, social, político e cultural.

Para encerrar, ela mencionou o fato de ainda não termos uma “massa crítica brasileira” que pense a decolonialidade como em países vizinhos. De acordo com Heloísa (2020) “O nosso decolonial é totalmente latino-americano. É melhor do que o europeu, pois são nossos irmãos. (...) É a hora da gente começar a produzir tanto em cima da colonização brasileira quanto da cultura negra com mais força”.

4 UM FEMINISMO AFRO-LATINO-AMERICANO

Após esta introdução, nos dedicaremos a refletir sobre o texto inaugural do livro: **“Por um feminismo afro-latino-americano”**, da brasileira Lélia Gonzalez. A autora graduou-se em História e Filosofia, fez mestrado em Comunicação Social e doutorado em Antropologia Política. Apesar de não ter formação em psicanálise, Lélia demonstrou em grande parte de seu trabalho profundo conhecimento e interesse pela área. Seu campo de atuação era a intersecção entre raça, gênero e classe. Como professora universitária, lecionou Cultura Brasileira na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC – Rio). Também foi fundadora do primeiro curso de Cultura Negra na Escola de Artes Visuais do Parque Lage, do Movimento Negro Unificado (MNU), do Grupo Nzinga, além de integrar o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM) no governo de José Sarney, em 1985. Dentre as obras publicadas, destacam-se os livros “Lugar de negro” (1982), escrito em parceria com Carlos Hasenbalg, e “Festas populares no Brasil” (1987). além de diversos artigos como “O papel da mulher negra na sociedade brasileira” (1979), “Racismo e sexismo na cultura brasileira” (1984), “A categoria político-cultural de amefricanidade” (1988), etc.

O ensaio que analisaremos é de 1988 e a intelectual utilizou como gancho o centenário da abolição da escravatura para chamar atenção às contradições de uma sociedade que reúne a maior população negra fora do continente africano e que enfrenta uma profunda desigualdade racial e de gênero - até os dias atuais.

Lélia inicia sua análise apontando a importância da teoria e prática feminista para o avanço do debate acerca das opressões que recaem sobre as mulheres e dos avanços e conquistas que foram impulsionados pelo movimento. Contudo, a categoria raça não fora considerada dentro do que se considerava “feminismo universal”. Esse “esquecimento” por parte do feminismo é resultado do “racismo por omissão e cujas raízes, dizemos nós, se encontra em uma visão de mundo eurocêntrica e neocolonialista da realidade”. (GONZALES, 1988, p. 40-41). Para a autora, o feminismo latino-americano falha ao negar a realidade do seu território que é multirracial e pluricultural. Qualquer tipo de discussão que não envolva a raça, não dará conta da realidade de milhares de mulheres que sofrem as consequências de não serem brancas.

Lélia faz um resgate histórico para tratar da questão racial na América Latina, para isso vai até a formação de Portugal e Espanha e dos diversos conflitos que ambos os países mantiveram com os mouros - majoritariamente negros -, tudo isso para constatar que tanto espanhóis quanto portugueses adquiriram “uma sólida experiência no que diz respeito à forma

de articulação das relações raciais”. (GONZALEZ, 1988, p. 43). Um segundo ponto é que as sociedades ibéricas se estruturaram de forma bastante hierarquizada, com castas sociais distintas, inviabilizando a igualdade principalmente para grupos étnicos diferentes, como é o caso dos mouros e judeus.

Dito isso, as sociedades latino-americanas herdaram das metrópoles ibéricas tais características estruturantes da organização social, tendo os brancos como grupo dominante. Independentemente do fim da administração colonial, a ideologia do branqueamento continuou sendo transmitida pelos meios de comunicação de massa e pelos tradicionais sistemas de dominação, perpetuando a ideia de que os valores da cultura ocidental europeia são os únicos verdadeiros e aceitáveis. O mito da superioridade branca fragmentou a identidade étnica, impulsionou o desejo de branqueamento - que no Brasil era conhecido como “limpar o sangue” -, e resultou na negação da própria raça e cultura. (GONZALEZ, 1988, p. 44).

A intelectual também reforça que a negação da realidade social brasileira - inclusive por parte da esquerda-, culminou no que ficou conhecido por muito tempo como mito da democracia racial. Por décadas vendeu-se a imagem de que as três raças (brancos, negros e indígenas) viviam em plena harmonia e isso se deve à miscigenação. O fato de que, por séculos, homens brancos estupraram mulheres negras e indígenas, e em outros casos, mantiveram relações sexuais consentidas fez com que se propagasse a ideia de que, aqui, o experimento racial tinha dado certo.

De volta à América Latina, Lélia aponta a Nicarágua como uma exceção na luta pela extinção das desigualdades raciais, étnicas e culturais por meio da implementação do Estatuto de Autonomia das Regiões da Costa Atlântica da Nicarágua, em 1987. A medida consistia em estabelecer uma nova organização política, econômica, social e cultural com foco na garantia da eleição de autoridades locais e regionais, além da participação comunitária em projetos públicos e o direito de propriedade sobre terras comunais. A autora complementa que o estatuto visava garantir a igualdade absoluta de todas as etnias no território, reconhecendo seus direitos religiosos e linguísticos. (GONZALEZ, 1988, p. 45).

Retomando ao título deste artigo, Lélia traz para a discussão a socióloga e ativista feminista peruana, Virginia Vargas, para dizer que a partir da crise econômica da década de 1980, novos atores sociais surgiram com visões mais complexas e diversificadas sobre a dinâmica social, política e econômica. O movimento de mulheres é um dos exemplos de organizações/grupos heterogêneos que questionaram a lógica estrutural da sociedade. Ainda de

acordo com Lélia, Virginia aponta três vertentes de participação das mulheres na luta pela emancipação feminina: popular, político-partidária e feminista. (GONZALEZ, 1988, p. 46-47).

Conforme analisa Lélia, é justamente no movimento popular que encontraremos a maior participação de amefricanas e ameríndias comprometidas, principalmente, com a problemática da sobrevivência familiar. É extremamente importante explicar que os termos ‘amefricana’ advém do conceito de **amefricanidade** elaborado por Lélia Gonzalez. Segundo a pensadora, termos como “*afro-american*” e “*african-american*” davam a entender que só existiam pessoas negras nos Estados Unidos, além disso, também representavam a posição imperialista dos EUA que historicamente se autointitulavam como “A América”. Dessa maneira, como forma de oposição a tudo que foi citado, a autora sugeriu o conceito “amefricanos” para designar a todos nós. (GONZALEZ, 1988, p. 73).

O texto “A categoria político-cultural de amefricanidade”, também de 1988, traz com mais precisão a proposta da autora:

As implicações políticas e culturais da categoria de *Amefricanidade* são, de fato, democráticas, exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA e como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de *Amefricanidade* incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada (...) Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Portanto, a *Améfrica*, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo *amefricanas/amefricanos* designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo. Ontem como hoje, *amefricanos* oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa *Amefricanidade* que identifica, na Diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada. (GONZALEZ, 1988, p. 76-77).

Feitos os devidos esclarecimentos, voltemos à questão das mulheres ameríndias e amefricanas. A tripla opressão - gênero, raça e classe - fazia com que essas mulheres sofressem brutalmente as consequências da crise econômica da época. Para exemplificar alternativas feministas de combate, Lélia trouxe a relevância dos movimentos indígenas na América do Sul (Bolívia, Brasil, Peru, Colômbia e Equador) e Central (Guatemala, Panamá e Nicarágua), responsáveis por estimular novas discussões sobre a organização social, além de buscar a reconstrução da identidade ameríndia e o resgate da história desses povos. Em se tratando exclusivamente do Brasil, a autora menciona o papel do movimento negro na articulação e

denúncia das opressões de uma sociedade que naturaliza a exploração da força de trabalho negra, enquanto se apropria da produção cultural afro-brasileira. (GONZALEZ, 1988, p. 47).

