



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL  
CAMPUS EREXIM  
PROGRAMA DE MESTRADO  
INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS**

**SIAN CARLOS ALEGRE**

**Oprimidas, porém não vencidas: a contribuição do feminismo negro  
para pensar a descolonialidade**

Erexim  
2017

**SIAN CARLOS ALEGRE**

**Oprimidas, porém não vencidas: a contribuição do feminismo negro  
para pensar a descolonialidade**

---

2

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Interdisciplinaridade em Ciências Humanas da Universidade Federal da Fronteira Sul – UFFS como requisito para obtenção do título de Mestre em Interdisciplinaridade em Ciências Humanas, sob a orientação do Prof.<sup>a</sup> Doutor Cassio Brancaloneone.

Erexim  
2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL – CAMPUS ERECHIM

Rua: ERS 135 km 72,200

CEP: 99700-970

Caixa Postal 764

Erechim – RS

Brasil

## FICHA CATALOGRÁFICA

Alegre, Sian Carlos.

Oprimidas porém não vencidas: a contribuição do feminismo negro para pensar a descolonialidade / Sian Carlos  
Alegre.  
150 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Fronteira Sul, programa de mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas.  
Orientador: Cassio Brancaloneo.  
Inclui bibliografia.

1. Feminismo Negro. 2. Pensamento descolonial. 3. Interseccionalidade. I. Autor. II. Título.

**SIAN CARLOS ALEGRE**

**Oprimidas, porém não vencidas: a contribuição do feminismo negro  
para pensar a descolonialidade**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Interdisciplinaridade em Ciências Humanas da Universidade Federal da Fronteira Sul – UFFS. Para obtenção do título de Mestre em Interdisciplinaridade em Ciências Humanas defendido em banca examinadora em \_\_31\_\_/\_08\_\_/\_2017\_

Orientador (a): Prof. Dr. Cassio Brancaleone

4

---

Aprovado em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dra. Claudete Soares – UFFS

---

Prof. Dr. Fábio Feltrin de Souza – UFFS

Erexim/RS, agosto de 2017



## AGRADECIMENTOS

Ao longo dessa caminhada de dois anos de pesquisa, tantas foram as pessoas que comigo dialogaram sobre a mesma, que torna-se difícil lembrar de tantas experiências e contribuições que surgiram.

Agradeço ao meu filho, Enare Quipa Alegre Martin, pelo acolhimento e amor constante dedicado a mim. Sua alegria diária foi sem dúvida fundamental para seguir forte ao longo desse tempo.

Agradeço também a Natieli, que a muito custo lidou com meu estranho modo de amar, mostrando-me a constante impermanência a qual está condicionada nossas vidas.

A minha mãe, Odila, pelo carinho e preocupação constante por minha saúde nesse tempo de dois anos.

Ao amigo, professor e orientador Cassio Brancalone, profunda gratidão por aceitar topar tal proposta de pesquisa. Sobretudo, pela autonomia proporcionada e pelo respeito ao meu tempo de ser e estar no mundo.

Ao amigo Daniel de Bem, de tão grande em seu coração, me auxiliou na ausência de meu orientador.

Ao amigo Emerson, pelas conversas prolongadas e puxões de orelha. Obrigado!

6

Aos colegas de mestrado, pelas muitas discussões e problematizações levantadas.

Aos professores do programa de mestrado, pelas maravilhosas aulas ofertadas.

Agradeço ainda a banca de qualificação, que também é a banca final, professora Claudete Soares e professor Fábio Feltrin, pelas valiosas contribuições.

A Capes, pelo a oportunidade, atualmente um privilégio, de concessão da bolsa de pesquisa.

## RESUMO

A presente pesquisa de mestrado insere-se na tradição do exercício de pensar a descolonialidade. Para isso, buscou-se refletir sobre a colonialidade e seus efeitos a partir da produção intelectual de mulheres negras posicionadas desde o feminismo negro. Ao movimentar metodologicamente o conceito de colonização discursiva, privilégio epistêmico e interseccionalidade, foi possível identificar em meio aos estudos descoloniais, em um primeiro momento, a invisibilidade de mulheres negras em sua constituição, tão logo, a existência de um imaginário e representação do descolonial pautado na universalização do sujeito mulher e a consecutiva indiferença para com as especificidades das mulheres negras no pensar e fazer descolonial. Assim, ao acessar a produção intelectual dessas mulheres, é possível identificar a existência da imposição de um sistema moderno-colonial de gênero atuando na desumanização de mulheres negras e indígenas a partir da universalização do sujeito homem e sujeito mulher como categorias dicotômicas hierárquicas. A partir do feminismo negro, portanto, é possibilitado a problematização do sujeito mulher e seu lugar no descolonial. Por fim, para contribuir aos estudos descoloniais, estabeleceu-se diálogo com o site Blogueiras Negras, buscando levantar elementos a partir das experiências vividas de mulheres negras para contribuir na reflexão acerca da descolonialidade, seu imaginário e representação.

## RESUMEN

La presente investigación de maestría se inserta en la tradición del ejercicio de pensar la descolonialidad. Para ello, se buscó reflexionar sobre la colonialidad y sus efectos a partir de la producción intelectual de mujeres negras posicionadas desde el feminismo negro. Al mover metodológicamente el concepto de colonización discursiva, privilegio epistémico e interseccionalidad, fue posible identificar en medio de los estudios descoloniales, en un primer momento, la invisibilidad de mujeres negras en su constitución, tan pronto, la existencia de un imaginario y representación del descolonial pautado en la universalización del sujeto mujer y la consecutiva indiferencia hacia las especificidades de las mujeres negras en el pensar y hacer descolonial. Así, al acceder a la producción intelectual de esas mujeres, es posible identificar la existencia de la imposición de un sistema moderno-colonial de género actuando en la deshumanización de mujeres negras e indígenas a partir de la universalización del sujeto hombre y sujeto mujer como categorías dicotómicas jerárquicas. A partir del feminismo negro, por lo tanto, es posibilitado la problematización del sujeto mujer y su lugar en el descolonial. Por último, para contribuir a los estudios descoloniales, se estableció diálogo con el sitio Blogueiras Negras, buscando levantar elementos a partir de las experiencias vividas de mujeres negras para contribuir en la reflexión acerca de la descolonialidad, su imaginario y representación.

**Palabras-clave:** Descolonialidad. Interseccionalidad. Femenismo Negro.

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Perfil dos/as pesquisadores do Grupo Modernidade/Colonialidade.....	16
---	----

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
-------------------------	----

### **CAPÍTULO 1**

1. Colonialidade e os silêncios persistentes nos estudos descoloniais: ou, como temos pensado o presente colonizado e sua superação?.....	27
1.1. Os estudos descoloniais e o questionamento da enunciação eurocêntrica definindo o mundo.....	30
1.2. Colonialidade de gênero e a reflexão entre teorias e práticas descolonizadoras: a produção de gêneros racializados e os privilégios epistêmicos na invisibilização da interseccionalidade.....	41

### **CAPÍTULO 2**

2. O pensamento feminista negro como fundamento epistemológico de enfrentamento: ou, como pensar e agir desde o <i>status</i> de forasteiras de dentro?.....	62
2.1. Enegrecendo o feminismo desde realidade da mulher negra.....	81
2.2. O pensamento feminista negro de Lélia Gonzalez delineando novas possibilidades de pensar a relação entre teorias e práticas descolonizadoras.....	87

10

### **CAPÍTULO 3**

3. A experiência das mulheres negras e o lugar do descolonial: elementos para repensar o imaginário da descolonização e sua representação a partir do blogueiras negras.....	99
3.1. Afetividade, autoestima e solidão: sobre o impacto e as ressignificações da colonialidade na mulher negra e a construção de si como resistência.....	112
3.2. Invisibilidade e representatividade: a colonialidade na hierarquia de conhecimento, a representatividade da mulher negra e o acionamento de suas experiências para o pensar e fazer descolonial.....	123
4. Palavras finais.....	140
Referências bibliográficas.....	142

## INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

Partindo do entendimento e localização de ser e estar em sociedades com passado colonial, o debate sobre suas heranças e/ou reminiscências, por vezes torna-se algo corriqueiro. Em âmbito científico e acadêmico, esse debate vem ganhando fôlego já faz algum tempo. Talvez, para fins de justiça social, seja melhor pensar em *heridas coloniales* (Mignolo, 2015, 2008b). Nesse sentido, um dos esforços para compreender essas feridas e as circunstâncias que as criaram, tem se desdobrado a partir dos estudos descoloniais, ou, a Opção Descolonial. Para isso, compreender a colonialidade é algo necessário, e por vezes, doloroso. Desde então, entendo que a descolonialidade tende a se tornar um conceito e um projeto em disputa. Seja desde os grandes centros acadêmicos do norte, especialmente a Universidade de Duke, EUA, a partir do departamento de Estudos Culturais, comandado por Walter Mignolo<sup>2</sup>, até as práticas empreendidas por inúmeros grupos ao longo do continente americano, como, por exemplo, os zapatistas em Chiapas no México, os esforços em volta deste tema tem-se mostrado em inúmeras frentes, sujeitos e, sobretudo, intencionalidades.

11

Por conta disso, a presente dissertação pretende contribuir nesse campo do conhecimento, que antes disso, é, primeiramente, uma questão/posição política, na medida em que há um rompimento com a perspectiva predominante de pensar e fazer ciência<sup>3</sup>, em que já não parte-se apenas do mundo europeu-norteamericano enquanto perspectiva e lugar de conhecimento, mas, permite a inserção de sujeitos e temas que por muitos anos apenas eram tratados como objetos de estudos, os quais agora, tornam-se a própria enunciação do saber, como, por exemplo, a questão do feminismo desde a perspectiva das mulheres negras. A posição política, portanto, firma-se a partir do

---

<sup>1</sup> O título dessa dissertação é adaptado de Silvia Rivera Cusicanqui (2010), “*Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*”.

<sup>2</sup> Atualmente, no meio acadêmico hegemônico, dominado pela língua inglesa, Walter Mignolo é uma das pessoas que mais tem se debruçado sobre o tema e teorizado, dentre seus principais livros sobre o tema, destacam-se: *The Darke Side of Renaissance: Colonization and the Discontinuity of the Classical Tradition* (1992); *Historias Locales/Disenos Goblales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (2003); *The idea of Latin America* (2005); *Desobediência Epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad* (2010); e mais recentemente, *Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer* (2015).

<sup>3</sup> “Por ‘ciência’ quero dizer a ciência moderna, natural e social (teórica e aplicada), como é interpretada pela maioria dos cientistas e por uma grande parte do público educado: uma investigação que visa à objetividade, usa observação (experimento) e razões contundentes para estabelecer seus resultados e é guiada por regras bem definidas e logicamente aceitáveis.” (FEYERABEND, 2010, p. 33).

momento em que, tanto essas pessoas quanto esses temas, tornam-se lugares de pensamento, permitindo pensar em termo de um “paradigma outro<sup>4</sup>” (Mignolo, 2003, 2006). Assim, busco explorar os limites dos estudos da descolonialidade a partir da invisibilização de mulheres negras em sua constituição, logo, evidenciar os limites do que vem sendo constituído como imaginário representação do descolonial.

Dito isso, para conseguir realizar essa proposta, e contribuir no pensamento descolonial, portanto, apresento o seguinte objetivo: promover a reflexão acerca do conceito de descolonialidade a partir do feminismo negro, buscando elementos junto a práticas - epistêmicas e políticas - que sinalizem para diversificações e (re)significações que sustentem/proponham a descolonialidade. Ou seja, como propósito final desta pesquisa, almeja-se apresentar elementos a partir do feminismo negro que permitam projetar e/ou sinalizar a descolonialidade, não apenas como teoria, mas, sobretudo como prática, visando a problematização do que atualmente vem constituindo o imaginário e representação acerca do descolonial.

Ao realizar esse movimento, portanto, proponho um giro, do feminismo negro à Opção Descolonial, e na medida do possível, sinalizar alguns limites dos estudos descoloniais e a maneira como este pode estar operando no sentido de uma recolonização dos imaginários (Rivera, 2010), em âmbito acadêmico-científico-intelectual-político, especialmente pela pouca atenção dirigida às experiências vividas das mulheres racializadas, negras e indígenas, deste continente (Curiel, 2007; Cardoso, 2012). Ou seja, da reflexão de algumas mulheres, como Silvia Cusicanqui (2010), busco compreender como as estratégias econômicas e os mecanismos materiais que operam por de trás de discursos e teorias da Opção Descolonial, podem estar contribuindo para que pesquisadoras e pesquisadores passem por cima, pelo alto, dos aspectos do pensamento e práticas descolonizadoras que as mulheres negras possam estar produzindo de forma independente. Em outras palavras, qual o lugar das mulheres negras nos estudos descoloniais? O que é ser descolonial?

---

<sup>4</sup> Por “paradigma outro” entendo um momento de ruptura epistêmica espacial (Mignolo, 2006), em que o “paradigma outro” “[...] reclama o seu direito à existência e ao diálogo entre os subparadigmas hegemônicos da modernidade na ciência, na filosofia, no direito, na economia, etc.” (MIGNOLO, 2006, p. 697). Desse modo, não se trata da possibilidade de substituição de um paradigma por outro, “novo” e melhor elaborado, o que é justamente o ideal moderno. É antes disso, “Um outro paradigma’ que se constrói sobre conhecimentos e epistemologias que foram negadas e subordinadas pela Teologia, pela Filosofia e pela Ciência.” (Mignolo, 2006).

Com isso, compreendo que para imaginar-pensar-viver a descolonialidade necessite, também, que construamos nossa própria ciência, em um diálogo entre nós mesmos/as, entre as ciências dos países “vencidos” a partir de laços de solidariedade (Rivera, 2010). Ao filiar-me a esta perspectiva de Silvia R. Cusicanqui (2010), mais uma vez reforço à ideia de que a descolonialidade, como superação, pode, e talvez necessite, ser compreendida como conceito e um projeto em disputa. Diante dessa proposta, é também necessário considerar que o legado histórico de ser e estar em *Abya Yala*<sup>5</sup>/América e as consequências ainda presentes em volto disso, ou como diria Mignolo (2008), nossas *heridas coloniales* (Mignolo, 2008), assim, há algumas questões que se tornam intransponíveis, ao mesmo tempo em que perpassam ao longo desta dissertação, relacionando-se com os objetivos pretendidos, são elas: o que é a descolonialidade? Como vive quem fala/discursa/teoriza a descolonialidade? É possível haver um discurso da descolonização, e/ou uma teoria da descolonização, sem uma prática descolonizadora (Rivera, 2010)? Como temos pensado e problematizado, desde aqui e agora, o presente colonizado e sua superação (Rivera, 2010)? O que implica pensar atualmente a descolonialidade, qual a sua relevância, para que/para quem? Quais as possibilidades que o feminismo negro apresenta para pensá-la? O feminismo negro é descolonial? Quem tem credibilidade para definir isso? Em vista de meu lugar de fala, e de minha constituição enquanto homem branco, heterossexual, quais os limites de minha análise quanto a essas questões?

Partido das questões acima, elaboro e estabeleço como problema gerador (de pesquisa) no contexto organizacional a ser estudado, os seguintes problemas: onde estão as mulheres negras na Opção descolonial? Quantas mulheres negras estão constituindo seu atual projeto político-epistemológico? Até que ponto os discursos e teorias em volta da descolonialidade permitem/possibilitam o diálogo/acesso com/ao o feminismo negro?

Em vista das vivências diversas e diferentes expressões que constituem a mulher negra e para não acabar essencializando essas manifestações diversas, gostaria de expor

---

<sup>5</sup> “Os povos que aqui habitavam tinham nomações próprias de seus territórios. ‘Abya Yala’ era como os Kuna chamavam a América; ‘Terras Guarani’ (envolvendo parte da Argentina, do Paraguai, sul do Brasil e Bolívia), Tawantinsuyu (a região do atual Peru, Equador e Bolívia), Anahuac (região do atual México e Guatemala), Pindorama (nome com que os Tupi designavam o Brasil), entre outras cartografias.” (BOYONARD, 2013, p. 1). Ao utilizar o termo Abya Yala, acredito que reivindicar essas outras formas de expressão acerca de nosso continente é, minimamente, romper com o padrão eurocêntrico de conhecimento, sobretudo, é uma posição política-epistêmica.

uma tentativa de entendimento que busca compreender tais diversificações em torno de uma experiência comum, a partir da médica, intelectual e feminista negra Jurema Werneck (2010). Destaco, entretanto, não estou definindo o que é ser mulher negra, muito menos, restringindo as possibilidades de suas construções.

As mulheres negras não existem. Ou, falando de outra forma: as mulheres negras, como sujeitos identitários e políticos, são resultado de uma articulação de heterogeneidades, resultante de demandas históricas, políticas, culturais, de enfrentamento das condições adversas estabelecidas pela dominação ocidental eurocêntrica ao longo dos séculos de escravidão, expropriação colonial e da modernidade racializada e racista.

Ao afirmar estas heterogeneidades, destaco a diversidade de temporalidades, visões de mundo, experiências, formas de representação, que são constitutivas do modo como nos apresentamos e somos vistas ao longo dos séculos da experiência diaspórica ocidental. (WERNECK, 2010, p. 10).

Para cumprir meu objetivo, portanto, proponho realizar o seguinte caminho: Mobilizar a produção teórica dos estudos descoloniais e confrontá-los com a produção de algumas mulheres negras e indígenas no sentido de compreender quais enunciações configuram privilégios epistêmicos no que tange a produção descolonial; Apresentar uma perspectiva da produção intelectual, a qual é possível de ler como produção política-epistêmica, do feminismo negro, buscando sua contribuição no avanço da descolonialidade; Analisar o site Blogueiras Negras, a partir dos textos que são publicados, buscando estabelecer conexões com as reflexões que foram estabelecidas nos capítulos anteriores. Assim, caminho no sentido de compreender alguns elementos internos que encontram-se inseridos na experiência vivida das mulheres negras, com isso, estabelecendo conexões para pensar sobre o descolonial.

\*\*\*

Pode-se dizer que desde o final dos anos 90, com o surgimento do Programa de Investigação Modernidade/Colonialidade, os trabalhos acadêmicos em volta do que vem sendo estruturado como Opção Descolonial tem crescido sistematicamente no campo das humanidades em países como México, Colômbia, Bolívia, Venezuela e Equador, enquanto no Brasil, pode-se dizer que tal perspectiva ainda encontra-se em processo de

difusão, mas ainda depara-se com certa dificuldade de aceitação. Antes deste grupo, porém, uma série de pensadores e pensadoras no continente americano já vinham, de alguma forma, desenvolvendo reflexões que sinalizam para o que hoje se conhece como colonialidade e descolonialidade. Alguns nomes podem ser levantados, como: Lélia Gonzalez, bell hooks, Angela Davis, Silvia Rivera Cusicanqui, Rodolfo Kush, Guerreiro Ramos, Pablo Gonzalez Casa Nova, Gloria Anzaldúa, entre outros/as.

Quanto ao Grupo Modernidade/Colonialidade (doravante M/C), de acordo com Luciana Ballestrin (2013), surge a partir da insatisfação de alguns intelectuais latinoamericanos diante do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos<sup>6</sup>, muitos dos quais eram membros desse grupo. A insatisfação desses intelectuais, no caso, o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, está ligada ao não rompimento com o eurocentrismo, e, sobretudo, por manterem-se presos a intelectuais ocidentais, deixando de lado a produção intelectual crítica latinoamericana.

A partir disso, é nos anos de 1998 que o grupo M/C começa a surgir, a partir de seminários, diálogos e publicações, sendo que nesse mesmo ano, a partir da CLACSO (Conselho Latino Americano de Ciências Sociais), é organizado um encontro na Universidade Central da Venezuela, onde se reuniu, pela primeira vez, o sociólogo venezuelano Edgardo Lander, o antropólogo colombiano Arturo Escobar, o semiólogo e teórico cultural argentino Walter Mignolo, o filósofo e teólogo argentino Enrique Dussel, o sociólogo peruano Aníbal Quijano e o antropólogo venezuelano Fernando Coronil, resultando em um importante livro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (Ballestrin, 2013).

Com o tempo, novos/as integrantes somaram-se ao grupo a partir de outros eventos, pesquisa e publicações em conjunto, como o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres, o filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel e a linguista norte-americana Catherine Walsh (Soto, 2008). Abaixo, na figura 1, é possível visualizar a área do conhecimento de cada respectivo membro, seu país de origem e o lugar onde atuam profissionalmente. É preciso destacar que se trata de um grupo em que seus/suas membros/as mantêm um transição interdisciplinar, atuando em diversas áreas do saber científico.

---

<sup>6</sup> O Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos está diretamente inspirado no Grupo Sul-Asiático dos Estudos Subalternos, onde se destacam, dentre outros/as intelectuais, nomes como: Partha Chatterjee, Dipsh Chakrabarty e Gayatri Chakrabarty Spivak.

Desde então, o grupo M/C vem constituindo um conjunto de produções e publicações que buscam, desde *Abya Yala/América*, expor os efeitos do avanço imperial/colonial europeu desde as experiências colonizadas. Para isso, surge um conceito central em sua análises, a colonialidade. Esse conceito, por sua vez, de alguma forma torna-se aglutinador entre os/as respectivos/as membros/as do grupo, em que, a todo momento, o conceito de colonialidade é destacado como indispensável para compreender o colonialismo e seus efeitos em *Abya Yala/América*.

Nesse sentido, para a superação da condição de colonialidade, seria a descolonialidade, assim, o grupo M/C apresenta como alternativa para isso, a Opção Descolonial. Não se trata de romper o diálogo com toda a tradição de pensamento e produção europeia, e mais recentemente, norteamericana, mas antes disso, considerar o grande legado intelectual de *Abya Yala/América*, assim como, compreender nosso continente como lugar de pensamento, como lócus enunciativo, e não mais, manter-se reféns ao eurocentrismo enquanto maneira de conhecer.

**Figura 1: Perfil dos/as pesquisadores do Grupo Modernidade/Colonialidade.**

integrante	área	nacionalidade	universidade onde leciona
Aníbal Quijano	sociologia	peruana	Universidad Nacional de San Marcos, Peru
Enrique Dussel	filosofia	argentina	Universidad Nacional Autónoma de México
Walter Dignolo	semiótica	argentina	Duke University, EUA
Immanuel Wallerstein	sociologia	estadounidense	Yale University, EUA
Santiago Castro-Gómez	filosofia	colombiana	Pontificia Universidad Javeriana, Colômbia
Nelson Maldonado-Torres	filosofia	porto-riquenha	University of California, Berkeley, EUA
Ramón Grosfoguel	sociologia	porto-riquenha	University of California, Berkeley, EUA
Edgardo Lander	sociologia	venezuelana	Universidad Central de Venezuela
Arthuro Escobar	antropologia	colombiana	University of North Carolina, EUA
Fernando Coronil*	antropologia	venezuelana	University of New York, EUA
Catherine Walsh	linguística	estadounidense	Universidad Andina Simón Bolívar, Equador
Boaventura Santos	direito	portuguesa	Universidade de Coimbra, Portugal
Zulma Palermo	semiótica	argentina	Universidad Nacional de Salta, Argentina

\*Falecido em 2011.  
Fonte: Elaboração própria a partir de pesquisa de dados institucionais e pessoais disponíveis na internet

Fonte: Ballestrin (2013, p. 98).

Outra das propostas do grupo M/C, é trazer à tona outra perspectiva de algo que nos países que foram colonizados pela Europa é muito caro, no caso, a modernidade. Para aqueles/as que moramos em *Abya Yala*/América, a modernidade nos chega atrelada a “salvação”, a busca pela “humanização”, ao “desenvolvimento”, ao científico, ao racional, ao novo, ao belo, ao branco, ao masculino, a heterossexualidade, ou seja, como a libertação. Porém, o que não nos foi contada/apresentada foi seu lado genocida e oculto, a colonialidade (Mignolo, 2003).

Devido a esse crescente interesse em volta da colonialidade e descolonialidade, consequentemente, a busca por experiências sociais que sinalizem nesse sentido também aumentam. Nesse sentido, torna-se fundamental atentar ao fato de que a concepção de ciência e a prática científica euroreferenciada vêm sendo colocada em xeque, ao passo que novos horizontes de se fazer e pensar a ciência vem surgindo. Pensar a colonialidade e descolonialidade, portanto, como categorias analíticas, conceitos e projetos, nos leva a também a questionar de quais sujeitos, organizados politicamente ou não, estamos tratando. Ou ainda, quais experiências podem contribuir

nessa proposta. Em outras palavras, possibilitar que novas perspectivas enunciativas sejam inseridas nesse contexto.

Devo dizer, que a curiosidade e a aposta pelo movimento de descolonialidade já há alguns anos me envolve. Considerando minha localização geo-corpo-política (Grosfoguel, 2006), meu lócus de enunciação e minha posição na branquitude, foi a partir dos estudos descoloniais que venho buscando problematizar minha “zona de conforto”, sobretudo um esforço para descolonializar meu próprio pensamento, meu modo de ver, pensar e agir. Em especial, observando, ouvindo e lendo as vozes oprimidas, subalternizadas e silenciadas ao longo da história. Uma história, que para mim foi omitida e distorcida.

Para fins epistêmicos-teóricos-políticos<sup>7</sup>, posiciono-me como socialmente constituído enquanto homem, branco, heterossexual, onde essas características desembocam em privilégios, que podem ser epistêmicos, de sexo, de gênero, raça, e outros. Por conta disso, fui socializado na indiferença para com esses privilégios e sua influencia ao modo como operacionalizo o saber que venho acumulando ao longo desses anos na universidade. A branquitude crítica (Cardoso, 2010), que me constituiu em um primeiro momento, tornou difícil para mim questionar de maneira crítica a posição que ocupo por ser branco em uma sociedade com passado colonial de supremacia branca. Por sua vez, a indiferença diante do debate racial acontecia no sentido de que, enquanto branco, entendia-o como algo alheio a minha realidade, ou seja, a branquitude nesse sentido, não me permitia compreender minha posição racial, branca, enquanto raça, já que, supostamente é “normal” ser branco. Entendo, portanto, que mais do que ocupar espaços de poder, ser branco torna-se a própria geografia existencial do poder (Cardoso, 2014), ou seja, é não ter que se preocupar com os efeitos do racismo, e ter o privilégio de permanecer indiferente a ele. O mesmo ainda vale para as questões de gênero e sexualidade, tendo em vista que, costumeiramente, quando aborda-se as questões de gênero, a tendência é remeter-se a mulher e/ou a feminilidade, o homem e a masculinidade, por exemplo, é entendido como algo “natural”, não havendo necessidade de se discutir sobre isso.

---

<sup>7</sup> Entendo nesta dissertação que não há uma separação entre política e ciência, ou ainda, de epistemologia e política. A própria ciência enquanto construção social, subjaz intencionalidades. Conceitos, teorias, métodos, enfim, não estão livres da visão de mundo de seus/suas propositores/as, quanto menos de seus valores e crenças.

Por conta disso, minha opção pelo movimento feminista negro para pensar a colonialidade e a descolonialidade, é por compreendê-lo, também, como uma intervenção epistêmica e política<sup>8</sup> no que chamamos de realidade. Juntamente às lutas antissistêmicas contemporâneas que tem buscado criticar/superar o *status quo*, entendo que o feminismo negro incorpora, tanto no campo da esquerda como no meio científico-acadêmico, o debate étnico-racial, de gênero, sexualidade e classe, desde uma perspectiva interseccional no que diz respeito à situação das mulheres negras. Ao produzir tal movimentação no campo político, epistemológico e científico, o feminismo negro, de alguma forma, levanta à necessidade de debater-se a colonialidade e a descolonialidade. Nesse sentido, compreender o racismo, o colonialismo, o imperialismo e seus efeitos (Gonzalez, 1988), assim como a instauração de um modelo colonial de gênero, normativo e binário (Lugones, 2008), torna-se fundamental para pensar e praticar a descolonialidade.

Para melhor dialogar com feminismo negro, e suas contribuições tanto no campo político quanto epistemológico, adoto como “suleamento<sup>9</sup>” teórico-metodológico o conceito de privilégio epistêmico e colonização discursiva proposto por Chandra Mohanty (2008), para entender o modo como os padrões de subalternidade, posições de privilégios epistêmicos, poder de representação e as produções de enunciações produzem hierarquias, tanto no meio do feminismo ao valorizar as contribuições das mulheres brancas em relações as mulheres negras e indígenas, como na opção descolonial, ao não atentar de modo significativo ao conceito de interseccionalidade, assim como, não reconhecendo as contribuições teóricas de feministas negras desde, pelo menos, os anos 70<sup>10</sup> (Curiel, 2007).

---

<sup>8</sup> A expressão “intervenção epistêmica e política” retirei de Walter Mignolo (2003, p. 380).

<sup>9</sup> No presente trabalho utilizarei o termo *sulear* como contraponto ao termo *nortear*, a partir da consideração da existência de um Sul epistêmico (Santos e Menezes, 2009). Conforme os autores, “O Sul é aqui concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo. Esta concepção do Sul sobrepõe-se em parte com o Sul geográfico, o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu e que, com exceção da Austrália e da Nova Zelândia, não atingiram níveis de desenvolvimento econômico semelhantes ao do Norte global (Europa e América do Norte)” (SANTOS e MENESES, 2009, p. 12-13).

<sup>10</sup> Outro ponto não reconhecido, ou pouco explorado, pela opção descolonial, é o pensamento feminista negro. Nesse ponto, torna-se evidente essa indiferença para com as mulheres negras. A questão que levanto é: por que dessa indiferença? Justamente onde se tem feito um grande esforço para superar a colonialidade do saber, ausência do feminismo negro, e também indígena, denota os limites da própria opção descolonial. A ausência de mulheres negras nesse meio, talvez, seja uma das respostas.

Ainda como “suleamento” teórico-metodológico, aproximo-me da socióloga boliviana de descendência aymara, Silvia Rivera Cusicanqui (2006), adotando, metodologicamente, seu conceito de economia política do conhecimento. Silvia Rivera Cusicanqui introduz esse conceito ao debate, ao refletir sobre práticas e discursos descolonizadores, em que a autora busca confrontar a economia política do conhecimento com a geopolítica do conhecimento. Silvia Rivera Cusicanqui identifica nesta última, uma contradição na medida em que desenvolve práticas de recolonização dos imaginários e mentes da intelectualidade de *Abya Yala*/América, especialmente nos países andinos. Para ela, “[...] es necesario salir de la esfera de las superestructuras y desmenuzar las estrategias económicas y los mecanismos materiales que operan por detrás de los discursos” (RIVERA, 2010, p. 65). Por conta disso, não se trataria apenas de uma economia de ideias, mas também uma economia de salários, comodidades e privilégios, e ainda, uma certificadora de valores, que se expressa na lógica científica e acadêmica (concessão de títulos acadêmicos, linhas de pesquisa, docência, oportunidade de publicação e etc.) (Rivera, 2010). Nesse sentido, segundo ela, o modo como os grandes centros acadêmicos do Norte e suas equivalentes no Sul vem operando a descolonialidade, em grande medida sobre o nome de “estudos de-des-pós-coloniais”, tem servido para construir um pequeno império dentro do império, que a partir de neologismos como “de-colonial”, “transmodernidade”, “colonialidade”, etc., paralisa os “objetos” de estudo que acreditam dialogar, e sobretudo, criam um novo cânon acadêmico, que em um mundo de referência e contra-referência acaba estabelecendo novos gurus, como: Walter Dignolo, Aníbal Quijano, Catherine Walsh, Enrique Dussel, e outros/as, os/as quais estão dotados de capital cultural e simbólico, devido ao reconhecimento e certificação dos centros acadêmicos dos EUA (Rivera, 2010).

Pretendo com isso, atualizar a economia política do conhecimento para os fins da presente pesquisa<sup>11</sup>. Ao realizar esse movimento no campo teórico-metodológico, busco compreender como os discursos e teorias em volta da descolonialidade permitem/possibilitam, ou não, o diálogo/acesso com/ao o feminismo negro.

Assim, na primeira parte da dissertação busco apresentar sucintamente os estudos descoloniais e algumas de suas categorias, as quais servirão de suleamento para

---

<sup>11</sup> Mesmo compreendendo os limites da geopolítica do conhecimento em relação e noção de economia política do conhecimento, tomo como opção trabalhar com as duas perspectivas, pois entendo que, no fim, ambas se complementam em alguma medida.

movimentar a presente pesquisa. Ao mesmo tempo, busco de alguma forma problematizar a forma como os estudos descoloniais vem sendo operacionalizados a partir de Walter Mignolo e Aníbal Quijano, considerando a influência desses autores nesse campo do conhecimento. Com isso pretendo compreender a ausência, ou baixa incidência, de mulheres negras constituindo os estudos descoloniais, seja como referências teóricas ou mesmo como pesquisadoras, e o seu significado no avanço da reflexão entre teorias e práticas descoloniais, ou ainda, o significado disso na constituição do imaginário e representação acerca do descolonial.

Em vista disso, a existência dessa hierarquia na perspectiva da geopolítica do conhecimento deve-se ao fato de que o homem europeu branco e heterossexual tende a ser visto como agente principal em relação à produção e validação das formas de conhecimento, em especial ao saber científico. Não é gratuito, portanto, que os primeiros grandes nomes da ciência e da Filosofia<sup>12</sup> vem a ser o de homens brancos. Ao se auto afirmar nesta posição, o colonizador europeu coloca a sua disposição uma série de dispositivos para que possa assegurar-lhe o controle enunciativo da própria formação discursiva. Portanto, ser homem branco e heterossexual não é apenas sustentar a marca da humanidade, mas, sobretudo, deter o lócus enunciativo, ou para Walter Mignolo (2013) o poder de enunciação capaz de enunciar universalmente, que define o que é o ser humano, o homem e a mulher. Não é gratuito, portanto, que o poder e validade enunciativa está diretamente ligada e representada ao corpo masculino, branco e heterossexual, consagrando um imaginário branco/hétero/normativo/sexista/patriarcal como lócus primeiro da verdade e dos valores morais e éticos que deveriam reger qualquer sociedade supostamente civilizada e racional.

Assim, busco também o diálogo com a proposta de um feminismo descolonial da argentina Maria Lugones (2008), em que o feminismo é pensado desde a colonialidade, elaborando o conceito chave de sistema moderno-colonial de gênero, o qual teria como efeito nas populações de *Abya Yala*/América, dentre outras coisas, a desumanização<sup>13</sup>,

---

<sup>12</sup> “Por ‘filosofia’ aqui eu compreendo não apenas a formação disciplinar e normativa de uma dada prática, mas também a cosmologia que a realça. O que os pensadores gregos chamaram de *filosofia* (amor à sabedoria) e os pensadores aymara, de *tlamachilia* (pensar bem) são expressões locais e particulares de uma tendência comum e uma energia em seres humanos. O fato de que a ‘filosofia’ se tornou global não significa que também é ‘uni-versal’. Simplesmente significa que o conceito grego de filosofia foi assimilado pela *intellegensia* ligada à expansão imperial/colonial, aos fundamentos do capitalismo e da modernidade ocidental.” (Mignolo, 2008a, p. 298) (grifo do autor).

<sup>13</sup> O entendimento de desumanização na presente pesquisa está diretamente ligado a dois fatores desencadeados no continente americano com o advento da invasão e colonização europeia, são eles, a

já que a humanidade passa a ser definida a partir da lógica dicotômica hierárquica determinando o entendimento de homem e mulher, algo restrito as pessoas brancas. Sua pesquisa consegue ainda sinalizar os limites do grupo Modernidade/Colonialidade e a maneira rasa com que autores como Aníbal Quijano e Walter Mignolo tratam as questões de gênero, sexualidade e mesmo a interseccionalidade. Lugones (2008, 2014) entende a colonialidade de gênero lado à lado com a colonialidade do poder de Aníbal Quijano (1992), da colonialidade do saber de Walter Mignolo (2003) e da colonialidade do ser de Nelson Maldonado-Torres (2007), isso junto a colonialidade da natureza e da linguagem. Para ela, ambas são crucialmente inseparáveis, sendo co-constitutivas, logo, imprescindíveis na busca da descolonialidade.

Por conseguinte, diante de uma consagração branca/hétero/normativa/sexista/patriarcal, vista desde a economia política do conhecimento (Rivera, 2006), explicita-se a ausência das mulheres racializadas, negras e indígenas, no âmbito da produção científica e acadêmica e o não reconhecimento teórico destas, sobretudo, na teoria crítica latino-americana (Curiel, 2007; Cardoso, 2012). Em outras palavras, por estar mais propensa a vulnerabilidade social, a mulher negra tende a não ocupar lugares consagrados socialmente, e quando ascende a essa posição, as representações culturalmente construídas em volta do seu ser acabam deslocando-as do imaginário comum do que supostamente seria um/uma intelectual, como bem lembra bell hooks (1995).

Já na segunda parte da pesquisa, marco minha opção pelo feminismo negro, como já adiantei, lendo-o, também, como uma intervenção política e epistêmica, posicionado em “lugares de pensamento” (Mignolo, 2003). Entendo, portanto, que o feminismo negro insere-se na reflexão da descolonialidade, no sentido de que: traz para o debate os efeitos do colonialismo desde a perspectiva da mulher negra, algo ainda pouco estudado nos estudos descoloniais, por mais que a reflexão e produção intelectual sobre e pelas mulheres negras, existe pelo menos desde a década de 70 (Curiel, 2007); descoloniza-nos da visão inferiorizante e colonizada acerca da mulher negra,

---

escravidão e a imposição de um sistema moderno de gênero colonial (Lugones, 2008). Juntos, ambos processos tornaram-se decisivos no deslocamento de humanidade das pessoas colonizadas, em que, a escravização dos corpos e a hipersexualização, por exemplo, passa a ser considerado com um ato aceitável de se exercer a as pessoas que não compartilham com as mesmas de humanidade que o colonizador e seus pares. Tão logo, a noção de humanidade a partir da invasão colonial e sua respectiva modernidade-colonialidade, carrega consigo seu lado oculto, a desumanização e, também, a invisibilização do não-humano, logo, de suas respectivas necessidades, direitos e visões de mundo.

problematizando o imaginário que a constitui e à coloca “naturalmente” nessa posição; coloca a mulher negra como protagonista da produção de conhecimento sobre si mesma, questionando o que se tem afirmado acerca das mulheres negras e, sobretudo, a credibilidade e mesmo as intenções daqueles/as que detêm o poder de definir (Collins, 2016); busca desde o *status* de *outsider within* (Collins, 2016) das mulheres negras, estabelecer suporte epistemológico ao campo científico, denunciando por sua vez, categorias universais do saber eurocentrado que desconsideram as “minorias”; identificou a existência de um olhar interseccional presente na trajetória de mulheres negras, como Sojourner Truth, e a forma como as opressões recaem interseccionalmente, posteriormente, desenvolvendo o conceito de interseccionalidade, onde se compreende as opressões de modo sobrepostas, simultaneamente vividas, um conceito que se torna fundamental ao debate descolonial, mesmo que ainda hoje pouco aprofundado desde a perspectiva da mulher negra; apresenta uma série de intelectuais negras, que pelo processo epistemicida, racista e sexista, as invisibilizam no debate epistemológico-científico-acadêmico.