Lélia faz uma ressalva importante sobre a realidade histórica de amefricanas e ameríndias: a conscientização da opressão ocorre, em primeiro lugar, pelo viés racial. Isso porque a discriminação racial e a exploração da classe, para ambos os grupos, eram fatores constituintes de suas experiências históricas. Contudo, a partir do momento em que as mulheres passaram a participar ativamente dos movimentos, elas começaram a tomar consciência da discriminação sexual, pois seus companheiros de luta reproduziam as mesmas práticas sexistas e se empenhavam em tentar excluí-las das tomadas de decisão. A intelectual alegou:

E é justamente por essa razão que buscamos o MM (movimento de mulheres), a teoria e a prática feministas, acreditando aí encontrar uma solidariedade tão importante como a racial: a irmandade. Mas, o que efetivamente encontramos são as práticas de exclusão e dominação racista.

Ou seja, conforme relata a autora, as mulheres negras eram invisibilizadas tanto no movimento negro - por serem mulheres - quanto no movimento feminista - por serem negras. A alternativa encontrada foi se organizarem em grupos étnicos, por exemplo, a Linha de Ação Feminina do Instituto Afro-peruano e o Grupo de Mulheres do Movimento Negro “Francisco Congo”. Lélia faz uma crítica contundente que se perpetua até os dias atuais: conforme explica a pensadora, no caso de dissolução de algum grupo, a tendência das mulheres negras é de permanecer na militância do movimento negro por uma questão de “familiaridade histórica e cultural”. Isso porque, no movimento de mulheres, algumas de suas reivindicações eram encaradas como antifeministas ou “racistas às avessas” - o que hoje alguns chamam de “racismo reverso”. (GONZALEZ, 1988, p. 48-49).

Para encerrar, a intelectual revela que, a partir de 1980, o entendimento e a solidariedade se ampliaram dentro do movimento de mulheres. Tudo isso só foi possível porque uma nova perspectiva ideológica se estabeleceu. A criação de redes como o Taller de Mulheres das Américas - que priorizava a luta contra o racismo e o patriarcado numa perspectiva anti-imperialista-, e o DAWN/MUDAR eram exemplos de propostas mais progressistas e inclusivas, que permitiam e estimulavam a participação de mulheres de diferentes culturas e etnias.

O que podemos tirar da análise de Lélia Gonzalez é que a primeira e segunda onda do feminismo, embora muito importantes no avanço da discussão feminista e na conquista de direitos sociais, não consideravam as especificidades do que é ser mulher. Apesar de se consagrar como “universal”, havia um abismo gigantesco entre o que as feministas brancas de

classe média da Europa e EUA reivindicavam e as necessidades de mulheres negras e indígenas da América Latina. Pensando apenas em Brasil, é muito importante observar como e por que o movimento feminista se afastou de algumas mulheres. No passado, não era tão difícil encontrar mulheres que se opunham ao termo - em alguns casos por desconhecimento -, mas para aquelas que conseguiam entender nas entrelinhas o que o movimento feminista brasileiro pretendia, era muito compreensível esse afastamento. Como apoiar o direito de trabalhar fora de casa, quando inúmeras mulheres não brancas e pobres fazem isso desde sua infância, em muitos casos sem nenhum tipo de remuneração devida? Como apoiar o controle da natalidade enquanto o governo brasileiro praticava esterilização em massa em mulheres negras e indígenas?

Não à toa, esse feminismo tido universal foi e é constantemente chamado de feminismo branco acadêmico por estar atrelado às ideias de feministas brancas europeias e distante da realidade brasileira. Quando Lélia diz que o feminismo só tem a perder se não considerar as variáveis que constituem as identidades de mulheres brasileiras, ela quer dizer que é preciso olhar para o racismo, para a LGBTfobia, para a classe e, obviamente, para o território que essas mulheres habitam. Não dá para pensar em novas perspectivas da existência se não considerarmos o processo de constituição do Brasil e suas consequências e a interseccionalidade das opressões. Ao reivindicar um **feminismo afro-latino-americano**, Lélia coloca o dedo na ferida e amplia a discussão sobre o feminismo que queremos. Outro ponto que também se faz presente em toda a discussão é a defesa da identidade latino-americana e unificação da América Latina. Indo na contramão da sociedade brasileira, que não se enxerga como latina, mas faz questão de assumir e exaltar a sua descendência europeia, Lélia não só toma para si a latinidade, como vai além e, sofisticadamente, elabora o conceito de “**amefricanidade**”, uma articulação que tem como premissa construir uma identidade étnica para os povos negros nas Américas. Muito mais do que demarcar a condição geográfica desses grupos, o conceito amefricanidade nos leva a reconhecer e valorizar a reunião de diferentes dinâmicas culturais que desafiaram o sistema de dominação colonial racista, e que sobreviveram e se reinventaram até os dias atuais. Para Lélia, era imprescindível desromantizar a África e olhar com seriedade para a realidade vivida e compartilhada no continente americano e, a partir disso, reconhecer as contribuições de negros e indígenas na construção do continente.

Como já dito no início deste trabalho, o pensamento decolonial é uma maneira de refletir a sua existência a partir do seu território e de sua identidade social, em oposição ao discurso da modernidade/colonialidade. Alguns autores defendem que não existe um marco inaugural, que os próprios métodos de resistência à colonização por si só já poderiam se configurar como um

pensamento decolonial. Se existe a colonialidade, em contrapartida vai existir a resistência e esta por sua vez é o pensamento decolonial em prática. Então, podemos afirmar que, ao observarmos a proposta de Lélia, verificamos que autora se enquadra no que chamamos de pensamento feminista decolonial, afinal ela consegue articular de forma pioneira a questão da interseccionalidade entre raça, gênero e classe no âmbito nacional e internacional. Lélia pensa primeiro o Brasil e suas desigualdades estruturantes para propor uma outra ordem social, além de resgatar o intercâmbio com a América Latina, lembrando-nos que compartilhamos de experiências comuns e que, a partir delas, podemos construir novas existências livres da opressão.

5 COLONIALIDADE DE GÊNERO

O segundo texto a ser discutido é “**Colonialidade e gênero**” (2008), da argentina María Lugones. Doutora em filosofia pela Universidade de Wisconsin-Madison (EUA), Lugones costumava se definir como uma pedagoga popular, não à toa fundou a “Escuela Popular Norteña”, no Novo México, como também trabalhou com grupos feministas em Madison, se aprofundando nos métodos pedagógicos de Paulo Freire. A filósofa também tinha forte influência de pensadoras chicanas e afro-americanas como Gloria Anzaldúa, Audre Lorde, Chela Sandoval e Patricia Hill Collins. Dentre suas obras de destaque podemos mencionar os livros “Peregrinajes - teorizar una coalición contra múltiples opresiones” (2003), “Género y descolonialidad” (2008) e inúmeros artigos como “The Inseparability of race, class, and gender” (2003), “Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color” (2005) e “Rumo a um feminismo decolonial” (2014).