Feministas negras norte-americanas como bell hooks<sup>14</sup> e Angela Davis, produziam valiosas contribuições à teoria crítica social desde uma perspectiva da mulher negra, um ponto pouco visto e trabalhado no meio científico dominado pela enunciação eurocentrica. Angela Davis (2013) em seu livro “Mulher, classe e raça” [originalmente publicado em 1983], mesmo sem usar o termo interseccionalidade, aponta para a necessidade de se entrecruzar categorias como mulher, classe e raça no que diz respeito a análise das mulheres negras, ao passo que também denuncia o caráter racista das primeiras ondas do feminismo ao não considerarem as especificidades das mulheres negras. Nesse mesmo sentido, bell hooks (1995, 2014, 2015), também procura problematizar a indiferença das feministas brancas para com as mulheres negras, identificando uma série de oportunismo individual no meio do feminismo, tornando-se prejudicial à luta coletiva. Ainda, problematiza o lugar das mulheres brancas que dominam o discurso feminista por não atentarem para seus lugares na supremacia branca e a relação inerente e problemática com o sexismo, o racismo, o capitalismo e o Estado. Outra contribuição bastante oportuna de bell hooks é entorno do papel das

---

14 O nome em minúsculo é uma opção da própria autora, bell hooks é um pseudônimo de Gloria Jean Watkins. Para ela, torna-se mais importante em seus livros a substância e não quem ela é. Ver <<http://grafiasnegras.blogspot.com.br/2013/10/personalidades-negras-bell-hooks.html>>. Acesso em: 17/06/2016.

intelectuais negras, que desde seu lugar de fala, identifica no conceito ocidental, sexista e racista, do que é um/a intelectual, uma barreira para que se considere e lembre-se das mulheres negras na formação de uma vocação intelectual. Já Patricia Hill Collins, introduz ao debate a ideia de um pensamento feminista negro, anterior ao próprio movimento feminista das mulheres negras, sinalizando desde período colonial. Dessa forma, a partir dessas contribuições e de outras mulheres negras, Kimberlé Crenshaw (1989) aprimora o conceito de interseccionalidade, primeiramente na ciência jurídica, mas devido a seu potencial, atualmente já se encontra bastante difundido no meio científico.

Ao olhar para o Brasil, feministas negras como Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro, apontam para a necessidade de considerar o caso de nossa sociedade multirracial e pluricultural (Carneiro, 2003), onde o enegrecimento do feminismo (Carneiro, 2011) possibilita às mulheres negras olharem desde o lugar em que se situam, para interpretar o duplo fenômeno do racismo e do sexismo (Gonzalez, 1984). Mais recentemente, Claudia Pons Cardoso (2012) tem oportunizado uma continuidade da reflexão acerca do pensamento feminista negro a partir da experiência brasileira, com destaque para sua orientação teórico-metodológica na História Oral, e a relação entre a história individual e a trajetória de cada depoente. Em seu trabalho, vale destacar, sua própria trajetória de feminista negra mistura-se de forma a potencializá-lo.

Ao trazer para o debate essas intelectuais negras, no caso, com a expectativa de contribuir a reflexão entre teorias e práticas descoloniais, pretendo contribuir na visibilidade para a produção dessas autoras, e suas contribuições ao entendimento de nosso presente colonizado e sua superação. Como será visto nos próximos capítulos, o lugar marginal que tende a ocupar a mulher negra, que antes de qualquer coisa é um estímulo a criatividade (Collins, 2016), permite que essas mulheres visualizem e compreendam as dinâmicas sociais com certa exclusividade, produzindo leituras e interpretações desde sua localização marginal. A exclusividade, portanto, de seus marcadores sociais, possibilita a exposição de uma compreensão da realidade não muito conhecida, sobretudo, no meio científico-acadêmico, sendo que, na ordem do conhecimento – produção, legitimação, circulação – a realidade **desde** as mulheres negras, e nesse sentido constituindo saberes, parece de alguma maneira “ofender” os preceitos objetivos, racionais e “neutros”, que ditam a ciência ainda hoje. Por tudo isso, defendo que, mais do que dar voz e vez a intelectuais negras pouco conhecidas fora de

seus pares, na medida do possível, eu esteja contribuindo na movimentação das experiências vividas oprimidas, subalternizadas, desde a invasão europeia em *Abya Yala*/América, e que, desde meu lugar de fala e dos privilégios que vivencio, talvez consiga contribuir na inserção dessas perspectivas na ordem conhecimento – produção, legitimação, circulação.

Na sequência do trabalho, insiro-me nas reflexões apresentadas nos site *Blogueiras Negras*, em que, desde suas experiências vividas, as mulheres negras desenvolvem ações, político-epistêmicas, de enfrentamento e resistências frente à lógica categorial dicotômica hierárquica, a colonização discursiva, seja no meio acadêmico quanto feminista. Assim, busco elementos que sinalizem para o aprofundamento da reflexão entre teorias e práticas descolonizadoras, assim como, na problematização do descolonial. Gostaria de deixar exposto aqui, que não é de meu interesse determinar o que é ou como deve ser a descolonização, menos ainda, o que é ou como deve ser o movimento feminista negro.

Desde a minha localização e de meu lócus de enunciação, o que pretendo é aproximar ambas as frentes políticas-epistêmicas e nesse movimento caminhar no sentido de contribuir para o questionamento do que vem sendo apresentado como descolonial. Assim, acredito que, de alguma maneira, esteja também trazendo para centro do debate não só autoras pouco conhecidas no meio científico e acadêmico, mas também, possibilitando que novas frentes político-epistêmicas sejam inseridas no meio acadêmico em que me insiro. No caso, um Programa de Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas localizado, no que pode-se conceber, como periferia acadêmico-científico na produção-legitimação-circulação de conhecimento do meio brasileiro. E se tratando de um Programa de Mestrado recente, iniciado no ano de 2015, é preciso considerar também a existência de certo desconhecimento do que aqui estamos produzindo, talvez até, por alguns anos, certo descrédito no meio científico e acadêmico.

Diante disso, entendo que agregar temas pouco estudados fora do eixo eurocêntrico, categorial dicotômico hierárquico, de alguma forma, venha a possibilitar a problematização da própria lógica organizacional interna do Programa de Mestrado, diante dos privilégios diversos, sobretudo epistêmicos, ao qual está assentado até então. Não se trata de um ataque ao mesmo, mas uma possibilidade de pensar a partir de outras

perspectivas que não fiquem apenas presas as regras do jogo. Em outras palavras, diante do atual cenário político brasileiro, as ameaças diversas de falta de investimentos na educação, especialmente em universidades com poucos anos de vida como a Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), qual a posição do Programa de Mestrado? Até que ponto o que estamos produzindo nesse meio não fortalece o “inimigo”, ou, para que/m estamos produzindo?

Problemas a parte, mas não há como dissociar nossa produção de conhecimento, produção-legitimação-circulação, do que está a nossa volta, seria tolice pensar nesse sentido. Assim, nas linhas que se seguem, convido ao/a leitor/a, a inserir-se em outras perspectivas sobre a ciência e o feminismo, que desde a experiência vivida de algumas mulheres negras, talvez coloquem em xeque algumas premissas científicas que nos construíram até então, as quais vale lembrar, foram em alguma medida determinantes para sulear nossas escolhas teóricas, conceituais, metodológicas e epistemológicas, logo, políticas.

Por fim, entendo que para mim, a partir de meu lugar de fala e de meu lócus de enunciação, o exercício de pensar a descolonialidade desde/com o feminismo negro exige de minha parte um exercício de alteridade comprometido e politizado, consciente de meu lugar de fala, de meu lócus enunciativo, e principalmente de meus privilégios. Ao mesmo tempo, uma sensibilidade epistêmica, sobretudo, um exercício constante de aprender a desaprender, em vista que desde a mais tenra idade fui programado para pensar a partir da razão imperial/colonial<sup>15</sup> (Mignolo, 2008), pela heterossexualidade como sistema político (Clarke apud Curiel, 2007) e pelo racismo encoberto. Mais que uma humildade intelectual, essa relação que proponho ao longo da pesquisa, exige fundamentalmente que eu saia de minha “zona de conforto” política e epistemológica, que esteja disponível a entender que, talvez, os limites de minha análise, somadas aos limites epistemológicos da própria ciência, tendam a dificultar a compreensão dos possíveis aspectos do pensamento e práticas descolonizadoras promovidas/sinalizadas pelo feminismo negro. Nesse caso, reafirmo a necessidade do aprender a desaprender, como uma das significações da Opção Descolonial (Mignolo, 2008).

---

<sup>15</sup> “[...] por conhecimento ocidental e razão imperial/colonial compreendo o conhecimento que foi construído nos fundamentos das línguas grega e latina e das seis línguas imperiais europeias (também chamadas de vernáculos) e não o árabe, o mandarim, o aymara ou o bengali, por exemplo.” (MIGNOLO, 2008, p. 290).

## 1. COLONIALIDADE E OS SILÊNCIOS PERSISTENTES NOS ESTUDOS DESCOLONIAIS: ou, como temos pensado o presente colonizado e sua superação<sup>16</sup>?

Os efeitos do colonialismo no continente americano é de longe uma temática que já vem sendo abordada por muitos anos e por vários/as autores e autoras, e nas mais diversas ciências, desse modo, havendo diversas leituras e interpretações acerca dessa sanguinária e genocida experiência do imperialismo europeu. Com isso, pode-se dizer que tais estudos foram ficando sofisticados, avançando junto com a própria ciência, e cada vez mais, havendo uma disputa discursiva-teórica-metodológica-epistemológica-política em torno do assunto. Posições de poder e privilégios encontram-se por trás dessas disputas, intencionalidades que ao diminuir ou mesmo omitir os efeitos do colonialismo e sua atualização, buscam controlar mentes, corpos e desejos, criam as condições necessárias a inúmeras formas de desigualdades e violências diversas. Ao mesmo tempo, há também inúmeras formas de resistências colocadas, disputando narrativas, direitos e dignidade.

27

Essas resistências estão colocadas tanto no meio acadêmico e científico como em movimentos sociais, nas ruas, no dia a dia de um continente com sociedades pluriculturais e multirraciais (Carneiro, 2003), que foi, e ainda é, estimulado e imposto ao eurocentrismo enquanto perspectiva de conhecimento e modo de conhecer (Quijano, 1992). Na medida em que, por exemplo, as lutas antissistêmicas avançam junto com à uma nova geração de lutadores e lutadoras sociais, militantes, coletivos, movimentos, enfim, especialmente de mulheres, mulheres negras, lgbts, indígenas, quilombolas, feministas, transexuais, todo esse novo panorama social-cultural-político-epistêmico está por configurar novas maneiras de resistir, lutar e criar alternativas ao *status quo*.

Nas universidades, os grandes centros de produção de conhecimento/poderes legitimados pela ciência, responsáveis por formar todos os anos milhares de pessoas e incorpora-las a partir de suas formações, é possível notar que as disputas por narrativas tendem a ficarem mais intensas, sobretudo, a partir do aumento de pessoas negras nesse meio, assim como, pelo acesso de populações indígenas, pobres, enfim, toda uma parcela de pessoas que ao longo do tempo não estiveram nesses centros de conhecimento, e poder, que são as universidades, desfigurando uma realidade elitizada

---

<sup>16</sup> Pergunta inspirada em Silvia Rivera Cusicanqui (2010).

que ainda persiste. Isso porque, basicamente, essas populações historicamente e espacialmente subalternizadas, trazem consigo muito mais que seus corpos racializados baixo o colonialismo, mas também, suas experiências vividas, suas memórias, suas dores e resistências.

Esse novo momento em curso, acaba por produzir movimentos interessantes, como o choque direto entre teoria e prática, uma vez que, devido a elitização que caracteriza o nascimento e perpetuação da ciência e das universidades, as teorias, as metodologias, os conceitos, as epistemologias que são apresentadas não dialogam com quem traz no corpo e na memória a experiência genocida do colonialismo. Diante disso, surge a necessidade de uma aproximação entre a teoria e prática, para compreender de forma mais efetiva as reais dimensões do que foi, e ainda é, o colonialismo.

Essa emergência traz consigo a transformação dos lugares, o que antes eram lugares de estudo, agora tornando-se lugares de pensamento, onde se geram pensamento (Mignolo, 2003). Essa ruptura política-epistêmica-espacial é resultado de inúmeras lutas de libertação que vem se desdobrando em nosso continente, seja no campo das sociabilidades ou ainda no meio científico-acadêmico, onde novas possibilidades de pensar, problematizar e construir alternativas vem sendo colocadas, a partir do movimento de *pensar com e desde*, que está diretamente ligado com a emergência daqueles que viveram e vivem o que há de pior dos efeitos e sequelas do imperialismo e colonialismo europeu.

Nesse esforço de renovação teórica, surge então os estudos descoloniais e a busca por romper com a imposição discursiva, teórica, metodológica, epistemológica eurocêntrica. A partir do Grupo de Investigação Modernidade/Colonialidade, os estudos descoloniais acabam ganhando maior visibilidade, assim como, inserindo no meio científico-acadêmico uma perspectiva outra de/para pensar a realidade desde *Abya Yala/América*. É interessante assinalar que esse movimento, torna-se epistêmico e político ao mesmo tempo, já que, ao pensar desde o lado da colonialidade, ao trazer vozes até então desconhecidas ou subalternizadas pela perspectiva eurocêntrica de ciência, tem-se que: toda a construção epistemológica organizada desde uma visão de mundo eurocêntrica e fundamentada nos valores que a realçam é confrontado com as experiências vividas desde a colonialidade, desde quem sentiu em seu corpo e suas subjetividades a experiência do colonialismo e atualmente as inúmeras desgraças do

sistema mundo moderno-colonial-racista-sexista (Grosfoguel, 2006), e com isso, abrindo a possibilidade de ser construído um paradigma outro (Mignolo, 2003). Diante disso, a emergência da interpretação do colonialismo desde quem o/a viveu pela dor, pelo sofrimento, pela desumanização e pela morte, expõem a deficiência e as intencionalidades de conceitos universais abstratos, fundados em identidades raciais e patriarcais (Mignolo, 2008a; Lugones, 2008), como homem, mulher, desenvolvimento, humanidade, filosofia, ciência, e outros.

A esse novo momento, portanto, político-epistêmico-espacial, o semiólogo argentino Walter Mignolo (2006) relacionará como um paradigma outro, não mais a possibilidade de substituição de um paradigma por outro, “novo” e melhor elaborado – sendo esta justamente o ideal moderno – mas, um momento de ruptura epistêmica espacial (Idem), em que o “paradigma outro” “[...] reclama o seu direito à existência e ao diálogo entre os subparadigmas hegemônicos da modernidade na ciência, na filosofia, no direito, na economia, etc.” (MIGNOLO, 2006, p. 697). Assim “Um outro paradigma a’ que se constrói sobre conhecimentos e epistemologias que foram negadas e subordinadas pela Teologia, pela Filosofia e pela Ciência.” (MIGNOLO, 2006, p. 697).

29

Assim, o paradigma outro surge onde a descolonização é vivida como força de pensamento e não como objeto (Mignolo, 2003), onde o rompimento com a condição colonial é também buscar a própria dignidade, e não reconhecer-se e identificar-se com o opressor. Isso significa, e necessita, dentre outras coisas, fazer-se consciente da situação colonizada a que se está submetido/a, suas implicações em todos os âmbitos de nossa vida.

Por tudo isso, nesta seção pretendo abordar alguns conceitos dos estudos descoloniais em vista do presente objetivo, assim, não tenho como finalidade realizar um trabalho sobre os estudos descoloniais, mas, fazer uso desta perspectiva para pensar a presente pesquisa, a qual tem por objetivo contribuir na reflexão entre teorias e práticas descolonizadoras desde/com o feminismo negro. Em vista disso, a incursão pelos estudos descoloniais tem como objetivo proporcionar elementos capazes de problematizar o imaginário<sup>17</sup>-conceito-teoria em torno da

---

<sup>17</sup> Compreendo imaginário a partir de Walter Mignolo (2003) e sua interpretação de a Eduard Glissant ([1990] 1997). “Para Glissant, o imaginário inclui todas as formas pelas quais uma cultura percebe e concebe o mundo.” (MIGNOLO, 2003, p. 48).

descolonialidade/descolonização, em especial, no que tange a maneira como produzimos e manejamos o conhecimento no meio acadêmico.

### **1.1. OS ESTUDOS DESCOLONIAIS E O QUESTIONAMENTO DA ENUNCIÇÃO EUROCÊNTRICA DEFININDO O MUNDO**

Entre os séculos XV e o XIX, o expansionismo/colonialismo da Europa, especificadamente da Europa ocidental, marcam profundamente o desenrolar histórico e espacial de nosso planeta. Sob o ritmo expansionista das navegações, países como Inglaterra, Espanha, Portugal e Holanda, espalham, de modo impositivo, ao longo do globo terrestre seus interesses imperiais, reconfigurando espacial, cultural, social e subjetivamente inúmeras populações com as quais tiveram contato.

A configuração do atual sistema mundo moderno-colonial (Mignolo, 2003), se assim o podemos ver, passa a ganhar vida a partir da invenção<sup>18</sup> e invasão ao continente americano (Quijano, 2005), tornando-se o primeiro grande laboratório da modernidade (Mignolo, 2003), em que a sede por riquezas, poder e controle dos impérios europeus, passa a ser determinante nos rumos do continente e suas respectivas populações, assim como, para as populações do continente africano.

De acordo com o sociólogo peruano Aníbal Quijano (1992, 2005), é a partir desse momento em que surge um novo padrão de poder de vocação mundial, o que é determinante para a ascensão e desenvolvimento do capitalismo, sobretudo como uma relação social, agora eurocentrada, mundial e moderno (Quijano, 1992).

Em meio a isso, o colonialismo europeu passa a ser determinante para que seja possível impor aos corpos sob o controle colonial a perspectiva de mundo do colonizador. Em outros termos, o eurocentrismo torna-se uma perspectiva cognitiva a quem é educado/a por ele, tendo como um de seus objetivos, dar conta das necessidades desse processo em curso (Quijano, 1992). Nas palavras do autor:

---

<sup>18</sup> Alinho-me a reflexão de Walter Mignolo, para quem a ideia de América é fruto da europa moderna e sua restrita visão acerca do mundo e as respectivas e diferentes histórias (Mignolo, 2007 apud Restrepo y Rojas, 2010). Conforme o autor, “Ao impor-se com a emergência da ideia de América a imaginação geográfica eurocentrada como expressão da dominação colonial europeia, outras possíveis cartografias e modalidades de representação de suas geografias e agentes foram silenciadas.” (Ibidem, p. 151).

Ese modo de conocimiento fue, por su carácter y por su origen, eurocéntrico. Denominado *racional*, fue impuesto y admitido en el conjunto del mundo capitalista como la única racionalidad válida y como emblema de *la modernidad*. (QUIJANO, 1992, p. 343) (grifo do autor).

Em vista disso, enquanto perspectiva de conhecimento e, sobretudo, como modo de conhecer, o eurocentrismo teve como uma de suas implicações a naturalização de toda experiência baixo este novo padrão de poder, tendo no conceito de humanidade o marco para a hierarquização entre civilizados e primitivos (Quijano, 1992). Em outras palavras, isso significou para as pessoas colonizadas serem tratadas a partir de violências diversas, que não se aplicavam as sociabilidades entre os invasores europeus em seus respectivos países. Nesse sentido é possível pensar que houve um deslocamento do mesmo nível de humanidade em relação aos invasores europeus.

Em relação a isso, o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres (2007) denomina de colonialidade do ser, com o que busca compreender a experiência vivida da colonização e seu impacto juntamente à linguagem, e emerge diante da pergunta de quais seríamos efeitos da colonialidade sobre as experiências vividas. Para o filósofo, o comportamento que dominava as relações coloniais, colonizador-colonizado/a, estava muito mais próximo às ações dos europeus em guerra, do que a ética que regulava suas vidas entre europeus cristãos em situações normais de convivência.

El comportamiento que dominaba tales relaciones coincidía más con las acciones de los europeos en guerra, que con la ética que regulaba sus vidas con otros europeos cristianos en situaciones normales de convivencia.

Cuando los conquistadores llegaron a las Américas no aplicaron el código ético que regulaba su comportamiento en sus reinados. Sus acciones eran reguladas por la ética o, más bien, por la no-ética de la guerra. No puede olvidarse que mientras los cristianos del primer siglo fueron críticos de la esclavitud en el Imperio Romano, cristianos posteriores justificaban la esclavitud de los enemigos en guerra. En el mundo antiguo y en el medioevo la esclavitud era legítima, particularmente con respecto a los vencidos en guerra. *Lo que ocurrió en las Américas no fue sólo la aplicación de esa ética, sino una transformación y naturalización de la no-ética de la guerra, llevada hasta el punto de producir una realidad definida por la condena*. El colonialismo moderno puede entenderse como condena o vida en el infierno caracterizaba por la naturalización de la esclavitud, ahora justificada en relación con la constitución biológica de sujetos y pueblos no solamente por sus creencias. (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 137) (grifo do autor).

Ainda nesse sentido, continua o autor:

Sugiero aquí que en cuanto toca a la concepción de sujetos, *el racismo moderno, y por extensión la colonialidad, puede entenderse como la radicalización y naturalización de la no-ética de la guerra*. Esta no-ética incluyó prácticas de eliminación y esclavización de ciertos sujetos — particularmente, pero no únicamente, indígenas y negros— como parte de la empresa de la colonización. La expresión hiperbólica de la colonialidad incluye el genocidio el cual representa el paroxismo mismo del *ego conquiro / cogito*—un mundo en el que éste existe solo. La guerra, sin embargo, no trata sólo de matar y esclavizar al enemigo. Esta incluye un trato particular de la sexualidad femenina: la violación. La colonialidad es un orden de cosas que coloca a la gente de color bajo la observación asesina y violadora de un ego vigilante. El proyecto privilegiado de la violación es la mujer. (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 138) (grifo do autor).

Com isso, não pretendo aqui detalhar as implicações desse processo de hierarquização, o que também é importante. Mas antes disso, gostaria de destacar o controle enunciativo com o qual, através do eurocentrismo, um determinado grupo social, tirando proveito das ações colonialistas, passa a estabelecer e impor de maneira sofisticada uma hierarquia humana a partir da ideia de raça e da imposição de gênero colonial. Esse movimento que acontece em diversos âmbitos da vida humana, foi determinante para que as populações agora sob o controle colonial, estivessem disponíveis a racionalidade implantada, uma vez que, sob lógica imperial, a necessidade da desumanização esteve diretamente ligada a produção e controle do saber, em última instância, da organização da vida, individual e coletiva.

Voltando para Quijano (1992, 2005), a ideia de raça e das identidades raciais, negros, índios, brancos e mestiços, é algo que surge com a constituição da América. Essas identidades, por sua vez, foram construídas diretamente a partir da inferiorização e desumanização do não branco, assim, pessoas negras e indígenas tem, em um primeiro momento, seus traços fenótipos, mentais e culturais desvinculados do que estava sendo arquitetado como racional, ou seja, como uma característica de pessoas civilizadas (Quijano, 2005).

Em relação a isso, Walter Mignolo (2003) irá afirmar que a ideia de raça e conhecimento atuam como categorias epistêmicas de controle de conhecimento e da intersubjetividade. Assim, conforme o autor, o racismo também pode ser lido como uma questão de humanidade, em que o grupo que define a humanidade é justamente quem sustenta o poder de enunciação, sobretudo de enunciar universalmente, e ao mesmo tempo, defende a modernidade e oculta a colonialidade (Mignolo, 2003).

Visto isso, além do controle do conhecimento e da ideia de raça, outro elemento que se torna importante nesse contexto, é a noção de modernidade. A enunciação do moderno não só surge como é difundida pela perspectiva eurocêntrica, assim, é organizada segundo os interesses regionais europeus, suprimindo a possibilidade de que outras populações pudessem ter sua própria modernidade (Quijano, 2005; Mignolo, 2003).

A modernidade é então, na perspectiva eurocêntrica, associada ao novo, a busca constante pelo progresso, em que a intervenção estrangeira vê a si mesma como representante de uma ordem, em um primeiro momento, secular, civilizada, cristã, logo, representante da “verdadeira” fé, e em segundo momento, racional, lógica, científica e por fim, humana. Diante disso, a dupla colonização a que Mignolo (2003), colonização-cristianização, seguida da defesa científica, esteve a todo momento produzindo e reafirmando uma linearidade histórica, cultural e técnica, em que o domínio intelectual e controle sobre estas, só seria possível à luz da própria perspectiva de conhecimento que a produz, eurocentrada, branca e masculina.

Visto por esse lado, é possível entender que a continuação do colonialismo vem a ser a colonialidade, pois, de acordo com Mignolo (2008b), enquanto o colonialismo se manifesta historicamente, referente ao processo de domínio político e militar voltado para garantir a exploração colonial, por exemplo, desembocando em uma dominação político-administrativa, a colonialidade perdura. É através dela, que a organização de distintas esferas do saber ligada a formação de subjetividades (Mignolo, 2008b), possibilita, de uma maneira sutil e sofisticada, que os sonhos, desejos e intencionalidades do colonizador, sejam internalizados por aqueles/as que vivem baixo a esse estado. A colonialidade, portanto, enquanto perpetuação do controle colonial atravessa desde os níveis mais básicos da formação de subjetividades, e segue como uma perspectiva estruturante da organicidade da existência social.

É nesse sentido que ideia de modernidade para aqueles/as que moramos em *Abya Yala*/América torna-se muito cara, já que, não poucas vezes, omite-se seu lado oculto.

Mientras que por un lado se cantan, y se cantaron desde siempre, loas a la cristianización, a la civilización, al progreso, a la modernización, al desarrollo (la cara de la modernidad), por outro se oculta que para que todo ello ocurra es necesario la violencia, la barbárie, el atraso, la ‘invención de la tradición’, el subdesarrollo (la cara de la colonialidad). Desde siempre, es decir,

desde el siglo XVI, la modernidad y la colonialidad van juntas; no hay modernidad sin colonialidad aunque los discursos siempre pronunciados desde la perspectiva de la modernidad [...] presentan a la colonialidad no como fenómeno constitutivo sino derivativo: la gran mentira (o quizá el gran error y la gran ignorancia, si se prefiere) es hacer creer (o creer) que la modernidad superará la colonialidad cuando, en verdad, la modernidad necesita de la colonialidad para instalarse, construirse y subsistir. No hubo, no hay y no habrá modernidad sin colonialidad (MIGNOLO, 2003, p. 34-35).

A modernidade, por conseguinte, na perspectiva da própria modernidade, vê a si própria como a superação do estado colonial que a precedeu nas colônias, seria ela o ápice humano, um andar rumo ao desenvolvimento constante e linear da humanidade, tendo seu berço na Europa. A ciência nesse contexto, também é celebrada como logro dessa parte do mundo, como resultado da superioridade intelectual branca e europeia. Porém, o que se oculta nessa perspectiva é justamente as condições que tornaram favoráveis para que a “inteligência” europeia conseguisse potencializar o saber científico. A citação a seguir de Walter Mignolo indica uma reflexão sobre isso:

Sospecho, no obstante, que la cuestión no es la mayor inteligencia de los europeos que inventaron la ciencia, sino las condiciones favorables bajo que lo hicieron. Esas condiciones se remetan, en gran medida, al surgimiento de las Américas en el horizonte colonial de la modernidad, al trabajo forzado de esclavos y amerindios que producían el oro y la plata de las minas americanas y el algodón, azúcar y café de Caribe que hicieron posible el despegue económico de Europa y las condiciones para la producción intelectual. La creencia que se instieron en la razón secular y el dominio de ‘hombre’ sobre la ‘naturaleza’ contribuyeron también a crear esas condiciones. (MIGNOLO, 2003, p. 395).

A reflexão apresentada por Walter Mignolo, alerta para a relação existente entre conhecimento e localizações geohistóricas. Em vista disso, o autor apresenta um conceito que irá ser sulevar para presente pesquisa, no caso, a geopolítica do conhecimento. Conforme o autor, pensar o conhecimento em termos de geopolítica, demonstra a existência de um lugar universal onde todos/as supostamente teriam acesso, porém, poucos/as conseguem as chaves. Esse lugar comum e universal, por sua vez, na perspectiva da modernidade, acontece através da ciência, a qual, é celebrada, na perspectiva de seus/suas enunciadores/as, como evolução humana, em que a humanidade é definida a partir do sujeito homem, branco, masculina, burguês e heterossexual.

Seguindo nessa perspectiva, o conceito de geopolítica do conhecimento ajuda a revelar as intencionalidades por de trás da arquitetura científica eurocentrada. Assim, a relação entre modernidade – ciência – colonialidade, proporciona os meios necessários para a realização e perpetuação do empreendimento colonial nas respectivas colônias. Por conseguir determinar as condições de enunciação sobre os diversos âmbitos da vida, a modernidade-colonialidade codifica através de valores as diferenças coloniais (Mignolo, 2003), assim, subalternizando culturas e conhecimentos não europeus. Logo, a subalternização de corpos. Frente a isso, a subalternização de conhecimento implica produzir mecanismos diversos que venham a hierarquizar as diferenças em uma escala que vai do primitivo ao civilizado, do passado ao presente (Mignolo, 2003).

Walter Mignolo (2003), ao refletir sobre a relação entre histórias locais e os projetos globais, desenvolve o conceito de diferença colonial. De acordo com o autor, seria classificação do planeta a partir do imaginário moderno/colonial, que é representado pela colonialidade do poder, sendo uma energia e maquinaria que busca transformar as diferenças coloniais em valores, assim, a colonialidade do poder seria o dispositivo que produz e reproduz a diferença colonial, a qual classificaria grupos de gente ou populações e identificando-os com suas faltas ou excessos, o que marca a diferença e a inferioridade com respeito a quem classifica (Mignolo, 2003). Ainda, no espaço da diferença colonial, as histórias locais em contato com os projetos globais possibilitam as condições para situações dialógicas, permitindo que a enunciação subalterna mobilize-se como resposta diante dos discursos imperiais (Mignolo, 2003).

Nas palavras do autor, a diferença colonial seria:

La diferencia colonial es el espacio en el que se articula la colonialidad del poder. Es también el espacio en el que se está verificando la restitución del conocimiento subalterno y está emergiendo el pensamiento fronterizo. La diferencia colonial es el espacio en el que las historias locales que están inventando y haciendo reales los diseños globales se encuentran con aquellas historias locales que los reciben; es el espacio en el que los diseños globales tienen que adaptarse e integrarse o en el que son adoptados, rechazados o ignorados. La diferencia colonial es, finalmente, al localización tanto física como imaginaria desde la que la colonialidad del poder está operando a partir de la confrontación entre dos tipos de historias locales que se desarrollan en distintos espacios y tiempos a lo largo del planeta. (MIGNOLO, 2003, p. 8).

Desse modo, para o autor, o pensamento fronteiriço, como consequência da intersecção entre as histórias locais encenando os projetos globais e as histórias locais

com as quais se relacionam, permitem recartografar as culturas acadêmicas em termos de “conhecimento disciplinar” baseados em áreas, em um movimento que une e apaga as fronteiras entre o conhecer sobre e o conhecer desde.

Mas como opera através de modos de pensar e enquanto perspectiva de conhecimento o eurocentrismo? Em que medida ele nos leva, a construir reflexões fora de sua lógica epistêmica?

As perguntas levantadas anteriormente podem ser compreendidas a partir da maneira como as questões relacionadas às mulheres negras, por exemplo, encontram-se, ou não, presentes nos estudos da descolonialidade. Nesse momento, é necessário atentar para as ausências persistentes nesse campo do conhecimento, considerando-os como escolhas e não algo natural ou deslocado de implicações. A isso, Ochy Curiel (2007) alerta para a pouca visibilidade que há para com a produção intelectual de feministas racializadas, afrodescendentes e indígenas, e suas contribuições para entender os efeitos do colonialismo. Para ela, a reflexão trazida por Aníbal Quijano (1992; 2005) e Walter Dignolo (2003) sobre a colonialidade do poder, a classificação racial e como estas determinam as posições na divisão sexual do trabalho apenas tocam de maneira rasa as relações de sexo e sexualidade, e, também, não se referem de modo significativo aos aportes que muitas feministas criaram em torno dessa reflexão.

Sin utilizar el concepto de ‘colonialidad’, las feministas racializadas, afrodescendentes e indígenas, han profundizado desde los años setenta en el entramado de poder patriarcal y capitalista, considerando la imbricación de diversos sistemas de dominación (racismo, sexismo, heteronormatividad, classismo) desde donde han definido a partir de una crítica poscolonial. Estas voces se conocen muy poco, pues a pesar del esfuerzo de ciertos sectores en el ámbito académico y político para tratar de abrir brechas a lo que se denomina ‘subalternidad’, la misma se hace posiciones también elitista y, sobre todo, desde visiones, masculinas y androcéntricas. (CURIEL, 2007, p. 93-94)

El concepto de *colonialidad del poder* de Quijano sin duda nos ofrece un esquema de explicación para entender las lógicas de dominación del mundo moderno [...]. Son rescatables también sus análisis em torno a la relación raza, clase género y sexualidad, pero esto no es novedad. Ya en los años setenta muchas de feministas desde su condición de mujeres racializadas profundizaron em esta relación enmarcándola en procesos históricos como la colonización y la esclavitud. Si bien muchos de los cientistas sociales han reconocido em los últimos años los aportes del feminismo como teoría crítica, la mayoría solo se detiene a hacer una simple acotación de ello. Las producciones de las feministas en la mayoría de los casos no forman parte de bibliografías consultadas, se siguen desconociendo los grandes aportes de esta teoría y práctica política para una nueva comprensión de la realidad social. A lo sumo, cuando lo hacen, las referencias son las mujeres blancas de países del Norte. (CURIEL, 2007, p. 94) (grifo da autora).

Por conseguinte, o alerta de Curiel possibilita entrar na problematização do papel da colonialidade direcionando a construção de perspectivas de pensamento em meio aos estudos descoloniais. Assim, a baixa incidência, ou ainda a indiferença, para com mulheres negras e indígenas formando este campo epistemológico, teórico e político, não pode ser tratada de maneira superficial, sobretudo, em um campo da produção de conhecimento que busca romper com as heranças coloniais. Torna-se significativo, portanto, reconhecer a superioridade da presença masculina no que diz respeito à constituição do campo epistemológico dos estudos descoloniais e o pouco diálogo com feministas negras e indígenas.

Agregar importância a tais questões parece ainda hoje algo de difícil adesão fora de quem as vivem cotidianamente. Por conta disso, incluo o conceito de *herida colonial* (Mignolo, 2007; Mignolo, 2015; Grosfoguel y Mignolo, 2008) para avançar nessas questões.

*Herida colonial* refiere a la huella dejada por el dolor derivado de las experiencias vividas de los condenados de la tierra, de los *damnés*. Son experiencias forjadas en situaciones de la marginalización, sometimiento, injusticia, inferiorización, dispensación y muerte. La herida colonial, que enrostra a la arrogancia imperial, las experiencias y subjetividades de los *damnés*, devienen en condición de posibilidad de una perspectiva donde la ‘[...] pluriversalidad de paradigmas [...] no puede ser absorbidos por la historia lineal de pensamiento occidental’. (MIGNOLO, 2007c, p. 176 apud RESTREPO y ROJAS, 2010, p. 161-162) (grifo do autor).

As experiências vividas a partir da ferida colonial são sinalizadas por Walter Mignolo e Ramón Grosfoguel como um meio conector para a descolonização, entre “[...] todos aquellos y aquellas que piensan y hacen a partir del sentido del mundo y de la vida que surge de la toma de conciencia de la herida colonial.” (GROSFOGUEL y MIGNOLO, 2008, p. 35). Em outros termos, a experiência da ferida colonial torna-se um conector de perspectivas emancipatórias, as quais entram em confronto com as perspectivas de conhecimento eurocêntrica, que “[...] se erigió asumiendo una perspectiva universal de observación y un lugar privilegiado de enunciación.” (CASTRO-GÓMEZ, 1996, p. 155 apud MIGNOLO, 2003, p. 192). Por um longo período da história da ciência, houve um reinado soberano dos valores eurocêtricos constituindo a base filosófica e epistemológica, logo, política, do saber científico, o que

significou, dentre outras coisas, a legitimação de uma ordem enunciativa exclusivamente masculina, branca e heterossexual, a qual, não foi capaz de compreender que a universalidade de seus discursos, nada mais é que sustentação na particularidade sociocultural de seus observadores como sujeitos do conhecimento (Castro-Gómez, 1996 apud Mignolo, 2003). Não se trata apenas, com isso, da proposição e organização de como a ciência supostamente deveria se movimentar, mas, sobretudo, o controle sobre os termos da conversação, ou como argumenta Mignolo (2008), sobre a mão que desenha a mão, a enunciação que enuncia.

Em seu livro *Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, e que talvez seja sua obra máxima, Walter Mignolo (2003) produz um grande esforço para lançar na teoria crítica latino-americana, uma perspectiva de pensamento que mude os termos da conversação e não apenas o conteúdo. Nessa obra, o lugar de enunciação é deslocado do eurocentrismo enquanto perspectiva de conhecimento e modo de conhecer (Quijano, 1992), e passa a ser constituído em sua maioria a partir de autores e autoras racializados/as, logo, suas relações com a ferida colonial. Assim, um dos objetivos do livro não é construir novos conhecimentos, mas sim, novas maneiras de pensar sobre o que já conhecemos (Mignolo, 2008).