Neste trabalho, Lugones analisa a intersecção entre raça, classe, gênero e sexualidade e desenvolve o conceito de **colonialidade de gênero**. A sua intenção é demonstrar a limitação do conceito de gênero utilizado pelo sociólogo Aníbal Quijano, além complexificar a discussão por meio de outras abordagens como a da intersexualidade, da homossexualidade e do ginocentrismo. Vale destacar que a autora utilizará ao longo de sua análise o termo “mulheres de cor”, criado nos EUA por mulheres vítimas da dominação racial, como uma expressão de coalizão entre as múltiplas opressões a que mulheres de raças e etnias distintas foram submetidas. Conforme Lugones (2008, p. 80) explica:

Não se trata apenas de um marcador racial ou de uma reação à dominação racial, ele é também um movimento solidário horizontal. “Mulheres de cor” é uma frase que foi adotada pelas mulheres subalternas, vítimas de diferentes dominações nos Estados Unidos. “Mulheres de cor” não propõe uma identidade que separa, e sim aponta para uma coalizão orgânica entre mulheres indígenas, mestiças, mulatas, negras, cheroquis, porto-riquenhas, siouxie, chicanas, mexicanas, pueblo - toda a trama complexa de vítimas da colonialidade do gênero, articulando-se não enquanto vítimas, mas como protagonistas de um feminismo decolonial.

O que conduzirá a sua investigação são dois marcos de análise que não foram explorados de forma conjunta. O primeiro é a **interseccionalidade**, amplamente difundida nas obras de feministas norte-americanas, do “Terceiro Mundo” e das feministas das escolas de jurisprudência Lat Crit e Critical Race Theory². A **Lat Crit** é uma corrente latino-americana de

² Saiba mais aqui: **Lat Crit:** <https://latcrit.org/about-latcrit/> e **Critical Race Theory:** <https://www.naacpldf.org/critical-race-theory-faq/>.

estudos contemporâneos sobre teoria jurídica feminista, teoria racial crítica, feminismo racial crítico, estudos jurídicos asiático-americanos e teoria queer. Tem como objetivo desenvolver um discurso crítico, ativista e interdisciplinar sobre lei e política para os latinos-americanos, e fomentar tanto o desenvolvimento da teoria e prática da coalizão quanto a acessibilidade desse conhecimento aos agentes de transformação social e jurídica. Já a **Critical Race Theory** (Teoria Crítica da Raça) foi elaborada por juristas norte-americanos na década de 1970/80, após o Movimento dos Direitos Civis. Essa corrente teórica tem como premissa denunciar que o racismo norte-americano não é apenas um comportamento individual, ele faz parte das leis, instituições e dinâmica social. De acordo com a Critical Race Theory, as altas taxas de homicídio de jovens negros, o desemprego da população negra e tantas outras mazelas sociais estão relacionados entre si e são frutos de um sistema reprodutor da desigualdade.

De volta ao raciocínio, outro marco é o conceito de **colonialidade do poder**, desenvolvido por Aníbal Quijano. Ao fazer um cruzamento entre essas linhas de análise, Lugones chega ao que ela chama de “**sistema-moderno-colonial de gênero**”. Sua intenção é mostrar como esse sistema opera no processo de subjugação - tanto de homens como de mulheres de cor -, além de tornar evidente a dissolução forçada dos vínculos de solidariedade entre as vítimas da colonialidade e a nossa lealdade para com esse sistema de gênero. (LUGONES, 2008, p. 54-55).

Quijano compreende que o poder capitalista eurocêntrico global está fundamentado em relações de dominação, exploração e conflito entre atores sociais que disputam o controle dos quatro âmbitos básicos da vida: 1) sexo, 2) trabalho, 3) autoridade coletiva e subjetividade/intersubjetividade, 4) recursos e produtos. O poder capitalista eurocêntrico tem como base a colonialidade e a modernidade e são esses dois elementos que vão ditar as formas de controle sobre cada aspecto existencial. No entanto, Lugones afirma que essa compreensão é limitada porque Quijano aceita e se baseia numa noção patriarcal e heterossexual do conceito de gênero. A autora alega que as diferenças biológicas entre homens e mulheres, a heterossexualidade e o patriarcado são constituintes do que ela chama de “lado iluminado/visível da organização colonial/moderna de gênero” e estão inscritos no próprio significado hegemônico de gênero. (LUGONES, 2008, p. 56).

O propósito da autora é complexificar a proposta de Quijano e, para isso, ela retoma a ideia de colonialidade/modernidade como dois elementos complementares do capitalismo eurocêntrico global. Por um lado, a colonialidade reorganizou as relações sociais do mundo a partir da raça e criou novas identidades, adentrando todos os aspectos da vida humana - social,

material, intersubjetiva. Por outro, a modernidade, caracterizada, principalmente, pela criação e disseminação do eurocentrismo, isto é, a Europa como ponto de partida da história da humanidade. (LUGONES, 2008, p. 57-58-59). Após esse resgate, Lugones inicia sua crítica ao conceito de gênero. Segundo a pensadora, é como se a disputa pelo controle do sexo fosse um combate exclusivamente masculino que tem como objetivo identificar quem terá poder sobre os “recursos” compreendidos como femininos (o livre acesso sexual às mulheres de cor; a prostituição das mulheres pobres europeias; a constituição da família burguesa marcada pela submissão e fidelidade feminina e pelo domínio do patriarca; e por fim, a desintegração das famílias não brancas por meio da venda de familiares, principalmente, de pessoas negras escravizadas). As mulheres não aparecem, em nenhum nível, disputando o controle sobre o sexo. Para Quijano, os atributos biológicos podem ser elaborados como categorias sociais, ou seja, as diferenciações biológicas são utilizadas como justificativa para o exercício do poder masculino. (LUGONES, 2008, p. 61-62).

A autora traz a questão da **intersexualidade** - condição em que a pessoa nasce com características sexuais biológicas de ambos os sexos - para demonstrar que a nossa sociedade ocidental enxerga o sexo biológico como binário - macho ou fêmea - sem espaço para ambiguidades. Contudo, em sociedades tribais pré-coloniais, indivíduos intersexo eram reconhecidos sem serem assimilados à classificação sexual binária. Daí a importância de se compreender os impactos do colonialismo na organização do sexo e do gênero, afinal se o capitalismo moderno/colonial só reconheceu o dimorfismo sexual entre homens e mulheres brancos(as) burgueses(as), então a divisão sexual não é baseada na biologia, é “o ‘gênero’ que vem antes dos traços ‘biológicos’ e os preenche de significado” (LUGONES, 2008, p. 63-64). A autora completa:

Gunn Allen afirma que muitas comunidades tribais de nativo-americanos eram matriarcais, reconheciam tanto a homossexualidade como o “terceiro” gênero, e entendiam o gênero em termos igualitários - não nos termos de subordinação que foram, depois, impostos pelo capitalismo eurocêntrico.

Seguindo o raciocínio, Lugones apresenta a tese da professora nigeriana Oyèrónke Oyèwùmí que questiona se o patriarcado é uma categoria transcultural válida, pois “o gênero não era um princípio organizador na sociedade iorubá antes da colonização ocidental” (OYÈWÙMI *apud* LUGONES, 2008, p. 65). Conforme Oyèrónke, não existia um sistema de gênero institucionalizado, o gênero só ganhou importância nos estudos iorubás porque a dinâmica da sociedade passou a ser traduzida para o inglês e a lógica ocidental exigia uma interpretação binária e limitante sobre o mundo. Um dos exemplos são os prefixos *obin* e *okun*

que se referem a uma variação anatômica, a pensadora nigeriana os traduz como anatomia da fêmea e do macho (anafêmea e anamacho), no entanto, eles não são entendidos como binariamente opostos, como a tradução ocidental propõe.

Para Oyèrónke, o gênero é uma ferramenta de dominação, introduzida pelo Ocidente, que produz duas categorias que se opõem de forma hierárquica e binária. Mulher, enquanto gênero, não é um termo definido pela biologia, mas sim em relação aos homens - que são a norma.

(...) O surgimento de mulher como uma categoria reconhecível, definida anatomicamente e subordinada ao homem em todo tipo de situação, é resultado, em parte, da imposição de um estado colonial patriarcal. Para as mulheres, a colonização foi um processo duplo de inferiorização racial e subordinação de gênero. Uma das primeiras conquistas do estado colonial foi a criação da categoria “mulheres” (OYÈWÙMI, *apud* LUGONES, 2008, p. 66)

Oyèrónke também argumenta que a implementação deste sistema de gênero ocidental foi aceita pelos homens iorubás, que se tornaram cúmplices e colaboraram para a inferiorização das mulheres. Para a autora, enquanto o desafio do feminismo ocidental é achar uma alternativa para transpor a categoria “mulher” para a plenitude de uma humanidade assexuada, para as iorubás, o desafio é outro, pois a noção de “humanidade assexuada” já existe em sua sociedade, apesar de ainda disputar com uma realidade em que os sexos são hierarquizados. Lugones, então, finaliza reafirmando a limitação da definição de gênero de Quijano, “em vez de produzir rompimento, ele se acomoda no reducionismo da dominação de gênero.” (LUGONES, 2008, p. 67).

A intelectual dá continuidade ao seu pensamento e passa a discutir o impacto da destruição do **ginocentrismo** - a valorização da perspectiva feminina - dentro das sociedades tribais americanas. “Muitas tribos indígenas americanas ‘pensam que a primeira força do universo é feminina e esse entendimento autoriza todas as atividades tribais’ (...) Para as tribos ginocêntricas, a Mulher está no centro e ‘nada é sagrado sem sua benção, seu pensamento.’” (ALLEN, 1986 *apud* LUGONES, 2008, p. 68). Substituir essa pluralidade espiritual por um ser supremo masculino, como fez o cristianismo, foi crucial para a submissão das sociedades indígenas.

Assim como Oyèrónke, Gunn Allen também trata da participação dos homens indígenas para destituir suas companheiras do poder. Para isso, ela descreve como esse processo se deu entre os cheroquis: os britânicos levaram os homens dessa etnia para se educarem “à maneira britânica” e ao retornarem às suas terras, esses mesmos homens participaram do que ficou conhecido como Ato de Remoção - uma nova constituição, baseada na dos EUA, que destituía

os direitos políticos das mulheres e dos negros. Antes de tal medida, as mulheres cheroquis exerciam não só o poder político e espiritual, como também tinham o poder de escolha sobre suas próprias vidas. (LUGONES, 2008 p. 69-70).

Lugones também cita o trabalho de Michael J. Horswell (2003) para afirmar que a expressão “terceiro gênero” era utilizada em várias sociedades da América do Norte. Conforme explica o autor, “o terceiro gênero não significa que existam três gêneros, e sim que se trata, mais especificamente, de uma forma de se desprender a bipolaridade do sexo e do gênero.” (LUGONES, 2008, p. 71). Ainda de acordo com esse estudo, o termo “berdache” era usado como sinônimo de “terceiro gênero”, o berdache homem foi registrado em quase 150 sociedades nativas e a berdache mulher em pelo menos metade desse total. Por fim, a sodomia, inclusive a ritualística, também foi registrada em sociedades andinas e nativas da América (Ibidem). Para a autora, a ideia de gênero de Quijano também reflete a heteronormatividade intrínseca ao mundo colonial/moderno. A heterossexualidade é quase que mitológica, obrigatória e permeia toda a colonialidade do gênero e é dessa maneira para garantir a manutenção do capitalismo global: de um lado as mulheres não brancas produzindo a mão de obra a ser explorada e descartada; do outro, as mulheres brancas como reprodutoras da raça e da classe burguesa dominante.

Logo, é necessário compreender que a subordinação das mulheres em todos os âmbitos da vida é fruto de um projeto ideológico e não de uma diferenciação biológica entre homens e mulheres. Entender isso é fundamental para perceber como e com qual profundidade a colonialidade de gênero opera.

Lugones constata que os feminismos do século XX não se comprometeram com a racialização da luta. O movimento de libertação tinha como premissa as reivindicações das mulheres brancas burguesas, estereotipadas como frágeis, delicadas, passivas de proteção e, portanto, reduzidas ao espaço privado e à submissão sexual. Para as mulheres não brancas restou a desumanização em seu sentido mais literal, “as fêmeas não brancas eram consideradas animais no sentido de seres ‘sem gênero’, marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem as características da feminilidade.” (LUGONES, 2008, p. 74). A animalização das mulheres não brancas abriu as portas para todo tipo de violação sexual e exploração da mão de obra. Aqui, percebemos como a análise da Lugones se assemelha à denúncia de Lélia e, conseqüentemente, a realidade brasileira. Mesmo vivendo em um contexto diferente - primeiro na Argentina e depois nos EUA - observamos que dadas as diferenças do processo colonial, as latino-

americanas não brancas compartilham entre si uma experiência semelhante do que é ser mulher profundamente marcada pela colonialidade de gênero.

A autora introduz diversas passagens que reforçam sua crítica sobre a estereotipação de mulheres brancas burguesas x mulheres negras e indígenas. Em um dos trechos, Lugones cita como o “descobrimento” da América é retratado sob o viés de um encontro erótico entre o branco europeu e a mulher indígena: “roubada de sua languidez sensual pelo épico recém-chegado, a mulher indígena estende uma mão atraente e insinua sexo e submissão.” (McCLINTOCK, 1995, *apud* LUGONES, 2008, p. 77). Essa passagem automaticamente nos remete à obra *Casa Grande e Senzala*, de 1933, escrita por Gilberto Freyre (1975, p. 35), em que fica explícito o mesmo tipo de narrativa em relação às mulheres indígenas brasileiras:

O longo contato com os sarracenos deixara idealizada entre os portugueses a figura da moura-encantada, tipo delicioso de mulher morena e de olhos pretos, envolta em misticismo sexual - sempre de encarnado, sempre penteando os cabelos ou banhando-se nos rios ou nas águas das fontes mal-assombradas - que os colonizadores vieram encontrar parecido, quase igual, entre as índias nuas e de cabelos soltos do Brasil. Que estas tinham também os olhos e os cabelos pretos, o corpo pardo pintado de vermelho, e, tanto quanto as nereidas mouriscas, eram doidas por um banho de rio onde se refrescasse sua ardente nudez e por um pente para pentear o cabelo. Além do que, eram gordas como as mouras. Apenas menos ariscas: por qualquer bugiganga ou caco de espelho estavam se entregando, de pernas abertas, aos "caraíbas" gulosos de mulher.

Na sequência, Freyre trata um pouco sobre a dinâmica das relações de gênero no Brasil. A partir de um famoso ditado popular “Branca para casar, mulata para f* e preta para trabalhar”, a gente observa que, dada as disparidades entre mulheres brancas e não brancas, de uma certa forma, todas estão subordinadas a servir ao homem (branco) de alguma maneira: a mulher branca que serve ao ideal burguês de família heterossexual, a “mulata” que serve às satisfações extraconjugais, e a preta que trabalha para fazer “a roda girar”. Apesar das conquistas sociais e do avanço da discussão sobre gênero e raça, o trecho abaixo ainda reflete um Brasil marcado por seus preconceitos fundacionais:

Pode-se, entretanto, afirmar que a mulher morena tem sido a preferida dos portugueses para o amor, pelo menos para o amor físico. A moda de mulher loura, limitada aliás às classes altas, terá sido antes a repercussão de influências exteriores do que a expressão de genuíno gosto nacional. Com relação ao Brasil, que o diga o ditado: "Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar"; ditado em que se sente, ao lado do convencionalismo social da superioridade da mulher branca e da inferioridade da preta, a preferência sexual pela mulata. (FREYRE, 1975, p. 35-36)