Essas novas maneiras de conhecer, por sua vez, constituem-se como aqueles conhecimentos subalternizados diante da hegemonia eurocêntrica, mas ao mesmo tempo, está criando as condições necessárias para a emergência de um pensamento fronteiriço (2003). Assim, para Mignolo (2003) a consciência do subalterno diante de sua condição existencial lhe proporciona a capacidade de adiantar-se ante as críticas ao mundo moderno-colonial. Porém, mesmo a localização social no lado subalternizado/a não significa necessariamente uma consciência subalterna (Grosfoguel, 2006). Assim, mesmo para aqueles/as que habitamos em *Abya Yala/América*, a significação para as feridas coloniais não acontecem de maneira igual, e ao mesmo tempo. Como exemplo, as baixas incidências diante das questões que cercam as mulheres racializadas e suas contribuições aos efeitos do sistema mundo moderno-colonial capitalista-patriarcal (Grosfoguel, 2006), talvez consigam problematizar a própria consciência da ferida colonial.

A isso Ramón Grosfoguel (2006) diferencia entre “*ubicación epistémica*” (localização epistêmica) e “*ubicación social*” (localização social), ou seja, uma localização social subalterna necessariamente não significa uma localização epistêmica subalterna, já que, [...] el éxito del sistema mundo moderno/colonial consiste en hacer que sujetos socialmente ubicados en el lado oprimido de la diferencia colonial, piensen sistemáticamente como los que se encuentran en las posiciones dominantes.” (GROSFOGUEL, 2006, p. 22).

Visto desse modo, todo conhecimento possui uma localização, e como defende Grosfoguel (2006), nada escapa do sexual, do gênero, da raça, da classe, do geográfico, do linguístico, do espiritual, enfim, desde onde nos situamos. Assim, o lócus de enunciação<sup>19</sup> a que se refere o autor, seria a localização geo-corpo-política<sup>20</sup> do sujeito que fala (Grosfoguel, 2006).

Faz-se necessário entender que todo conhecimento é situado (Haraway, 1988), e que em níveis de relações de poder, nosso corpo encontra-se inscrito por estas, assim, nada escapa do gênero, do sexual, da classe, do espiritual, do linguístico, do geográfico e das hierarquias raciais do sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal. (GROSFOGUEL, 2006 p. 21).

Assim, seria possível separar conhecimento, ou melhor, produção de conhecimento, de quem o/a produz, sobretudo, dos privilégios que os/as cercam?

Em termos práticos, a ausência, ou a baixa incidência, de mulheres negras, por exemplo, no campo dos estudos descoloniais talvez seja uma possibilidade para compreender tais questões, visto que, pelo menos desde os anos setenta, muitas feministas racializadas, afrodescendentes e indígenas, tem proporcionado análises profundas acerca dos efeitos do colonialismo, sobretudo no que diz respeito ao exercício do poder patriarcal e capitalista, em vista da intersecção de sistemas de opressão, como o racismo, o sexismo, heteronormatividade e classe (Curiel, 2007).

Porém, o acesso a essas produções de saberes ainda encontra-se muito restrito ao campo teórico do feminista negro e suas respectivas pesquisadoras, tendo pouco

---

<sup>19</sup> Por lócus de enunciação entendo “[...] la localización geopolítica y cuerpo-política del sujeto que habla.” (GROSFOGUEL, 2006, p. 22).

<sup>20</sup> “La corpo-política do conhecimento se refiere a las inscripciones de relaciones de poder en la escala corporal, esto es, a como se incorporan, se encarnan em cuerpos concretos. La geo-política, por su parte, se refiere a inscripciones de relaciones de poder en lugares geográficos en el marco del sistema mundo.” (RESTREPO Y ROJAS, 2010, p. 140).

respaldo e acesso fora desse meio. Não é gratuito, portanto, que autores consagrados como Walter Dignolo e Aníbal Quijano cite de forma muito rasa tais intelectuais racializadas e as contribuições que estas produziram (Curiel, 2007), por conta disso, acabaram potencializando uma hierarquização dos efeitos do colonialismo, sendo que as inúmeras formas de violências contra as mulheres, sobretudo mulheres racializadas, tenham sido deixado de lado, ou não ganhando a devida atenção.

Ao pensar entorno da diferença colonial, da colonialidade, da ideia de raça, da ferida colonial, da colonialidade do poder, do saber e da geopolítica do conhecimento, Dignolo e Quijano, apresentaram profundas e importantes análises para compreendermos a situação colonial a que foi submetida *Abya Yala*/América a partir da invasão europeia. Mas, qual sujeito eles estavam considerando ao pensarem tais questões? Qual o lugar das mulheres racializadas, afrodescendentes e indígenas, na extensa reflexão desses autores? Quais os silêncios persistentes? “En otros términos, el sujeto de la diferencia colonial no es un sujeto indiferenciado género-neutral- o diferenciado solo en términos de raza y clase.” (ESCOBAR, 2003, p. 72).

Em vista disso, uma das possíveis manifestações no campo da produção do conhecimento, pode ser visualizada a partir da dificuldade de construir um pensamento interseccional, por exemplo, raça, classe, gênero e sexualidade, ou seja, superando a lógica categorial dicotômica hierárquica (Lugones, 2014), ou mesmo reconhece-lo como uma importante ferramenta de análise. Enquanto Aníbal Quijano e Walter Dignolo pouco trabalharam essas questões, mulheres negras como Angela Davis, bell hooks, Lélia Gonzales e outras, já vem construindo essas análises desde pelo menos os anos 70, e mesmo antes dessas autoras, o pensamento interseccional é localizado em mulheres negras ativistas, como Sojourner Truth, ou em coletivos, como o *Combahee River*, coletivo formado por mulheres lésbicas, feministas negras e imigrantes (Curiel, 2007). Juntas, essas mulheres, dentro e fora da academia, proporcionaram não apenas uma leitura da situação colonial a partir de suas experiências vividas, como também, ajudam na compreensão da posição elitista e androcêntrica mesmo dentro dos estudos descoloniais, visto o não reconhecimento e a baixa incidência para com as lutas e produção de saberes das mulheres racializadas (Curiel, 2007).

Desse modo, a problematização do colonialismo e suas consequências, desde a perspectiva das mulheres não brancas, como o patriarcado colonial e a

heterossexualidade como sistema político (Curiel, 2007), desfrutam de grande dificuldade de serem reconhecidas ou mesmo aceitas em vista do conceito racista e sexista de intelectual (hooks, 1995), o que é reforçado em grande medida diante das dificuldades que se colocam para essas mulheres ingressarem e permanecerem no meio acadêmico.

1.2. **COLONIALIDADE DE GÊNERO E A REFLEXÃO ENTRE TEORIAS E PRÁTICAS DESCOLONIZADORAS:** a produção de gêneros racializados e os privilégios epistêmicos agindo na invisibilização de vivências e reflexões interseccionais

Como visto anteriormente, a colonialidade do poder e a dependência histórica estrutural, a partir da invasão europeia, estabeleceram a hegemonia do eurocentrismo como perspectiva de conhecimento e modo de conhecer (Quijano, 1992), assim, a dominação não foi apenas física, mas, também, mental, cognitiva, cultural, epistêmica. Com isso, trouxeram consigo um determinado modo de conceber a mulher e o homem, assim como, o sexo, a sexualidade, o gênero, a família, a masculinidade e a feminilidade.

41

Tais concepções vieram até *Abya Yala*/América, carregadas pela visão religiosa cristã, secular, suas crenças e tabus. Não gratuito, o ódio às mulheres que marcou o século XV na Europa, como a caças as supostas “bruxas”, ganha novas caras e intensidades no contato com mulheres indígenas e negras, visto que as populações então racializadas não eram compreendidas e tratadas no mesmo nível de humanidade que a população europeia. Nesse momento, não é apenas o machismo e sexismo que operam na tentativa de dominar e explorar as mulheres racializadas, soma-se também o racismo, ou seja,

Diante disso, o racismo passa a codificar as relações de gênero (Brah, 2011 apud Cardoso, 2012), homens e mulheres racializados/as não são submetidos às mesmas experiências diante do controle e exploração colonial. Em relação a isso, bell hooks (2014), afirma que a masculinidade do homem negro passa a ser reconhecida pelo colonizador branco, estimulando-a através do trabalho exploratório.

Nos tempos coloniais como no tempo contemporâneo, a masculinidade denota possuir atributos de força, virilidade, vigor e poder físico. Era precisamente a ‘masculinidade’ dos homens africanos que os escravagistas brancos procuravam explorar. Os jovens, fortes, saudáveis homens africanos eram o seu primeiro alvo. Porque foi através da venda de homens viris africanos, ‘futuros trabalhadores’, que o escravagista branco negociante esperava receber o máximo lucro em retorno do seu investimento. Pelas tarefas designadas para a maioria dos homens escravos negros foi evidente que o povo branco reconheceu a ‘masculinidade’ dos homens negros. (HOOKS, 2014, p. 17).

O homem negro foi inicialmente explorado como um trabalhador dos campos; a mulher negra foi explorada como uma trabalhadora dos campos, uma trabalhadora das tarefas domésticas, uma criadora de animais e como um objeto dos assaltos sexuais dos homens brancos. (HOOKS, 2014, p. 18).

Outro elemento bastante comum para reprimir as mulheres negras foi a violação. A violação torna-se uma ferramenta de dominação e repressão, dificultando a resistências dessas mulheres (hooks, 2014). As palavras a seguir de Angela Davis tornam-se ilustrativas ao exposto:

Seria um erro interpretar o padrão de estupros instituídos durante a escravidão como uma expressão dos impulsos sexuais dos homens brancos, reprimidos pelo espectro da feminilidade casta das mulheres brancas. Essa explicação seria muito simplista. O estupro era uma arma de dominação, uma arma de repressão, cujo, objetivo oculto era aniquilar o desejo das escravas de resistir e, nesse processo, desmoralizar seus companheiros. (Davis, 2016, 36).

A existência dessas intersecções dos sistemas de dominação, entretanto, não ganhou atenção significativa por autores como Mignolo (2003) e Quijano (1992, 2005) e suas extensas obras em torno da colonialidade, em que questões de gênero, raça e sexualidade, muito pouco são tratadas pela leitura da interseccionalidade. Referindo-se a Mignolo e Quijano, Ochy Curiel afirma que:

Si bien sitúan la raza como criterio de clasificación de poblaciones que determina posiciones en la división sexual del trabajo, solo mencionan de paso su relación con el sexo y la sexualidad, además de no referirse a los aportes de muchas feministas en la creación de este pensamiento. (CURIEL, 2007, p. 93).

Assim, no livro mencionado de Walter Mignolo (2003), a questão de gênero encontra-se localizada em apenas um subtítulo, com o título de “Gênero e colonialidade

do poder”. Nesse pequeno momento em que o autor se dedica a questão de gênero, o pensa apenas enquanto potencialidade epistemológica na teorização do descolonial, reconhecendo, de fato, as narrativas das mulheres colonizadas, mas sem introduzi-las em seu livro de forma profunda. Ao mesmo tempo, Aníbal Quijano (2005), a partir de sua abordagem de gênero e do lugar da mulher, mantém-se preso a uma concepção limitada e bastante biologizada (Lugones, 2008), colocando as mulheres em lugares puramente voltados a reprodução, não reconhecendo de fato o impacto d colonização em suas vidas e suas expressões de resistência. A ausência de leituras da produção intelectuais negras torna-se latente na medida em que, Aníbal Quijano compreende raça como um conceito totalizante sobressaindo sobre gênero, não atentando ao entrelaçamento de raça e gênero (Lugones, 2008; Cardoso, 2012).

Se por um lado houve certo descaso por parte desses autores, a filósofa e educadora popular argentina Maria Lugones (2008, 2014) ao se apropriar da discussão em torno da colonialidade, passa a pensa-la juntamente com uma vasta produção teórica e política de mulheres afroamericanas acerca da intersecção entre raça, classe, gênero e sexualidade. Assim, o ponto central torna-se fundamentalmente a desnaturalização da ideia de mulher na compreensão dos efeitos e superação da colonialidade. Para Cardoso (2012),

Como ressalta María Lugones (2005, p. 66), o deslocamento epistêmico da opressão patriarcal universal para a relação entre a formação de gênero das mulheres brancas burguesas e a formação de gênero das mulheres não brancas permite ver que as particularidades da opressão das primeiras têm sido inscritas no próprio significado da categoria *mulher*. (CARDOSO, 2012, p. 103-104) (grifo da autora).

Ao realizar esse movimento, a autora desenvolve o conceito de sistema moderno colonial de gênero (Lugones, 2008), segundo a qual visa contribuir no aprofundamento da teorização da lógica opressiva da modernidade colonial (Lugones, 2014). Ao mesmo tempo, a autora busca compreender a indiferença que os homens demonstram em relação às diversas formas de violência que recaem sobre as mulheres negras e indígenas, sobretudo, aos homens que também são acometidos pela colonialidade do poder, e os que participam das lutas de libertação (Lugones, 2008).

A indiferença para com a opressão das mulheres racializadas, é compreendida também como uma indiferença para com transformações sociais mais profundas, portanto, compreende-las é imprescindível para a superação da imposição colonial (Lugones, 2008).

Diante disso, Lugones (2008) afirma que tal indiferença acontece tanto na vida cotidiana, como no teorizar a opressão e libertação, já que, a modernidade organiza o mundo ontologicamente a partir de categorias homogêneas, separáveis, como raça, classe, gênero, sexo e sexualidade, nisso, produzem binarismos, como homem/mulher, branco/negro e etc. Nesse sentido, cada categoria homogênea, atomizada, segundo Maria Lugones (2014), é caracterizada em referência ao membro superior da dicotomia.

A lógica categorial dicotômica e hierárquica, na perspectiva de Maria Lugones (2014), é central para a configuração do pensamento capitalista e colonial moderno sobre raça, gênero e sexualidade, e fundamental para respaldar a hierarquia dicotômica entre humano e não humano, também central na modernidade colonial. A classificação dicotômica e hierárquica da humanidade se coloca como primeiro passo para a dominação e exploração a serviço do homem ocidental, acompanhada, dentre outras, da distinção hierárquica dicotômica entre homens e mulheres, tornando-se a marca do humano e a marca da civilização (Lugones, 2014).

Sob o quadro conceitual de gênero imposto, os europeus brancos burgueses eram civilizados; eles eram plenamente humanos. A dicotomia hierárquica como uma marca do humano também tornou-se uma ferramenta normativa para condenar os/as colonizados/as. (LUGONES, 2014, p. 936).

A missão civilizatória, incluindo a conversão ao cristianismo, estava presente na concepção ideológica de conquista e colonização. Julgar os/as colonizados/as por suas deficiências do ponto de vista da missão civilizatória justificava enormes crueldades. Proponho interpretar, através da perspectiva civilizadora, os machos colonizados não humanos como julgados a partir da compreensão normativa do 'homem', o ser humano por excelência. Fêmeas eram julgadas do ponto de vista da compreensão normativa como 'mulheres', a inversão humana de homens. Machos tornaram-se não-humanos-por-não-homens, e fêmeas colonizadas tornaram-se não-humanas-por-não-mulheres. (LUGONES, 2014, p. 937).

A citação acima de Maria Lugones, apresenta um avanço na leitura dos estudos descoloniais, a partir de uma perspectiva que possibilita compreender a ruptura epistêmica e política, proporcionada pela interseccionalidade de raça, gênero e

sexualidade. Se a reflexão interseccional já estava colocada desde anos 70 no meio acadêmico, porém não visibilizada de forma significativa por homens, nesse momento, Lugones avança, a partir da colonialidade de gênero, no refinamento da leitura da violência colonial, já que a “missão civilizatória” serviu como máscara eufemística para os acessos brutais aos corpos colonizados, violação sexual, controle da reprodução e terror sistemático, em que, a dicotomia hierárquica de gênero servia de avaliação (Lugones, 2014). Em outras palavras, a imposição do gênero colonial, acompanhada do sexismo colonial e a racialização, promove um racismo gendrado<sup>21</sup>, uma diferença da forma como os homens racializados vivenciam o racismo em relação com as mulheres racializadas.

Se a denominação categorial constrói o que nomina (Lugones, 2008), considerar quem está enunciando e sua localização geo-corpo-política (Grosfoguel, 2006) torna-se fundamental para compreender e expor as intencionalidades que a realçam. Nesse sentido, enquanto uma experiência vivida por mulheres racializadas, a reflexão acerca da intersecção entre raça, classe, gênero e sexualidade, tem sido um movimento conceitual decisivo. As categorias, dicotômicas e hierárquicas, invisibilizam quem é dominado e vitimado diante de categorias pensadas de maneira universal como “mulher” e “negro” (Lugones, 2008). Em outras palavras, quando o sujeito “mulher” é pensado de forma universal em meio a uma lógica dicotômica e categorial referenciada no membro superior da dicotomia, apenas se vê a mulher branca, e ao pensar o sujeito “negro”, apenas o homem negro (Lugones, 2008, 2014).

Isso por que, na mesma linha de pensamento da autora, mesmo que na modernidade colonial todos/as somos racializados/as e associados/as a um gênero, nem todos/as somos dominados/as e vitimados/as por esse processo, que é, mais uma vez, binário, dicotômico e hierárquico, e por sua vez, tem sido compreendido de forma homogênea e selecionada ao grupo dominante como sua norma, “A relação entre pureza categorial e dicotomias hierárquicas funciona assim: cada categoria homogênea, separável, atomizada caracteriza-se em referencia ao membro superior da dicotomia.” (LUGONES, 2014, p. 942). Nesse sentido, a violência contra as mulheres não brancas, por exemplo, tende a ser invisibilizada na lógica categorial dicotômica e hierárquica,

---

<sup>21</sup> “Lanço mão da expressão por acreditar que o adjetivo ‘gendrado’ traz a ideia de movimento, de que, ao mesmo tempo, o racismo configura e é configurado pelo gênero, porém o gênero que configura o racismo já foi anteriormente racializados em função da intersecção dos marcadores sociais.” (CARDOSO, 2012, p. 125).

pois não se enquadram na compreensão predominante de mulher e mesmo de feminilidade.

Solo al percibir género y raza como entremados o fusionados indisolubemente, podemos realmente ver a las mujeres de color. Esto implica que el término ‘mujer’ en sí, sin especificación de la fusión no tiene sentido o tiene un sentido racista, ya que la lógica categorial históricamente há seleccionado solamente el grupo dominante, las mujeres burguesas blancas heterosexuales y por lo tanto ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica. (LUGONES, 2008, p. 82).