De volta a Lugones, a autora conclui que o sistema de gênero colonial/moderno carrega um lado “visível/iluminado” que foi responsável por organizar a vida e as relações de gênero de homens e mulheres brancos burgueses. A essas mulheres restou a pureza e passividade

sexual como atributos essenciais de sua identidade, a suposta “fraqueza” de seus corpos foi utilizada como justificativa para a exclusão das tomadas de decisões, da produção de conhecimento e da participação política. Coube às mulheres brancas o papel de mantenedoras e reprodutoras da raça e classe dominante. Já o lado “oculto/obscuro”, seriam os outros tipos de organizações das sociedades pré-coloniais, citadas no decorrer do seu trabalho, que foram dizimadas com o processo colonização e escravização. Essas sociedades tinham em comum o fato de não enxergarem o gênero como polos distintos e hierarquizados; nessas comunidades as mulheres tinham autoridade política e questões como a intersexualidade, o ginocentrismo, a homossexualidade estavam presentes no meio social não como algo a ser combatido, mas como uma diversidade possível. A invasão colonial transformou a dinâmica das relações de gênero articulando raça, gênero, sexualidade e trabalho de modo que as mulheres de cor foram submetidas a diversos níveis de exploração e violência. Se ficou condicionado às mulheres brancas a reprodução da raça dominante, às mulheres negras coube o trabalho forçado - nas lavouras, dentro da casa grande e na criação dos filhos do patrão -, e a reprodução de mais mão de obra a ser explorada e descartada.

Lugones nos leva a considerar que se é a América que funda a Europa, e não o contrário, então há muita história por detrás do período antecedente à invasão colonial. A pensadora reúne diversas referências de obras que tratam de contranarrativas ao eurocentrismo. A nossa história enquanto continente americano e africano não se inicia com a Europa e ter essa variação de contrapontos é importantíssimo para a ampliação do debate sobre o feminismo decolonial.

A colonialidade de gênero e a colonialidade de poder estão intrinsecamente ligadas, diz a autora, isso porque uma precisa da outra para se desenvolver e se sofisticar, passadas as burocracias da independência dos países colonizados. Lugones nos traz um panorama bastante similar ao que ocorre no Brasil, primeiro porque a forma como gênero, raça e trabalho foram combinadas aqui se assemelha a outros países do continente, segundo porque esse sistema de gênero colonial/moderno se reflete até os dias atuais nos indicadores sociais brasileiros. O ódio às mulheres e meninas não é uma mera invenção, números recentes demonstram o que já se sabe, mas ignora-se: o que vai condicionar a sua vulnerabilidade é o tom da sua pele; quanto mais escura, maior o alvo.

Apenas para ilustrar e gerar entendimento sobre como esse sistema de gênero continua atuante na realidade nacional e como as opressões se articulam gerando violência e morte, o último Anuário Brasileiro de Segurança Pública, indicou que em 2021, 62% das vítimas de feminicídio (mulheres que foram mortas por serem mulheres) eram negras, ao passo que 37,5%

eram brancas. Já nas mortes violentas intencionais (homicídio doloso, latrocínio e lesão corporal seguida de morte), 70,7% das vítimas eram mulheres negras e apenas 28,6% eram brancas. Conforme menciona o próprio instituto de pesquisa, é possível que haja subnotificação, existe a hipótese de que os policiais enquadrem menos os homicídios de mulheres negras como feminicídio.

Ou seja, mais mulheres negras, mesmo sendo mortas pela condição de ser mulher, são incluídas na categoria de homicídio doloso e não feminicídio, o que parece acontecer menos com as mulheres brancas. Esta hipótese ganha força quando analisamos a mortalidade geral de mulheres por agressão ao longo da última década e verificamos que, se os assassinatos de mulheres brancas caíram, os de mulheres negras se acentuaram, aumentando a disparidade racial da violência letal (FBSP, IPEA, 2020).

Isso nos leva automaticamente às observações de Lugones sobre o fato das mulheres não brancas ou mulheres de cor, como diz a autora, serem “consideradas animais no sentido de seres ‘sem gênero’, marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem as características da feminilidade.” (LUGONES, 2008, p. 74). A desumanização, condicionada a função primitiva de “fêmea” para fins de reprodução sexual dos novos explorados, leva a crer que essas mulheres não são passíveis de proteção do Estado. Na verdade, o Estado as ignora. Aqui, percebemos como os estereótipos construídos com base nos preconceitos de gênero e raça vão se refletir no tipo de tratamento dado a essas mulheres.

Lugones não só potencializa a teoria de Quijano como também coloca em evidência outras perspectivas de autoras que combinam categorias de opressão. Ela parte de sua condição de latino-americana para pensar como o sistema de gênero colonial/moderno se organizou e vigorou no continente. Ela amplia o que se entende por gênero e introduz a questão do controle do trabalho como um dos atributos da colonialidade de gênero, afinal, não se trata apenas do controle do sexo em si e dos nossos corpos, pois as mulheres de cor foram condicionadas também a diversos tipos de trabalho forçado por conta da sua raça. Combinar esses elementos e resgatar essas contranarrativas é uma forma de contribuir para o debate teórico, ainda mais em um contexto global em que vemos o avanço dos discursos e práticas extremistas.

6 DESMISTIFICANDO O UNIVERSAL NA EPISTEMOLOGIA AFRICANA

O último texto a ser analisado é **“Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas”** (2004), de Oyèrónké Oyèwùmí. Socióloga e teórica feminista nigeriana, Oyèrónké se formou em Ciências Sociais na Universidade de Ibadan e obteve seu doutorado em Sociologia na Universidade da Califórnia com a tese **“Mães e não mulheres: criando um sentido africano para os discursos de gênero ocidentais** (1993), posteriormente este trabalho foi publicado sob o título **“A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero”** (1997). O cerne do seu trabalho está na crítica à colonização e ao conceito generalizante de gênero; a autora argumenta que antes da colonização britânica, a sociedade yorubá-oyó (da qual ela descende) não organizava os papéis sociais com base em hierarquias de gênero, e sim pela senioridade. No contexto iorubá, é a idade, não o seu tipo biológico de corpo, o responsável pela distribuição de lugares de prestígio na sociedade. Oyèrónké leciona Sociologia na Universidade de Stony Brook, em Nova Iorque. Dentre suas obras de destaque temos: **Mulheres africanas e feminismo: refletindo sobre políticas de sororidade** (2003); **Estudos africanos de gênero: uma leitura** (2005); e **Epistemologias de gênero na África: tradições, espaços, instituições e identidades de gênero** (2011).

Em **“Conceituando o gênero”**, artigo de nosso interesse, a autora contextualiza a modernidade como um período que caminhou junto com o capitalismo, a industrialização e o tráfico e escravização de pessoas negras. É nessa época, que se dá início a elaboração das categorias de raça e gênero como eixos fundamentais para a exploração das pessoas nas sociedades. Outro ponto lembrado pela autora é a hegemonia cultural euro-estadunidense que tomou conta do mundo de tal forma que toda a produção de conhecimento sobre o comportamento humano, sobre a história e a cultura carregam os referenciais de ambas as potências do Norte global. O objetivo travado pela pensadora é questionar o conceito de gênero estabelecido como universal, tendo como base as experiências e epistemologias culturais africanas. Seu foco se destina ao sistema de família nuclear, um formato especificamente europeu, que ainda é muito utilizado como ponto de partida para diversos conceitos usados universalmente nas pesquisas de gênero.

A partir daí, Oyèrónké critica as feministas, enquanto grupo, por tomarem para si a categoria mulher e sua subordinação como universais. Quando as mulheres euro-estadunidenses denunciaram seus problemas pessoais da vida privada como um problema público de gênero,

suas experiências e o que é ser mulher se tornaram o padrão para todas as mulheres do mundo. Daí, ela questiona por que a categoria de gênero se torna central e não a racial já que outras formas de opressão e desigualdades existem? Conforme a autora explica, há muitas críticas a respeito da homogeneização da experiência feminina de mulheres brancas em detrimento das mulheres não brancas. As próprias feministas negras estadunidenses começaram a apontar a intersecção entre raça, classe e gênero como premissa para se pensar de maneira séria e comprometida a condição das mulheres norte-americanas. Isso abriu portas para o fato de que é necessário repensar de quais mulheres estamos falando no movimento feminista e como as diferentes identidades contribuem para outras perspectivas de enfrentamento ao machismo e ao patriarcado. No caso das mulheres que vivem em nações que outrora foram colonizadas, a questão do controle e exploração do território por nações imperialistas é outro elemento a ser considerado na discussão. “Esses outros pontos de vista emprestam peso à afirmação de que o gênero não pode ser abstraído do contexto social e de outros sistemas de hierarquia.” (OYÈWÙMÍ, 2004, p.87-88).

A pensadora acredita que os conceitos feministas são fundamentados na ideia de família nuclear e para entender os pilares do feminismo (mulher, gênero e sororidade) é preciso analisar o que é a família nuclear. A autora define essa instituição da seguinte forma: um casal heterossexual composto por uma mulher subordinada, um marido patriarcal e os filhos. Nesse contexto, o homem-chefe é visto como provedor e cabe à mulher o serviço doméstico e o cuidado. Essa divisão sexual do trabalho no seio familiar faz com que as filhas se identifiquem com as mães e os filhos com os pais, reproduzindo assim a mesma divisão social.

Na teoria feminista branca, a noção de feminilidade está atrelada ao conceito de esposa. Nas sociedades ocidentais euro-estadunidenses, o matrimônio tende a ser o objetivo central das mulheres, deixando para segundo plano outros tipos de relacionamento e aspirações. Oyèrónké alega que o problema não é a conceituação feminista começar com a família nuclear, mas que ela nunca transcenda os limites, como exemplo dessa limitação de perspectiva, ela cita a sexualidade. Ao se pensar na categoria ‘mãe’, automaticamente se pensa na esposa do patriarca, não há a possibilidade da ‘mãe’ existir sem estar associada sexualmente a um ‘pai’, essa seria então a explicação para a expressão “mãe solteira”, outrora disseminada e hoje em dia combatida. Ao passo que em outras sociedades a maternidade seja definida a partir da relação com os filhos, na literatura feminista ocidental, ela é determinada como uma relação sexual com um homem. (OYÈWÙMÍ, 2004, p.89-90).

Em contrapartida, a intelectual argumenta que, apesar das inúmeras tentativas de disseminação do modelo de família nuclear ocidental, no continente africano, esse formato ainda é visto com certa estranheza. Ela nos introduz à família tradicional iorubá e a descreve como uma família **não generificada**, isto é, os papéis de parentesco e o centro de poder não são definidos por gênero. O princípio organizador desse tipo de família é a **ancianidade**, a idade cronológica da pessoa é o que vai determinar o seu prestígio em relação aos demais, “diferente do gênero, que é rígido ou estático, o princípio da ancianidade é dinâmico e fluido.” (OYÈWÙMÍ, 2004, p. 91).

A linguagem também é outro ponto de atenção. Dentro da tradição iorubá, não existem palavras que denotem individualmente menina ou menino, “*omo*”, por exemplo, significa “prole” / “criança”; já “*oko*” pode ser designada tanto para macho quanto para fêmea; “*iyawo*” refere-se às mulheres ou homens que entram na família por meio do casamento. O que ocorre é que a tradução do inglês interpreta “*oko*” como “marido”, “*iyawo*” como “esposa” como se houvesse uma hierarquia de gênero, quando na verdade, a diferenciação é decorrente de uma condição entre os membros que nasceram naquela família e aqueles que entram pelo casamento. Logo, os papéis sociais são situacionais, determinados de acordo com o contexto em que os indivíduos estão inseridos. (OYÈWÙMÍ, 2004, p. 91).

Oyèrónké cita o trabalho da antropóloga Niara Sudarkasa (1996) que demonstra as diferenças entre os sistemas familiares europeu e africano. Na Europa, a família nuclear tem base conjugal e é construída em torno de um casal, já na África Ocidental, a família é entendida a partir da linhagem, que é um sistema familiar baseado em relações consanguíneas, construído em torno de um núcleo de irmãos. Uma característica importantíssima é: os cônjuges são considerados pessoas de fora, portanto, não fazem parte da família. Outra questão levantada é a importância do papel da mãe, pois dentro de casa as pessoas agrupam-se em torno dela, a matrifocalidade é tão presente que a mãe é o eixo em torno do qual as relações são organizadas. “*Omoya*” é o termo que designa “filhos de uma mesma mãe”, essa categoria transcende o gênero e a própria casa, isso porque os primos matrilaterais (primos por parte materna) são também considerados irmãos de ventre e chegam até a ser mais próximos uns dos outros do que irmãos que têm o mesmo pai e que vivem sob o mesmo teto, “*omoya* ressalta a importância dos laços entre mãe e filha/o (...) essas relações são primárias, privilegiadas e devem ser protegidas acima de todas as outras. (...) *omoya* ressalta a importância da maternidade como instituição e como experiência na cultura.” (OYÈWÙMÍ, 2004, p. 92).

A autora afirma que o binarismo hierárquico macho/fêmea, homem/mulher é “especialmente alienígena para muitas culturas africanas”. As interpretações sobre a linguagem e a dinâmica de sociedades africanas pelo viés ocidental produzem “distorções, mistificações linguísticas e muitas vezes uma total falta de compreensão”. Na sequência, Oyèrónké apresenta diversas autoras africanas que demonstram em suas obras as inúmeras possibilidades do que é ser mulher dentro dos povos africanos, identidades que não estão aprisionadas aos universalismos do discurso feminista de gênero. (OYÈWUMÍ, 2004, p. 93-94). Um exemplo, é o trazido pelo linguista ganês Kwesi Yankah em sua tese sobre os *okyeames* (nome dado às pessoas que são porta-vozes de chefes akan na África Ocidental):

“Um *okyeame* é tradicionalmente referido como o “*ohene yere*” (esposa do chefe) - o termo é geralmente aplicado a todos os *okyeames*, seja em posições de nomeação governamental ou hereditárias...até em casos em que um chefe é fêmea e seu *okyeame* é macho, o *okyeame* ainda é esposa, e a chefe, o marido”. Esse entendimento evidente confunde a compreensão ocidental genericada de que o papel social “esposa” é inerente ao corpo feminino. (OYÈWUMÍ, 2004, p. 94).

Oyèrónké finaliza alegando que as categorias sociais africanas são “fluidas, extremamente situacionais e não determinadas por tipos corporais”, homens e mulheres podem transitar entre as funções e papéis sociais de acordo com a organização social de determinada tradição. O seu sexo biológico não te determina enquanto um sujeito inferior ou superior na sociedade, por isso, a intelectual defende que as análises e interpretações sobre a África devem começar na África. Basicamente, Oyèrónké reivindica o que as demais autoras decoloniais propuseram: precisamos pensar a nossa realidade a partir do nosso ponto de vista e não importar significados e conceitos coloniais.