Conforme a autora haveria, portanto, um lado visível e outro oculto na construção da colonialidade de gênero. O lado visível seria aquele que constrói hegemonicamente as relações de gênero, as quais são organizadas a partir das vidas dos homens e mulheres brancos/as, os quais são significados no sentido do mundo moderno-colonial. Para isso, a pureza e a passividade sexual são características necessárias às mulheres brancas de classe média, vistas como reprodutoras da classe e da posição racial e colonial dos homens brancos burgueses, ao mesmo tempo, são excluídas da esfera da autoridade coletiva e produção de conhecimento, são construídas socialmente como débeis de corpo e mente, fundamental para a reclusão destas diante dos domínios da vida (Lugones, 2008). O sistema de gênero nessa perspectiva, é heterossexual, pois, conforme Maria Lugones, a heterossexualidade permeia o controle patriarcal e racializado do que vem a ser a produção da autoridade coletiva e de conhecimento. Por fim, entre os homens e mulheres brancos a heterossexualidade se torna compulsiva e perversa, promovendo uma violação dos direitos e poderes das mulheres brancas, “Las mujeres burguesas blancas son conscriptas en esta reducción de sus personas y poderes a través del acceso sexual obligatorio” (LUGONES, 2008, p. 98).

O lado oculto do sistema de gênero por sua vez, foi, e é, marcado pela violência diante das pessoas colonizadas, pela sua desumanização, pela redução a animais, a violação dos colonizadores brancos e a exploração que só acaba com a morte (Lugones, 2008).

Diante disso, a colonialidade de gênero produz a consequência semântica que constrói a “mulher colonizada” como uma categoria vazia, já que, nem uma mulher é colonizada e nenhuma fêmea colonizada é mulher, ou seja, não há mulheres colonizadas

enquanto ser (Lugones, 2014). Para a autora argentina, a hierarquia dicotômica entre humanos e não humanos é a dicotomia central da modernidade-colonial, e com a imposição do sistema moderno-colonial de gênero a humanidade passa a ser estabelecida a partir da produção do gênero colonial, ou seja, homens e mulheres, respectivamente informados dentro da dicotomia binária hierárquica. Por sua vez, tais categorias, dicotômicas binárias e hierárquicas, apenas eram associadas as pessoas brancas. Por um lado, o homem europeu, burguês, colonial moderno, é tornado o sujeito/agente, apto a decidir, a vida pública e para governar, logo, um ser civilizado, heterossexual, cristão, um ser com mente e razão, por outro lado, a mulher europeia burguesa era compreendida como alguém que reproduzia a raça e o capital diante da sua pureza sexual, de sua passividade e por ser naturalmente preparada para o lar a serviço do homem branco europeu (Lugones, 2014). Essa distinção, por sua vez, crucial ao regime colonial, foi e é constantemente renovado, como alerta Maria Lugones:

O longo processo de subjetificação dos/as colonizados/as em direção à adoção/internalização da dicotomia homens/mulheres como construção normativa do social – uma marca da civilização, cidadania e pertencimento à sociedade civil – foi e é constantemente renovado. (LUGONES, 2014, p. 943).

Por tudo isso, é possível compreender as mulheres racializadas como não visíveis, tanto socialmente, politicamente, culturalmente e teoricamente. A permanência nessa condição de invisibilidade, dentre outras coisas, cria e recria os mecanismos necessários para que essas mulheres tendam a permanecer ocupando majoritariamente posições sociais vulneráveis, por sua vez, impactando diretamente na baixa participação destas no meio acadêmico e científico. Somando-se a isso, a dificuldade apontada por intelectuais negras, por exemplo, de construir um olhar interseccional no meio acadêmico, contribui no encobrimento da situação das mulheres negras e indígenas, logo, diretamente em uma compreensão renovada dos efeitos, ainda presentes e renovados, do sistema de gênero colonial.

O significado disso em termos de produção de conhecimento está diretamente ligado à ausência, e a baixa incidência dessas mulheres no escopo teórico e epistemológico dos estudos descoloniais, o que já vem sendo denunciado por Ochy Curiel (2007), Yuderlys Espinosa Miñoso (2009), Cláudia Pons Cardoso (2012), Ramón Grosfoguel (2006), Silvia Rivera Cusicanqui (2011) e dentre outros/as.

Não gratuito, a visão que sobressai acerca da colonialidade tende a significar uma visão masculina branca, o que é reforçado diante das posições acadêmicas em que esses homens ocupam. Assim, a noção de colonialidade, por exemplo, produzida por Aníbal Quijano, que disparadamente é um dos autores mais citados no meio dos estudos descoloniais, está realçada por uma notoriedade acadêmica única, o mesmo valendo para Walter Mignolo.

Com isso, não busco questionar a legitimidade e/ou a qualidade da produção intelectual desses autores, mas sim, na medida do possível, apenas compreender a relação entre, legitimidade/privilégio epistêmico – abrangência/geo-corpo-política-do-conhecimento, diante da influência desses autores no que vem sendo constituído enquanto estudos descoloniais. O privilégio epistêmico no caso, é marcado por estabelecer sua enunciação a partir de grandes centros de concentração do conhecimento científico, que no caso de Walter Mignolo, refere-se a universidade de Duke nos EUA.

Se a condição colonial esconde múltiplos paradoxos, como temos pensado e problematizado, desde aqui e agora, o presente colonizado? (Rivera, 2006). Quem tem logrado maior visibilidade em sua produção? Qual sujeito, gênero, raça, classe, sexo, sexualidade, tem constituído o que vem sendo produzido e ganhando maior visibilidade enquanto teorias e epistemologias descoloniais?

Para tentar me locomover no sentido dessas perguntas, aproximo-me com Silvia Rivera Cusicanqui (2010) e sua contraposição a geopolítica do conhecimento, no caso, o conceito de economia política do conhecimento, e de colonialismo interno, para dessa maneira, compreender o privilégio epistêmico e a colonização discursiva que veem operando nos estudos descoloniais (Mohanty, 2008).

Nesse sentido, considerar a existência de privilégio epistêmico é fundamental para compreender quais pessoas sustentam o poder de enunciar e a abrangência e legitimidade que conseguem, assim como, para decifrar o modo como os padrões de subalternidade, posições de privilégios epistêmicos, poder de representação e as produções de enunciações produzem hierarquias. Assim, considerando a estrutura piramidal e hierárquica a qual é constituída as universidades, assim como a perspectiva predominante de ciência destas, não é difícil de visualizar uma colonização discursiva no meio acadêmico-científico na forma como o conhecimento e sua produção são

operacionalizados, uma vez que, a perspectiva predominante tende a ser a do dominador, quem ocupa em maior grau o poder de representatividade. Vale lembrar que, se a autoridade de estabelecer um conteúdo filosófico é uma questão de poder (Ronald, 1977-1978 apud Nogueira e Laudino, 2013), o mesmo vale para a construção de bibliografias dos cursos de graduação e pós-graduação, ou para as linhas de pesquisas, assim como seus temas, métodos e fontes.

A hierarquia existente no meio acadêmico, retroalimentada pela hierarquia da ciência, está ligada também aos espaços geográficos e as localizações epistemológicas (Mignolo, 2008a), em que, desde o norte ao sul, de “cima” à “baixo”, dos grandes centros acadêmicos do norte aos do sul, dos produtores de conhecimento aos objetos de estudo (Mignolo, 2003), somos forçados/as a digerir bibliografias inteiras desde uma perspectiva enunciativa e geo-corpo-política eurocêntrica e estadunidense, ou ainda, de uma forma mais sutil, masculina, branca e heterossexual, diante de uma elite que identifica-se como continuidade européia. Esses discursos, ou melhor, ciências, são predominantemente as expressões de “verdades” introduzidas no meio social fora das universidades, sobretudo pelo Estado, permitindo que as intencionalidades destes sejam assimiladas sutilmente, ao passo que possibilitam, uma vez mais, a manutenção de seus privilégios diversos.

A colonização discursiva, portanto, faz-se acontecer na medida em que, há um predomínio epistemológico e corporal – como, por exemplo, a concepção de ciência masculina heterossexual branca, junto a uma maior legitimidade científica masculina, no caso, falocentrismo – que dificulta ou deslegitima outras perspectivas epistêmicas e corporais. É possível entender nesse sentido, que a subalternização do conhecimento, é, também, a subalternização de corpos. E, para aqueles/as que habitamos em *Abya Yala*/América, não há como fugir do peso racial, e como visto com Maria Lugones, de gênero colocado. A produção de gêneros racializados (Lugones, 2008) indica aqui, a existência de condições favoráveis ao acesso enunciativo, principalmente no meio acadêmico. O domínio da palavra, ou melhor, da enunciação discursiva e a capacidade de torna-la universal, está nas mãos de poucos/as, principalmente, as formas diversas de garantias materiais para isso, seja a capacidade de estabelecer bibliografias de cursos de graduação e pós-graduação, linhas de pesquisas, ou mesmo, fomento a pesquisa.

Atenta a isso, a socióloga boliviana de descendência aymara, Silvia Rivera Cusicanqui (2010), direciona a Aníbal Quijano e Walter Dignolo, críticas severas ao modo como estes vem operando a produção de conhecimento em *Abya Yala/América* e o suposto caráter descolonial que buscam agregar.

A estrutura ramificada do colonialismo interno-externo, é visto por Silvia R. Cusicanqui (2010) escalarmente, tendo centros e subcentros, que conectam a certas universidades, correntes disciplinares e modas acadêmicas do Norte, com suas equivalentes ao Sul em que, “la academia gringa y a sus seguidores, que constroen estructuras piramidales de poder y capital simbólico, triángulos sin base que atan verticalmente a algunas universidades de América Latina [...] (RIVERA, 2010, p. 57), com isso, garantem a criação de redes clientelares entre os/as intelectuais indígenas e afrodescendentes. Com isso, estruturam um aparato conceitual e formas de referencia e contra-referência, as quais, tem distanciado a pesquisa acadêmica dos compromissos e diálogos com as forças sociais insurgentes (Rivera, 2010).

Los Dignolo y compañía han construido un pequeño imperio dentro del imperio, recuperando estratégicamente los aportes de la escuela de los estudios de la subalternidad de la India y de múltiples vertientes latinoamericanas de reflexión sobre la colonización y la descolonización. (RIVERA, 2010, p. 58)

Se a palavra legítima pertence aos/as de cima, enquanto os/as de baixo damos insumo (Rivera, 2015 apud Grosfoguel, 2016)<sup>22</sup>, a socióloga boliviana teve que defrontar-se com isso, quando em um artigo “*Acerca de los problemas de las llamadas izquierdas*”, ao criticar o modo como as elites da esquerda marxista em Bolívia, com uma visão ilustrada e positivista, aproveitaram-se de sua localização de classe, o domínio da língua legítima e do pensamento ocidental, para desviar a discussão sobre a identidade indígena e os problemas da colonização, exercendo uma dominação cultural. Assim, a autora utilizou a noção de colonialismo interno, para explicar o complexo de superioridade dos intelectuais da classe média em vista dos indígenas as implicações políticas disto. Porém, para os editores da revista em que tentou publicar, seria

---

<sup>22</sup> Parte de uma entrevista de Silvia Rivera Cusicanqui a Boaventura de Souza Santos, “Conversa del Mundo, Silvia Rivera Cusicanqui y Boaventura de Souza Santos”. Para mais informações ver Grosfoguel (2016), nota de 11.

necessário corrigir as fontes, assim, solicitaram que a autora deveria citar a Aníbal Quijano e sua ideia de colonialidade do poder. Diante disso, a autora argumenta que:

Los respondí que yo no tenía la culpa si en 1983 Quijano no nos había leído – nosotros lo leímos a él – y que mis ideas sobre colonialismo interno en el plano del conocimiento-poder habían surgido de una trayectoria enteramente propia, iluminada por otras lecturas [...] (RIVERA, 2010, p. 67)

Para a socióloga boliviana, a posição apresentada por Aníbal Quijano está ligada tanto a superioridade com que está por de traz dessa intelectualidade, assim como, ao não reconhecimento da produção intelectual indígena. Assim, há um racismo epistêmico que subjaz a leitura do autor, ao desmerecer e inferiorizar os conhecimentos indígenas e mestiços, e ao mesmo tempo, em que se apropria de suas ideias sem cita-los (Grosfoguel, 2016).

Ainda, a autora também expõem Walter Mignolo, e a forma descomprometida e despolitizada com este autor se apropria de suas ideias e práticas sobre colonialismo interno e a epistemologia da história oral, junto ao *Taller de Historia Oral*, em um momento em que estavam começando seus trabalhos. Assim, com um discurso de alteridade despolitizado, apropria-se das ideias dos/as pensadores/as dos povos em luta, sem compromissos com esses movimentos, em que, beneficia-se de capital simbólico, capital econômico e crédito acadêmico e para as academias do norte (Grosfoguel, 2016).

Diante disso, a autora alerta para o fato de estar se criando uma nova estrutura de poder acadêmico, onde, dotados de capital cultural e simbólico, graças ao reconhecimento e a certificação desde os centros acadêmicos dos EUA, sustentam um multiculturalismo teórico, racializados e exotificante das academias.

Isso pois, são realidades diferentes, os centros acadêmicos do norte não acompanha nossos debates, não interagem com nossas ciências<sup>23</sup> e os/as sujeitos/as que os/as fazem, não de modo significativo, em que, e através de um jogo de quem cita quem, criam-se hierarquias em que, tende-se a neutralizar práticas e pensamentos descolonizadores produzidos independentemente ao limitado e ilusório debate sobre

---

<sup>23</sup> O entendimento apresentado pela autora referente “a nossas ciências” não se encontra no presente texto. Porém, é possível pensar no sentido de, uma perspectiva de pensar e fazer ciência em compromisso com a realidade subalterna, e o diálogo com seus respectivos sujeitos. Nesse sentido, a participação do setor subalterno no meio científico compreende de alguma forma a proposta da autora.

modernidade e descolonização entronizado nas universidades, sem de fato, prestar atenção as dinâmicas internas dos/as subalternos/as (Rivera, 2010).

Capturan la energia y la disponibilidad de intelectuales indígenas, hermanos y hermanas que puedan ser tentados a reproducir el ventriloquismo y la alambicada conceptualización que los aleja de sus raíces y de sus diálogos con las masas movilizadas (RIVERA, 2010, p. 68).

Considerando isso, a autora questiona ainda, a ideia de geopolítica do conhecimento de Walter Mignolo (2003), a qual argumenta que contradiz-se a partir das práticas de recolonização dos imaginários e mentes dos/as intelectuais do sul, entendendo que, é necessário sair da esfera das superestruturas e desmascarar as estratégias econômicas e os mecanismos materiais que operam por de traz dos discursos (Rivera, 2010), teorias, conceitos, metodologias e epistemologia. É nesse sentido, que a autora propõe pensar em termos de uma economia política do conhecimento, já que, os discursos poscoloniais do norte, não são apenas economias de ideias, mas também, uma economia de salários, comodidades, privilégios, certificadoras de valores que acontece através da concessão de títulos, becas, indicações a docência e oportunidade de publicações. O que de fato, é reforçado na medida em que se aumentam as crises das universidades públicas em *Abya Yaya/América*, tornando ainda mais oportuno o exercício clientelista intelectual como forma de dominação colonial (Rivera, 2010).

Se concordarmos com Silvia Rivera Cusicanqui (2010), que a condição colonial esconde múltiplos paradoxos, talvez, seja necessário voltar ao próprio entendimento sobre a colonialidade. Quanto a isso, Silvia R. Cusicanqui é enfática. Para a socióloga, o termo colonialidade remete a um estado, onde não haveria sujeito. A colonialidade, portanto, é vista por Silvia Rivera Cusicanqui como incapaz de dar conta dos processos internalizados, ainda hoje, pela colonização, já que remete apenas a um momento e não a uma condição. Para contrapor essa ideia, ela defende o uso da expressão colonialismo interno, o qual, indica uma condição. Assim, o colonialismo interno seria algo internalizado por nós, ou seja, um processo ativo, constante, trata-se de um processo perverso de processar o nosso eu, com o objetivo de que sejamos separados/as do entendimento de nossa condição colonial. Mais do que apenas padrões de pensamento, há também, práticas cotidianas internalizadas.

Ou seja, a crítica da Silvia R. Cusicanqui (2010) à colonialidade parecem proceder no sentido de que esta não consegue dar conta das diversas maneiras como se internaliza os legados coloniais. Se pensarmos pelo chave da branquitude<sup>24</sup>, e a dificuldade da pessoa branca se identificar como raça (Cardoso, 2010), talvez seja uma possibilidade para compreender a proposta da socióloga boliviana. Nesse caso, a cor da pele parece ser determinante para justificar a aproximação com a cor branca, como um mecanismo de alerta para conseguir maior aceitação social. Nesse caso, a ideia de um colonialismo interno, sinaliza para um processo ativo, que em sua perversidade produz a branquitude como dispositivo colonial de controle dos corpos e das subjetividades. A branquitude internalizada reflete em práticas que dificultam o reconhecimento e aceitação da existência de privilégio de ser branco em relação às pessoas negras (Cardoso, 2010). A colonialidade, por sua vez, parece apontar para condições mais próximas à produção do conhecimento<sup>25</sup>, a questões como a geopolítica do conhecimento, e pouca atenção para as estratégias econômicas e materiais que operam por trás dos discursos, como alerta Silvia R. Cusicanqui (2010).

Buscando atualizar a ideia de colonialismo interno da autora, expressa-se também na medida em que seguimos repetindo padrões coloniais em determinadas teorias descoloniais (Grosfoguel, 2016), sobretudo, na reflexão entre a relação teorias e práticas descolonizadoras. A estrutura ramificada do colonialismo interno-externo, com centros e subcentros (Rivera, 2010), junto com o colonialismo interno, permite levantar a problematização de qual o papel dos/as intelectuais na manutenção da dominação do império (Rivera, 2010). Em outras palavras, qual representação e perspectiva de intelectual está sendo construída a partir de opção descolonial? A que intelectual ela remete? Que possibilidades o giro descolonial nos dá para pensarmos a descolonização desde as experiências de uma mulher negra, sobretudo, de a enxergarmos enquanto provedora de pensamentos e práticas descolonizadoras? A partir dessas perguntas, coloca-se em questão o lugar onde vem se buscando pensar a relação entre teorias e práticas descolonizadoras. Nesse sentido, o enfrentamento e resistência que acompanha as mulheres racializadas a partir da invasão deste continente, esteja sendo

---

<sup>24</sup> A discussão sobre branquitude será apresentada no próximo capítulo. Desde já, compartilho com os/as leitores/as que compreendo a branquitude também como um lócus de enunciação.

<sup>25</sup> Arrisco a dizer, que a partir das leituras que fiz para esta dissertação, por vezes tive a sensação de que a ideia colonialidade parecia reproduzir a dicotomia entre teoria-prática. Mas isso é assunto para outro momento.

pouco explorado, tanto para compreender de maneira mais profunda os efeitos do colonialismo, assim como, para pensar e praticar sua superação.