7 CONCLUSÃO

Após apresentarmos os conceitos importantes para a compreensão do leitor e discutirmos os três primeiros textos que compõem a obra “Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais”, nos dedicaremos a responder a questão norteadora desse trabalho: **por que autoras de contextos históricos diferentes foram classificadas como feministas deconoloniais?**

Heloisa Buarque de Hollanda, na introdução de seu livro, também se questiona **“Agora somos todas decoloniais?”**. Essa provocação foi responsável por despertar interesse não só no significado da categoria decolonial, como na produção de conhecimento de feministas do Sul Global pouco discutidas nos espaços acadêmicos. Como a própria Luciana Ballestrin (2013) nos revelou, existe certa relutância em compreender as diferenças entre os estudos pós-coloniais e decoloniais, além de uma preferência por autores europeus e isso tem forte relação com a história brasileira e com a forma como a educação formal e os espaços de ensino foram implementados no país. Não à toa, grande parte dos trabalhos disponibilizados sobre a perspectiva decolonial tinham como parâmetro os estudos da própria Ballestrin. São poucos os pesquisadores que se dedicaram a organizar uma linha narrativa sobre a decolonialidade, o que nos remete à urgência e importância de mais produções sobre o tema.

Concordamos com Heloísa quando a autora expressa que o contexto sociopolítico atual junto das mídias digitais trouxe novos atores sociais para a discussão nos fazendo repensar teorias hegemônicas como o feminismo. Esse feminismo branco burguês eurocêntrico que se assumiu como padrão para todas as mulheres permitiu que tivéssemos avanços, mas ao mesmo tempo nos pregou algumas peças: as mulheres não brancas continuam subsistindo. Por isso, é tão urgente considerarmos as categorias identitárias ao pensarmos no sujeito mulher, algo que o feminismo decolonial e interseccional propõe com primazia.

Lélia Gonzalez chama a atenção por sua posição pioneira ao propor a ruptura com o conceito colonial de América Latina. A autora elabora a categoria “América Latina” e “amefricanidade” não só numa tentativa de unificação do território americano, mas também num movimento de reivindicação do protagonismo de antepassados negros na constituição do continente. É como se ela dissesse: não foram os europeus que construíram a América, foram mãos negras que ergueram o continente. Ao longo de seu trabalho, Lélia também considera como as combinações das opressões impactaram a vida das mulheres negras brasileiras, suas análises perpassam os estereótipos, as classificações sociais, mas também o impacto do racismo

e do sexismo na psique dessas mulheres. Mesmo quando o termo decolonial ainda não era propagado em territórios brasileiros, Lélia já pensava em como a colonização e as opressões condicionaram as mulheres negras não só no aspecto social e material, mas no subjetivo também. Faz sentido, portanto, pensá-la como uma intelectual decolonial.

Já Lugones, coloca o gênero no mesmo patamar de raça, não com a intenção de instaurar uma disputa no campo teórico, mas com o intuito de demonstrar que ambas as categorias são complementares e foram criadas no período colonial/moderno mudando completamente a organização da sociedade e do trabalho. O seu foco, além de trazer o gênero para discussão, é apontar que a forma como o sistema de gênero se instaurou nas nações colonizadas não reflete necessariamente como essas sociedades se organizavam no período pré-colonial. A autora se vale de diversos exemplos de estudiosos da história do continente americano, mas também de sociedades africanas, para afirmar que as relações hierárquicas de gênero tal qual conhecemos são produtos do processo de modernização/colonização, não eram naturais das sociedades tribais. Para confirmar sua alegação, Lugones relaciona a heteronormatividade, o racismo, o sexismo e o capitalismo. Ela “bebe da fonte” de Quijano e amplia o debate sob o viés feminista, logo fica difícil não a considerar uma feminista decolonial.

Oyèrónké também rejeita a ideia de que o patriarcado tal como conhecemos se fazia presente nas sociedades africanas, principalmente a iorubá (seu foco de pesquisa). A autora não reconhece o gênero como o elemento que organizava a sociedade iorubá no período que antecedeu a colonização, para ela foi o processo de invasão e exploração que introduziu esse olhar hierarquizado e opressivo sobre os corpos. Outro ponto importante lembrado por ela é a língua. Quando os ingleses começaram a traduzir para sua língua as dinâmicas do povo iorubá, diversas nomenclaturas assumiram significados que não existiam na tradição africana, grande parte delas buscavam atribuir uma diferenciação entre o masculino x feminino, impulsionando ainda mais a divisão sexual. Neste exemplo, é possível fazer uma ponte com a problemática da colonialidade do saber, elaborada por Quijano: os ingleses conseguiram por meio da colonização não só dos corpos, mas do ensino da língua inglesa - nas salas de aula, inclusive - reorganizar a sociedade iorubá ao seu modo de existência. Também não poderíamos deixar de compreendê-la como uma pensadora decolonial.

Lugones dialoga bastante com Oyèrónké, um dos motivos que nos fizeram seguir a série de textos apresentados no livro. Vale ressaltar que o pensamento de Lugones e Oyèrónké não é unânime, há outras autoras na obra organizada por Heloísa, que defendem a existência de nomenclaturas de gênero e uma organização patriarcal nas sociedades pré-coloniais, ainda que

diferente do sistema de gênero ocidental que conhecemos. Contudo, esse não é o nosso objetivo, apenas gostaríamos de ressaltar que o próprio feminismo decolonial tem divergências e disputa narrativas que são importantes para o enriquecimento do debate.

Entendemos que autoras com perfis distintos foram classificadas como decoloniais porque tinham um fator em comum em suas obras: **a crítica interseccional à colonialidade**. Ainda que o termo “colonialidade” não esteja explícito nos textos de Lélia e Oyèrónké, como foi proposto por Quijano, as três intelectuais se assemelham porque partem das histórias de seus territórios e dos desfechos dos processos coloniais para compreenderem como isso afetou em todos os âmbitos a vida das mulheres não brancas. Não são análises desconexas, as três intercalam as opressões de raça, classe, gênero para responderem a realidade na qual as mulheres se encontram hoje.

Acreditamos que a classificação “feminista decolonial” está muito atrelada a uma noção de ruptura com o feminismo branco europeu. Indo na mesma direção que as feministas negras interseccionais, o feminismo decolonial se apresenta como outra alternativa viável que contempla as questões ignoradas pelo feminismo branco europeu. Muito mais do que isso, é como se fosse uma expressão de um pensamento latino-americano de fato, produzido e falado por aqueles que vivenciaram e vivenciam os percalços da colonialidade em suas nações. Parafraseando Oyèrónké: as interpretações sobre a América Latina devem começar na América Latina.

Pode ser que para alguns prevaleça a dúvida inicial de Heloísa ou talvez se questione a necessidade de uma nova classificação. O que constatamos é que é importante que existam novas formas de pensar que refutam a percepção de que somos sub-humanos incapazes de produzir saber e cultura. Mais importante ainda é reivindicar isso a partir de uma identidade latina, afinal não é possível pensar a nossa realidade só a partir de importações. Então, se valendo do que Mignolo disse sobre o pensamento decolonial se fazer presente já nas diversas formas de resistência dos povos colonizados e escravizados, compreendemos que, provavelmente, já éramos decoloniais antes da existência do termo. Mas, com a sua chegada é importante dar os nomes devidos enquanto disputamos espaço, reconhecimento e valorização da produção do conhecimento local/nacional.

Outro alerta é sobre o papel do Brasil nessa disputa, já que ainda estamos muito tímidos na discussão. Será o feminismo decolonial mais uma nomenclatura feminista que afasta as “periféricas” das “acadêmicas” ou é justamente o oposto: o feminismo decolonial consegue dialogar horizontalmente com saberes e práticas variados? Se tomarmos como premissa o que

Mignolo defende, então podemos alegar que, sim, o feminismo decolonial consegue dialogar com outros saberes e práticas que não estão presentes no espaço formal de produção de conhecimento. Mas, se olharmos apenas para o Brasil, observamos uma discussão sobre decolonialidade ainda muito primária, pouco articulada com colegas feministas de outras nacionalidades e tentando o reconhecimento da academia como uma forma de pensar legítima. Acreditamos que o feminismo decolonial pode ser uma alternativa praticável e transitável já que não se prende necessariamente a teorias excludentes, mas leva em consideração que o que se faz para combater a colonialidade já é em si um pensamento decolonial em prática. Essa postura nos abre inúmeras possibilidades de diálogos e articulações com grupos feministas distintos (indígenas, camponesas, lésbicas, bissexuais, mulheres trans etc) o que amplia nossa percepção sobre as realidades e sobre o que ainda falta para garantirmos melhores condições de vida para todas as mulheres.