É necessário levar em consideração que, ainda hoje, o ideal de um/a intelectual promovido pelo meio acadêmico-científico-epistemológico é fortemente ligada a uma perspectiva eurocêntrica de conhecer (Quijano, 1992), o que significa, em último caso, apresentarmos dificuldades em considerar válida a contribuição epistêmica oriunda do mundo não científico, ou ainda, promover a separação entre teoria e prática, em que a primeira tende a ser valorizada, a ponto de tentar moldar a realidade tal qual sua vontade. Em relação a isso, bell hooks (1995), por exemplo, em seu artigo “Intelectuais Negras”, alerta sobre a dificuldade de lembrarmos das mulheres negras como intelectuais a partir do conceito ocidental sexista e racista do que é um/a intelectual. Em vista disso, a problemática de pensar e praticar a descolonização levantada neste trabalho, está diretamente ligada ao modo como direcionamos nossa atenção, vontade, e legitimidade científica, a que e a quem, já que, tendemos desde a perspectiva acadêmica e científica eurocentrada, sermos seduzidos/as por grandes teorias, conceitos, metodologias e epistemologias, o que pode implicar, também, em reproduzirmos padrões de subalternização, logo, neutralizarmos práticas e pensamentos descolonizadores que conflitam e coloquem em xeque os privilégios diversos que realçam aquelas mesmas teorias, conceitos, metodologias e epistemologias acima mencionadas, sobretudo, as pessoas que “escondem-se” por de trás destas.

54

Em vista disso, trago algumas problematizações de Silvia Rivera Cusicanqui (2010): como vive quem fala/discursa/teoriza a descolonialidade? Como temos pensado e problematizado, desde aqui e agora, o presente colonizado e sua superação? É possível haver um discurso da descolonialidade, ou uma teoria da descolonialidade, sem uma prática descolonizadora? É possível defini-la deslocado de uma prática? O que é então a descolonização? Pode ser concebida tão somente como um pensamento ou um discurso? Ou ainda, até que ponto estamos questionando e mudando as relações de força dos centros acadêmicos, ou mesmo da própria ciência? O que isso implica na contribuição para as lutas antissistêmicas? Qual o papel do/a intelectual nesse processo?

Ao final de seu artigo, Silvia Rivera Cusicanqui (2010), apresenta um caminho bastante provocativo, e que, de alguma forma, as mulheres negras já vem construindo a

algum tempo, o que será explorado no próximo capítulo. Segue a baixo as palavras da autora boliviana:

El desafío de esta nueva autonomía reside en construir lazos sur-sur que nos permitan romper los triángulos sin base de la política y la academia del norte. **Construir nuestra propia ciencia – en un diálogo entre nosotros mismos** – dialogar con las ciencias de los países vecinos, afirmar nuestros lazos con las corrientes teóricas de Asia y África, y enfrentar los proyectos hegemónicos del norte con la renovada fuerza de nuestras convicciones ancestrales (RIVERA, 2010, p. 73) (grifo meu).

A proposta apresentada por Silvia R. Cusicanqui torna-se, sobretudo, desafiadora. Quando a autora propõe que construamos nossa própria ciência em um diálogo com nós mesmos/as, está propondo que também estejamos dispostos/as a lermos uns aos/as outros/as, que busquemos outras referências que não apenas as que nos são apresentadas dentro das regras do jogo. Ao mesmo tempo, que consigamos dialogar entre nós, nos compreendermos e nos encontrarmos em nossa lógica interna subalterna, atentos/as para não nos neutralizarmos, especialmente diante do encantamento e legitimidade que acompanham as ciências e suas produções do norte.

55

Desse modo, diante da relação exportação-importação de teorias e conhecimentos, vale lembrar que estas nunca estão desacompanhadas de políticas e sensibilidades em suas respectivas localizações geohistóricas (Mignolo, 2003), é necessário não perder de vista o privilégio epistêmico/racial/gênero/sexual que fundamentam essas mesmas políticas e sensibilidades. Ou seja, quais as visibilidades estão surgindo com os estudos descoloniais? Em outras palavras, quais sujeitos, gêneros, sexualidades, corporeidades, masculinidades e feminilidades estão compondo a reflexão teórica-conceitual-epistemológica dos estudos descoloniais? Ou qual dessas estão de fato partindo deste paradigma outro, como se quer os estudos descoloniais?

Trata-se, portanto, de examinar o problema antes de optar por um modelo, possibilitar uma compreensão do domínio colonial desde suas experiências vividas, (Mignolo, 2003) e que, possivelmente, não encontram-se escritas e teorizadas nos grandes centros acadêmicos, muito menos estejam retratadas no que é a epistemologia da ciência atualmente. Antes de tudo, encontra-se em práticas diárias, que, desde nossas bibliotecas eurocentradas, e em alguns casos, desassistidas, são invisibilizadas e marcadas pelo descrédito científico-acadêmico, são vozes silenciadas e escritas

encobertas. São programas de pós-graduações reafirmando cientificamente um domínio colonial através de bibliografias predominantemente masculinas brancas heterossexuais, assim como, o difícil acesso de cotas nesses mesmos programas.

Assim, a invisibilidade como consequência da desumanização tornam-se expressões primeiras do que o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres (2007) denomina de colonialidade do ser, e suas diferentes expressões e dimensões. Com isso, se “ser morto/a” e “ser violado/a” são constituídos como parte da essência dos corpos não brancos, negros e indígenas, gradualmente transformada como parte constitutiva de um suposto mundo normal, e que invisibiliza sua humanidade (Maldonado-Torres, 2007), a reafirmação dessas condições acontecem na medida em que se segue um marco teórico e epistemológico elitista, androcêntrico, branco e heterossexual, acompanhada por uma lógica dicotômica hierárquica (Lugones, 2014), assim como, quando mantém-se a dicotomia entre teoria e prática e preza-se pela produção teórica puramente acadêmica, quando a lógica científica não atenta para as dinâmicas subalternas, suas necessidades, seus saberes e práticas.

Por conseguinte:

Las ideas recorren, como ríos, de sur a norte, y se convierten en afluentes de grandes corrientes de pensamiento. Pero como en el mercado mundial de bienes materiales, las ideas también salen del país convertidas en materia prima, que vuelve regurgitada y en gran mescolanza bajo la forma de producto terminado. (RIVERA, 2010, p. 67).

É nesse sentido, que os estudos descoloniais firmam-se enquanto uma nova área do discurso científico social, e ao passo que visibiliza determinados temas e fontes, também deixa de lado outros (Rivera, 2010), assim: quais os interesses e intencionalidades por de trás da visibilização dos temas e fontes que atualmente preenchem a opção descolonial?

A preocupação que eu gostaria de levantar, portanto, diante da discussão entre teorias e práticas descolonializadoras, está justamente ancorada na ausência significativa de mulheres racializadas e vitimadas pela colonialidade de gênero no escopo teórico e epistemológico do que vem sendo arquitetado enquanto estudos da descolonialidade, e o

impacto disso na reciclagem de práticas de discriminação e exclusão e, principalmente, na neutralização de pensamentos e ações que sejam, ou indiquem a descolonialização.

A pergunta levantada por Silvia Rivera Cusicanqui (2010) - como temos pensado e problematizado, desde o aqui e agora o presente colonizado e sua superação? - em diálogo com Ochy Curiel (2007) e seu questionamento se os estudos descoloniais realmente conseguem descentralizar o/a sujeito/a como pretendem, conseguem me assegurar, mesmo que minimamente, que a ausência de mulheres negras e indígenas não deve ser tratada de maneira natural, ou pior, como algo que passou despercebido. Assim como, o desconhecimento ou não reconhecimento da produção intelectual dessas mulheres sobre os efeitos do colonialismo, desde suas experiências vividas como mulheres racializadas, desde pelo menos os anos setenta, e ainda, desde uma perspectiva interseccional, ou seja, na imbricação entre diversos sistemas de dominação, como racismo, sexismo, classe e heteronormatividade (Curiel, 2007). Talvez a pergunta nem seja tanto como temos problematizado o presente colonizado e sua superação, mas sim, qual problematização e superação têm ganhado visibilidade e legitimidade, no caso, científica e acadêmica? A quem tendemos a olhar e dialogar a partir da opção descolonial?

57

Como visto anteriormente, a lógica científica e acadêmica predominante atualmente não permite que se consiga acompanhar a dinâmica subalterna, ou ainda, que sejam tocados os temas de fundo da descolonialidade (Rivera, 2010). Uma vez que há uma colonização discursiva (Mohanty, 2008) e uma economia política do conhecimento operando por de trás dos discursos (Rivera, 2010), o hábito epistemológico de apagar a diferença colonial e de não nos vermos nela, dificulta o exercício de aprendermos uns/umas com os/as outros/as enquanto parte ativa da relação opressão ← → resistência (Lugones, 2014). Já que, na existência colonizada, racialmente gendradas, somos também diferentes do que o hegemônico nos torna (Lugones, 2014), daí, aprender com quem resiste na diferença colonial, em especial aos efeitos do sistema colonial de gênero, é, também, assumir que descolonizar perpassa por registrar as produções teóricas e práticas subalternizadas, racializadas, sexualizadas, reconhecer a importância da luta de muitas mulheres e sua contribuição para construir teorias (Curiel, 2007).

Diante da disputa de narrativas que se coloca, quem consegue lograr de maior privilégio epistêmico é justamente quem está mais bem localizado/a na trama

acadêmico-científica. Assim, a relação opressão ← → resistência, como uma relação ativa (Lugones, 2014), apresenta diferentes frentes, tensões e dimensões. É nesse sentido, que não há como escapar da necessidade de um diálogo entre nós mesmos/as, como propõe Silvia Rivera Cusicanqui (2010), para aprender uns/umas sobre os/as outros/as (Lugones, 2014), atentos/as ao nosso papel enquanto intelectuais na dominação do império (Rivera, 2010), enquanto homens, sobretudo heterossexuais, na perpetuação do machismo, do sexismo e patriarcado, ou enquanto brancos na manutenção do racismo. Vale lembrar, uma vez mais, que não há separação entre essas esferas de opressão, racismo, sexismo e machismo andam juntos, de mãos dadas. Por isso, ao se repetir padrões coloniais de pensamento (Grosfoguel, 2016), no caso, nos estudos descoloniais, como a invisibilidade e desmerecimento para com as produções teóricas e práticas das mulheres racializadas, ou ainda, do reconhecimento da forma interseccional das opressões que as atingem, segue-se reproduzindo a lógica da exclusão e discriminação características do eurocentrismo.

Uma vez exposto isto, trago uma citação da Maria Lugones (2014) que contribui para avançar nesse sentido:

58

Não se resiste sozinha à colonialidade do gênero. Resiste-se a ela desde dentro, de uma forma de compreender o mundo e de viver nele que é compartilhada e que pode compreender os atos de alguém, permitindo assim o reconhecimento. Comunidades, mais que indivíduos, tornam possível o fazer; alguém faz coisas com mais alguém, não em isolamento individualista. O passar de boca em boca, de mão em mão práticas, valores, crenças, ontologias, tempo-espacos e cosmologias vividas constituem uma pessoa. A produção do cotidiano dentro do qual uma pessoa existe produz ela mesma, na medida em que fornece vestimenta, comida, economias e ecologias, gestos, ritmos, habitats e noções de espaço e tempo particulares, significativos. Mas é importante que estes modos não sejam simplesmente diferentes. Eles incluem a afirmação da vida ao invés do lucro, o comunalismo ao invés do individualismo, o 'estar' ao invés do empreender, seres em relação em vez de seres em constantes divisões dicotômicas, em fragmentos ordenados hierárquica e violentamente. Estes modos de ser, valorar e acreditar têm persistido na oposição à colonialidade. (LUGONES, 2014, p. 949).

Ainda:

Finalmente, marco aqui o interesse em uma ética de coalizão-em-processo em termos de ser-sendo e ser-sendo-em-relação [...] A possibilidade de fortalecer a afirmação do ente em relação assenta-se não pelo repensar a relação com o opressor a partir do ponto de vista do/a oprimido/a, mas pelo avançar a lógica da diferença, da multiplicidade e da coalizão no ponto da diferença (Lord, 2007 apud LUGONES, 2014, p. 949). [...] A lógica da coalizão é desafiadora da lógica das dicotomias; as diferenças nunca são vistas em termos dicotômicos, mas a lógica tem como sua oposição a lógica de poder. A multiplicidade nunca é reduzida. (LUGONES, 2014, p. 949-950).

A lógica de coalizão-em-processo em termos de ser-sendo e ser-sendo-em-relação, defendido pela educadora popular argentina Maria Lugones, acompanha a reflexão da socióloga boliviana aymara Silvia Rivera Cusicanqui (2010), já que, para afirmar nossa própria ciência, em diálogos entre nós mesmo/as, é imprescindível estar atento/a as formas diversas de resistência e com que se move a dinâmica subalterna, seus tempos, necessidades e debates.

Resistência para a autora argentina, é vista como a tensão entre a sujeitificação (a formação/informação do sujeito) e a subjetividade ativa, que com frequência expressa-se infrapoliticamente, sinalizando para “[...] o potencial que os/as comunidades dos/as oprimidos/as tem, entre si, de constituir significados que recusam os significados e a organização social, estruturados pelo poder.” (LUGONES, 2014, p. 940). Assim, Maria Lugones (2014) é enfática ao dizer que, descolonizar o gênero é necessariamente uma práxis, consolidando uma crítica da opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexual, rumo a uma transformação vivida do social. Assim, a multiplicidade e a coalizão-em-processo, impelem tanto o acionamento da colonialidade de gênero como a resposta em forma de resistência a partir da noção subalterna de si, do social, do ente-em-relação, do cosmos, enraizado em uma memória povoada (Lugones, 2014).

É nesses processos re-significações subalternas que habitam as construções subjetivas e intersubjetivas que informam as resistências oferecidas aos ingredientes da dominação colonial sem render-se a ela (Lugones, 2014). Uma vez que, diante da complexa relação, opressão ← → resistência, a prática e pensamento que indiquem/promovam a descolonização, torna-se uma necessidade diária de sobrevivência na realidade subalterna e em suas dinâmicas internas, assim, não são processos estáticos e enraizados, “[...] tudo e todos/as continuam respondendo ao poder e na maior parte do tempo respondem sem ceder [...] de maneiras que podem ou não ser benéficos para o capital, mas que não são parte de sua lógica. (LUGONES, 2014, p. 948).

Sendo assim, acompanhar esses processos também prescinde de outra lógica científica e acadêmica, talvez mais comprometida com a subalternidade. E nesse

sentido, perspectivas que dizem-se comprometidas com essa finalidade, como os estudos descoloniais, logo, as pessoas que inserem-se nesse campo, devem estar atentos/as a maneira como produzem e operacionalizam o saber, as suas fontes e temas. Retomando o filósofo afro-americano Willian Ronald (1977-1978 apud Nogueira e Laudino, 2013), o fato de que a autoridade de estabelecer um conteúdo filosófico é uma questão de poder, indica a não neutralidade por de trás das mais “simples” escolhas científicas e acadêmicas, como montar uma bibliografia de determinada matéria, organizar fontes e metodologias. Afinal, como deve ser o funcionamento do meio acadêmico-científico?

Desde então, entendo que a descolonialidade, como superação, cada vez mais tende a se tornar um conceito e um projeto em disputa. Seja os grandes centros acadêmicos do norte, especialmente a Universidade de Duke, EUA, a partir do departamento de Estudos Culturais, comandado por Walter Mignolo, até as práticas empreendidas por inúmeros grupos ao longo do continente americano, muitos dos quais passam despercebidas mesmo por autores e autoras que partem da opção descolonial, os esforços em volta deste tema tem-se mostrado em inúmeras frentes, sujeitos e, sobretudo, intencionalidades.

60

Seja na reflexão sobre a relação opressão ← → resistência ou na reflexão entre teorias e práticas descolonizadoras, torna-se necessário sair das esferas das superestruturas, como defende Rivera (2010), expondo os privilégios diversos que asseguram e fundamentam diretamente a produção acadêmica, atentando para não seguir repetindo padrões e lógicas de dominação colonial, especialmente pela invisibilização e neutralização de práticas descolonizadoras que não acompanhem os interesses científicos e acadêmicos – que são também políticos – e seus/suas respectivos/as pesquisadores/as.

Assim, não se trata de negar a produção intelectual desde o continente europeu, mas há uma necessidade latente em considerar os silêncios persistentes nos níveis básicos da construção dos fatos (Mignolo, 2003), e nesse sentido, o peso da racialização e da imposição de gênero colonial, colocam as mulheres não brancas como não ser e parcialmente compreendidas (Lugones, 2014). Logo, a dificuldade em considerar suas contribuições diversas, aportes teóricos e práticas políticas, ou ainda, de enxergar manifestações plurais de formas de resistências.

Por fim, não pretendo defender que a visão das mulheres negras e indígenas seja melhor ou ainda supervaloriza-las, já que, fazendo isso, estaria seguindo o mesmo caminho da perspectiva eurocêntrica de conhecimento, e hierarquizando saberes. Ao dialogar com essas experiências vividas e suas expressões no campo da produção do conhecimento, busco soma-las a outras perspectivas, nesse sentido, a parcialidade, e não a universalidade, torna-se condição de ser ouvido (Collins, 2000 apud Cardoso, 2012). Por esse lado, o controle do conhecimento, somado à inferioridade do feminino não branco, trabalham no sentido de deslegitimar essas mulheres, seja no meio acadêmico ou fora dele (Barbosa, 2010). Portanto, é um exercício de localizar e trabalhar nossos colonialismos internalizados, uma prática de crítica e autocrítica epistemológica, logo, diretamente de nossas práticas acadêmicas e científicas. É imprescindível que seja desafiada e superada as categorias do discurso intelectual predominante, visto que há uma arrogância científica colocada, a qual é reproduzida diretamente na formação acadêmica, e assimilada quase instintivamente e, pior, compreendida muitas vezes como necessária para o “bom” andamento da ciência e de seus/suas arautos/as.

## 2. O PENSAMENTO FEMINISTA NEGRO COMO FUNDAMENTO EPISTEMOLÓGICO DE ENFRENTAMENTO: ou, como pensar e agir desde o *status* de forasteiras de dentro?

Em seu livro “Mulher, classe e raça”, Angela Davis (2013)<sup>26</sup> começa o primeiro capítulo tratando sobre o legado da escravatura e as bases para uma nova condição da mulher. Ao longo dele, a autora apresenta elementos para pensar a impossibilidade de homogeneizar a mulher como alguém que passa pelas mesmas vivências. A partir das condições de vida das mulheres negras escravizadas, Angela Davis consegue atacar diretamente esse imaginário, e sua representação, da mulher universal, assim como, o movimento feminista e o modo como se utilizavam do discurso da opressão de gênero para oprimir mulheres negras, e o racismo de suas práticas e pensamentos.

Nas próximas linhas, apresentarei sucintamente alguns elementos que a autora afroamericana traz em seu livro, com o objetivo de, a partir deles, apresentar o pensamento feminista negro.

Por conta da ideologia da feminilidade do século XIX, em que a figura da mulher branca, era associada a docilidade, ao cuidado do lar, mãe cuidadora e etc, as mulheres negras colocavam-se como anomalias (Davis, 2013). Parte disso pode ser explicado pelo fato de que, ao contrário de um suposto mito que na época procurava associar a mulher negra no período escravista a papéis eminentemente voltado a “casa grande”, o que acontecia de fato, era que em sua maioria essas mulheres estavam no campo junto com o homem negro, “Assim como os rapazes eram mandados para os campos quando chegava a idade de irem, assim também as meninas eram mandadas para trabalhar o solo, apanhar o algodão, cortar canas, cultivar tabaco” (DAVIS, 2013, p. 11). Diante desses fatos, torna-se impossibilitado de associar a mulher negra junto ao imaginário da suposta docilidade da mulher branca, já que, seu corpo estava exposto ao trabalho pesado e as punições tal quais os homens, algo incompatível com a “fragilidade” feminina branca.