REFERÊNCIAS

ABUD, Marcelo. Heloisa Buarque de Hollanda orienta sobre abordagem do pensamento feminista na escola. **Site Instituto Claro**, 2021. Último acesso: 09 de jun. de 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3oNcFvT>.

ADAMS, Telmo. WALSH, Catherine (Ed.). Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013. 553 p. **Práxis Educativa**, Ponta Grossa, v. 10, n. 2, p. 585-590, jul./dez. 2015. Último acesso: 08 de jun. de 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3NnlVQQ>.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, pp. 89-117. Último acesso: 08 de jun. de 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3qwwx6X>.

BALLESTRIN, Luciana. Para transcender a colonialidade. **Revista on-line Instituto Humanitas Unisinos**. Rio Grande do Sul, ed. 431, 04 de novembro de 2013. Último acesso: 08 de jun. de 2023. Disponível em: <https://bit.ly/42pUdqR>.

BIDASECA, Karina. María Lugones. **Enciclopédia Mulheres na Filosofia UNICAMP**. Último acesso: 09 de jun. de 2023. Disponível em: <https://bit.ly/43UOieB>.

BORGES, Juliana. María Lugones vive!. **Revista Claudia**, 2020. Último acesso: 09 de jun. de 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3MZhrhF>.

CARVALHO, Paula. As feministas que seremos - Dois lançamentos apontam novos caminhos para o feminismo, ampliando suas teorias e práticas políticas. **Folha de S. Paulo - Caderno Quatro Cinco Um**, 2020. Último acesso: 09 de jun. de 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3qAzEL2>.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; 2007. 308 p. Último acesso: 08 de jun. de 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3qDh4Sk>.

CRUZ, Eliana Alves. O caso Janaína me lembrou que o Brasil já fez esterilização em massa - com o apoio dos EUA. **The Intercept Brasil**, 2018. Último acesso: 08 de jun. de 2023. Disponível em: <https://bit.ly/42qYnyA>.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo - El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. **Revista Tabula Rasa**. Bogotá - Colombia, No.1: 51-86, enero-diciembre de 2003. Último acesso: 08 de jun. de 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3Nigd2m>.

FAUSTINO, Deivison Mendes. A emoção é negra, a razão é helênica? Considerações fanonianas sobre a (des)universalização do “Ser” negro. **Revista Tecnologia e Sociedade**. Paraná, vol. 9, n. 18, 2013. Último acesso: 08 de jun. de 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3MZHDIV>.

FAUSTINO, Deivison Mendes. Colonialismo, racismo e luta de classes: a atualidade de Frantz Fanon. *In*: V SIMPÓSIO INTERNACIONAL LUTAS SOCIAIS NA AMÉRICA LATINA - “REVOLUÇÕES NAS AMÉRICAS: PASSADO, PRESENTE E FUTURO”. **Anais**. UEL, 2013, p. 216-232. Último acesso: 08 de jun. de 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3N12XxM>.

FERREIRA, Letícia. “Feminismo não é Disneylândia”, diz Heloísa Buarque de Hollanda. **Site da Revista AZMina**, 2020. Último acesso: 09 de jun. de 2023. Disponível em: <https://bit.ly/43zfPCy>.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2022 - Femicídios caem, mas outras formas de violência contra meninas e mulheres crescem em 2021**. São Paulo, 2022. Último acesso: 09 de jun. de 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3Jsx7cz>.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala - Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 48ª ed. São Paulo: Global, 2003. Último acesso: 09 de jun. de 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3X5Oq8H>.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *In*: **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.). 1988b, p. 69-82. Último acesso: 09 de jun. de 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3NkA40O>.

HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Pensamento feminista hoje - perspectivas decolonias**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, 384 p.

LINHARES, Maria Yedda Leite. Descolonização e lutas de libertação nacional. *In*: FILHO, Daniel Aarão Reis; FERREIRA, Jorge; ZENHA, Celeste. **O século XX - Volume 3: O tempo das dúvidas (do declínio das utopias às globalizações)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2ª ed, 2002, p. 35-64. Último acesso: 08 de jun. de 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3CpxPTD>.

MERCIER, Daniela. Lélia Gonzalez, onipresente. **El País**, 2020. Último acesso: 09 de jun. de 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3NIJHfS>.

MIGNOLO, Walter. Decolonialidade como o caminho para a cooperação. **Revista on-line Instituto Humanitas Unisinos**. Rio Grande do Sul, ed. 431, 04 novembro de 2013. Último acesso: 08 de jun. de 2023. Disponível em: <https://bit.ly/42LDJTT>.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. *In*: ORSANI, María Eugenia; QUINTERO, Pablo (orgs.). **Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo**. 1ª ed. Neuquén: EDUCO - Universidad Nacional del Comahue, 2014. Epistemologias do Sul, Foz do Iguaçu/PR, p.12-32, 2017.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Argentina: Ediciones del signo, 2010, 126 p. Último acesso: 08 de jun. de 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3CiN3Kb>.

MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; 2007. 25-46 p. Último acesso: 09 de jun. de 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3qDh4Sk>.

NEVES, Rita Ciotta. Os Estudos Pós-Coloniais: um Paradigma de Globalização. Babilónia. **Revista Lusófona de Línguas, Culturas e Tradução**. Portugal, nº 6-7, 2009, pp. 231- 239. Último acesso: 09 de jun. de 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3qyYAT6>.

PEZZODIPANE, Rosane Vieira. Pós-colonial: a ruptura com a história única. **Revista Simbiótica**. Espírito Santo, nº 3, p. 87-97, junho de 2013. Último acesso: 08 de jun. de 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3N0gjdO>.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. *In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), 2005. Último acesso: 08 de jun. de 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3CndWwJ>.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. **Revista Perú Indígena**. p. 11-20, 1992. Último acesso: 09 de jun. de 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3Nolm9q>.

REIS, Maurício de Novais; ANDRADE, Marcilea Freitas Ferraz de. O pensamento decolonial: análise, desafios e perspectivas. **Revista Espaço Acadêmico**. Paraná, v. 17, n. 202, março de 2018. Último acesso: 08 de jun. de 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3ClaaUG>.

RODRIGUES, Carla. Leiam Lélia Gonzalez. **Revista Cult**, 2020. Último acesso: 09 de jun. de 2023. Disponível em: <https://bit.ly/45SWyxj>.

ROSEVICS, Larissa. Do pós-colonial à decolonialidade. **Site Diálogos Internacionais**. Rio de Janeiro, 28 de novembro de 2014. Último acesso: 08 de jun. 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3MUtsFb>.

SANTOS, Vívian Matias dos. Notas desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência. **Revista Psicologia e Sociedade**. Pernambuco, p. 1-11, 2018. Último acesso: 08 jun. de 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3NhTK8>.

SEM AUTOR: **Site Heloisa Buarque de Hollanda**. 2023. Último acesso: 09 de jun. 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3JOCPSn>.

SEM AUTOR: **Site da UFRGS - Biografias de Mulheres Africanas - Oyèrónké Oyèwùmí**. 2021. Último acesso: 09 de jun. 2023. Disponível em: <https://bit.ly/43xYqdc>.