Em vista da configuração e imposição do sistema de gênero colonial (Lugones, 2008), mesmo ocupando o lugar social do gênero feminino as mulheres negras não recebiam o mesmo tratamento que mulheres brancas, já que, o peso da localização racial

---

<sup>26</sup> Publicado originalmente em 1982.

nesse momento reconfigura o gênero. Como lembra Angela Davis (2013), as mulheres negras acabavam sofrendo de maneiras diferentes por conta de serem mulheres. Abusos sexuais e outras barbaridades aumentavam o peso das terríveis condições a que estavam submetidas. Quanto a isso, a autora afirma que:

Os comportamentos dos donos de escravos para as mulheres escravas eram: quando era rentável explorá-las como se fossem homens, sendo observadas, com efeito, sem distinção de gênero, mas quando elas podiam ser exploradas, castigadas em formas ajustadas às mulheres, elas eram fechadas dentro do seu papel exclusivo de mulheres. (DAVIS, 2013, p. 11).

O trecho acima é bastante elucidativo quanto à maneira dual como as mulheres negras que estavam submetidas ao sistema escravista podiam ser tratadas. Ele também demonstra como desde aquele período, o sistema interseccionado de opressões já se colocava sobre a mulher negra, ajustando seu papel social em relação aos seus marcadores sociais.

Outro elemento que Angela Davis (2013) apresenta é em relação às mulheres negras e seus filhos. Conforme a autora, a partir do momento em que a abolição internacional do comércio escravo passa a agir, os senhores escravistas voltam suas atenções para a reprodução interna da mão de obra. Assim, as mulheres negras “[...] não eram mães em absoluto; eram simplesmente instrumentos que garantiam o crescimento da força de trabalho escravo” (Davis, 2013, p. 12), conseqüentemente, seus filhos e filhas poderiam ser vendidos/as para qualquer lugar a partir de qualquer idade (Davis, 2013). Assim, era comum que muitas mães levassem consigo seus/suas filhos/as para seus trabalhos, muitas das quais os/as carregavam consigo enquanto trabalhavam (Davis, 2013). Ao mesmo tempo, como fêmeas que eram vistas, a violação se tornou algo corriqueiro, socialmente normalizado, sobretudo, como arma de dominação para inibir e desacreditar essas mulheres da capacidade de resistir (Davis, 2013). A violência sexual colonial, portanto, é o “cimento” das hierarquias de gênero e raça que configuram as sociedades desse continente (Carneiro, 2011).

E mesmo com o advento do início da industrialização, as mulheres negras tiveram que estar lado à lado dos homens negros, seja no garimpo ou na fundição, assim, a elas eram cobradas que fossem “masculinas” na performance de seu trabalho, o que, mais uma vez, colocava-as como tabus diante da ideologia da natureza feminina do

século XIX (Davis, 2013). A partir disso, Angela Davis (2013) assinala que perante tais condições, a consciência da sua capacidade para o trabalho duro pode ter promovido a confiança na sua capacidade de lutarem por si mesmas, assim como para suas famílias e seu povo.

Desse modo, de acordo com a autora, se nas primeiras manifestações do feminismo após o início da industrialização, a mulher branca é cortada do trabalho produtivo e remetida ao trabalho doméstico, o qual passa a ser sinônimo de sua inferioridade, já para as mulheres negras essa realidade não se aplicava, diante da necessidade de estarem em todos os lugares de trabalho possíveis. E mesmo a relação entre a mulher negra e o homem negro já não acompanhavam o modelo ideológico dominante, onde a organização da família negra contrapunha a perspectiva patriarcal branca, colocando a mulher negra como figura conectora de arranjos na/para a comunidade negra, essencial para sua sobrevivência (Davis, 2013).

Na infinita angústia de ministrar as necessidades dos homens e das crianças à sua volta [...] ela desempenhava o único trabalho da comunidade escrava que não era reivindicado pelo seu opressor. Não havia remuneração pelo trabalho nos campos: não servia nenhuma proposta útil para os escravos. O trabalho doméstico era o único trabalho com sentido para a comunidade escrava como um todo. (DAVIS, 1971 apud DAVIS, 2013, p. 20).

Como visto, o trabalho doméstico constituía outros significados para essas mulheres, e mesmo para os homens, longe de ser associado a inferioridade, significava sobretudo, o único espaço onde era possível que essas pessoas pudessem experienciar-se verdadeiramente como seres humanos (Davis, 2013). Portanto, conforme a autora, as mulheres não estavam rebaixadas nas funções domésticas tal quais as mulheres brancas, mas antes disso, conseguiam nesse meio exercerem sua humanidade que lhes foi arrancada.

Como complemento, a autora destaca a relação de paridade que estruturavam as relações sociais dentro da família e da comunidade negra, em que no âmbito da divisão sexual do trabalho doméstico não deve ser hierarquizado, já que ambas as tarefas eram fundamentais para sobrevivência da família negra. Assim, a relação com o trabalho configura dentro de outra lógica de pensamento e finalidade. Por fim:

Foram essas mulheres que passaram para as suas descendentes nominalmente livres um legado de trabalho pesado, perseverança e auto resiliência, um

legado de tenacidade, resistência e insistência na igualdade sexual – resumindo, um legado que fala das bases de uma nova natureza feminina. (DAVIS, 2013, p. 29).

Como mencionado anteriormente, procurei apresentar esse rápido recorte da vida mulher negra no período escravocrata a partir de Angela Davis (2013), com a intenção de tomá-lo como um dos marcos constitutivo do que será o pensamento feminista negro, no caso, essa experiência comum propiciada pela escravidão (Collins, 2012, 2016). Os condicionantes sociais deste período, foram ao longo dos anos mudando de forma e conteúdo, mas nunca deixaram de colocar essas mulheres na exclusão e na marginalidade. Entretanto, como resultado da própria experiência, esse lugar marginal significou algo além de uma condição voltada a submissão, mas também, mais uma vez, passa a ser reivindicado enquanto estímulo à criatividade (Collins, 2016).

A socióloga estadunidense Patricia Hill Collins, apresenta elementos bastante interessantes para entender o pensamento feminista negro. A partir de dois de seus artigos, “Aprendendo com o outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro<sup>27</sup>” (2016) e “*Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro*<sup>28</sup>” (2012), irei apresentar algumas de suas características e importância para o feminismo negro.

Enquanto uma teoria crítica social, o pensamento feminista negro apresenta o objetivo de empoderar as mulheres negras, em vista de inúmeras injustiças sociais sustentadas por opressões que se interseccionam (Collins, 2012). Assim, a condição de marginalidade, ao mesmo tempo, proporciona a possibilidade de articular para si um *status* de *outsider within*<sup>29</sup>. Dentro disso, a construção de um ponto de vista especial em relação a sociedade, e revelar aspectos da realidade até então desconhecidos, apenas vivenciados por elas. Tão logo, o lugar na “marginalidade” é antes de mais nada, um estímulo a criatividade (Collins, 2016).

---

<sup>27</sup> Publicado originalmente em 1986.

<sup>28</sup> Publicado originalmente no ano 2000.

<sup>29</sup> De acordo com a tradutora do texto, Juliana de Castro Galvão, o termo não possui uma correspondência inquestionável em português, desse modo é preferível mantê-lo no original. As possíveis traduções do termo podem ser “forasteiras de dentro” e/ou “estrangeiras de dentro” (p. 99, nota de página).

Assim, Collins identifica na experiência das mulheres negras a existência de um pensamento feminista negro, o qual estaria presente na trajetória dessas mulheres desde o período colonial. A seguir, a partir da autora afroamericana, apresentarei alguns dos elementos constitutivos do pensamento feminista negro e sua importância sociológica, assim, elucidando a emergência do ponto de vista das mulheres negras e a relevância do pensamento feminista negro frente ao diálogo com outras disciplinas a partir da inserção das mulheres negras (Collins, 2016).

Primeiramente, a autora afirma que o pensamento feminista negro viria de uma longa e rica tradição, em que grande parte tem sido produzida a partir da oralidade, especialmente por mulheres negras “comuns”, como professoras, mães, músicas, etc, assim, ela o caracteriza-o como “[...] ideias produzidas por mulheres negras que elucidam um ponto de vista de e para as mulheres negras.” (COLLINS, 2016, p. 101). Em meio a isso, Collins (1989 apud Barbosa, 2010) sinaliza para uma interdependência entre o ponto de vista das mulheres negras e do pensamento feminista negro, em diferentes níveis de conhecimento interdependentes, como se uma teoria sustentasse a prática e vice-versa. Conforme Barbosa (2010), o cotidiano estaria no primeiro nível de conhecimento, em que a socialização deste em grupo permite a elaboração do seu ponto de vista, no caso o das mulheres negras. O pensamento feminista negro seria o segundo nível, assim, desde a perspectiva de um saber especializado (vinculado ao grupo e sendo sua voz), as mulheres negras conseguem alcançar distintas visões de si e do seu mundo, em vista disso, o pensamento feminista negro é o responsável por rearticular o que já existe (Barbosa, 2010).

Para melhor compreender a emergência do pensamento feminista negro, Patricia Hill Collins apresenta três temas-chaves: o significado da autodefinição e autoavaliação, a natureza interligada da opressão e a importância da cultura de mulheres afroamericanas. A importância da experiência compartilhada torna-se fundamental nesse momento, em que, direcionada aos estudos descoloniais, aponta para a articulação e organização de um setor da realidade subalterna no exercício de enfrentamento do sistema de opressões que as incidem.

Quanto à primeira, seria a partir da autodefinição que as mulheres negras buscam desafiar a construção dos estereótipos em torno da imagem feminina negra, enquanto a autoavaliação seria justamente substituir as imagens já definidas por

imagens autênticas de mulheres negras (Collins, 2016), no caso, produzidas por mulheres negras.

Destaca-se com a autodefinição justamente a mudança de diálogo, onde a preocupação passa a ser justamente a dinâmica de poder que vem a fundamentar o processo de definição em si, ou seja, para as feministas negras, não basta apenas questionar o que se tem produzido sobre as mulheres negras, mas também, a própria credibilidade e intencionalidade de quem detém o poder de definir (Collins, 2016).

Em relação a isso, diante do processo de autodefinição, é possível notar a problematização dos privilégios epistêmicos que garantem a poder enunciativo de determinada grupo social, e os usos que fazem com eles. Como apresenta Collins (2016), diante disso, o padrão existente, ou predominante, de pensar é problematizado, visto que já não consegue ser representativo de determinado segmento, no caso as mulheres negras. Esse giro impulsionado tanto pela autoavaliação como a autodefinição é crucial para dar continuidade a um processo de deslocamento da produção de “verdades” sobre o/a outro/a, isto é, nesse sentido, ambas as características do pensamento feminista negro sinalizam para a uma ruptura direta com expressões de um pensamento colonial, seja, em geral, para o meio social e em particular para as mulheres negras. Assim, retomando Patricia Hill, ao valorizar os aspectos da condição feminina negra estereotipados e ridicularizados, seja na acadêmica como na mídia, as mulheres negras também conseguem questionar concepções básicas que fundamentam o controle de grupo dominados. Com isso, a autodefinição e a autoavaliação tornam-se processos decisivos na manutenção do pensamento feminista negro, em vista que o controle dos corpos que vivem baixo as experiências da racialização e da produção do gênero colonial são constantes e renovados (Lugones, 2008).

Outro elemento que Patricia Hill Collins (2016) aponta como estruturante do pensamento feminista negro é a natureza interligada das opressões, ou seja, para uma mulher negra e pobre, por exemplo, é preciso considerar a existência de, pelo menos, a opressão de raça, classe e gênero. Dessa maneira, segundo Collins, torna-se difícil para uma feminista negra perder de vista os elos entre esses sistemas de opressões, suas interações. A autora destaca também que o pensamento interseccional há tempo faz-se presente no pensamento feminista negro, mesmo no final do século XIX, seja com Ida Well Barnett, Frances Ellen Watkins Harper ou Sojourner Truth. Junto ela, Angela

Davis (2013) e bell hooks (2014) também apontam para a existência dessa consciência interseccional em mulheres negras sem necessariamente estarem ligadas ao feminismo. Ainda nesse meio, a atenção a natureza interligada de opressões torna-se significativa para Collins, na medida em que propicia uma perspectiva alternativa humanista para a organização social, já que, comporta uma leitura mais profunda da maneira como opera o sistema de opressões existente. Ou seja, por terem suas experiências vividas a partir da intersecção entre múltiplas estruturas de opressão, as feministas negras tendem a apresentarem um olhar mais sensível aos outros grupos oprimidos (Collins, 2016).

Seguindo, Collins também aponta a importância da cultura para as mulheres negras, sobretudo no que implica a criação e transmissão da autodefinição e da autoavaliação. Junto com a necessidade de se redefinir a cultura, novos campos também passam a serem explorados pelas mulheres negras, como afirma a autora, como os relacionamentos interpessoais, como a noção de irmandade em conta do sentimento compartilhado de opressão, também a relação entre as mulheres negras e seus filhos biológicos, os das famílias estendidas e com os filhos da comunidade (Collins, 2016). Ainda no campo da cultura, a expressão criativa torna-se outro elemento de entrada para as mulheres negras, especialmente, no moldar e sustentar as autodefinições e autoavaliações, assim, como possibilidade de reafirmar a subjetividade das mulheres negras como seres plenamente humanos (Collins, 2016).

Passado esses três elementos constitutivos do pensamento feminista negro, a autora desenvolve a importância sociológica do pensamento feminista negro a partir do *status de outsider within* das mulheres negras e sua influência sobre o pensamento que é produzido de fato. Ao refletir sobre a configuração da disciplina de Sociologia e o contato com as mulheres negras, a autora afirma que, para essas mulheres, são maiores as dificuldades de ajustar suas experiências pessoais e culturais e os elementos de paradigmas sociológicos, isso porque, por um lado, para as mulheres negras que passam pela a socialização da sociologia, podem querer adquirir as habilidades de pensamento do *insider*<sup>30</sup>, e seguir agindo a partir da visão de mundo sociológica. Já por outro lado, Collins (2016) alerta que, devido as especificidades da condição feminina negra, incorporar inadvertidamente os preceitos sociológicos predominantes e se tornar um

---

<sup>30</sup> “Um indivíduo se torna um *insider* ao traduzir uma teoria ou uma visão de mundo em sua própria linguagem, até que um dia o indivíduo se converte ao pensar e agir de acordo com aquela visão de mundo.” (COLLINS, 2016, p. 117) (grifo da autora).

*insider* sociológico, é incorporar um ponto de vista que é bastante diferente do seu próprio, a ponto de ser autodestrutivo para as mulheres negras abraçarem esse ponto de vista já que, o “Homem branco têm, por muito tempo, sido o grupo dominante na sociologia e sua visão de mundo sociológico compreensivamente reflete as preocupações deste grupo de praticantes.” (COLLINS, 2016, p. 118).

Assim como as outras pessoas, as mulheres negras podem ver o ‘pensar como de costume’ sociológico como parcialmente organizado, parcialmente claro e contraditório, e podem questionar essas receitas existentes. No entanto, para elas, esse processo de questionamento pode ser mais agudo, pois o material com o qual se deparam – observações e interpretações sobre a sociedade humana influenciadas pelo homem branco *insider* – coloca a subjetividade do homem no centro da análise e arremessa a condição feminina negra de afro-americana a uma posição à margem. (COLLINS, 2016, p. 118).

Nesse sentido, de acordo com a autora, as mulheres negras acadêmicas e seu *status* de *outsider within*, tendem a enxergar anomalias onde os sociólogos tradicionais veem a sociologia como “normal”. Collins (2016) destaca dois tipos de anomalias comumente sinalizadas por pesquisadoras negras. Uma primeira diz respeito a omissão de fatos ou de observações sobre mulheres afroamericanas nos paradigmas sociológicos que estas encontram, assim, enquanto para os homens brancos torna-se normal generalizar estudos sobre homens brancos para outros grupos, as mulheres negras estão mais propensas a entender tais práticas como anomalias. A segunda anomalia exposta pela autora é quanto à distorção de fatos e observações sobre mulheres negras, por conta disso, há uma grande diferença entre as experiências vividas dessas mulheres e as descrições sociológicas dos mesmos fenômenos.

Como fatos e observações se tornam plenos de significados no contexto de uma teoria, essa ênfase em produzir descrições precisas das vidas das mulheres negras tem voltado a atenção para grandes omissões e distorções presentes nas próprias teorias sociológicas. (COLLINS, 2016, p. 120).

Visto isso, Collins (2016) aponta que a resposta dada a essas anomalias tem sido colocar as vozes das mulheres negras no centro da análise, nisso, estão diretamente reafirmando sua humanidade. Por outro lado, há ao mesmo tempo, o convívio com a falta de autoridade profissional legítima para desafiar essas anomalias sociológicas, já que, os *insiders* sociológicos tradicionais e seus/suas discípulos/as, não estão habituados

a perceber tais anomalias, em conta que esses mesmos *insiders* sociológicos as produziram (Collins, 2016).

Por fim, o *status* de *outsider within* não é restrito ao campo da Sociologia, sua contribuição está para outros grupos também oprimidos, assim, “[...] as experiências das mulheres negras destacam a tensão vivenciada por qualquer grupo de *outsider* menos poderoso que se defronta com o pensamento paradigmático de uma comunidade mais poderosa de *insiders*.” (COLLINS, 2016, p. 122) (grifo da autora). Junto a isso, a autora também defende a conservação da tensão criativa do *status* de *outsider within* através do encorajamento e institucionalização de suas perspectivas, promovendo benefícios também para outros/as sociólogos/as, sobretudo, no que tange o encorajamento dos/as intelectuais a aprender a confiar em suas próprias biografias pessoais e culturais como fontes significativas de conhecimento. Essa relação entre as biografias pessoais e carga de conhecimento acadêmico está diretamente em diálogo com alguns dos argumentos apresentados no capítulo anterior, tratando dos estudos descoloniais, a proposta da autora é justamente proporcionar uma compreensão do domínio colonial desde suas experiências vividas, e ao mesmo tempo, desenvolver saberes desde essas vivências, não havendo uma hierarquia de conhecimento, “Na verdade, a realidade vivida é usada como fonte válida de conhecimento para criticar fatos e teorias sociológicas, ao passo que o pensamento sociológico oferece novas formas de ver a realidade vivenciada.” (COLLINS, 2016, p. 123).

70

Como visto com a autora, o lugar na “marginalidade” tem se colocado como um estímulo à criatividade, e diante da literatura multidisciplinar que envolve o pensamento feminista negro, demais sociólogos/as, assim como demais cientistas, podem se beneficiar com os pontos de vista das mulheres negras, assim, trazer esse grupo para o centro da análise pode trazer à tona aspectos da realidade até então encobertos.

Além disso, na luta por justiça social, o pensamento feminista negro é apontado por Patricia Hill Collins (2012), como portador de grandes contribuições, uma vez que, a luta das mulheres negras é parte de uma luta maior pela dignidade humana.

Al defender, refinar y diseminar el pensamiento feminista negro, individuos de otros grupos que están involucrados en proyectos de justicia social similares – hombres negros, mujeres africanas, hombres blancos, latinas, mujeres blancas y miembros de otros grupos raciales/étnicos estadounidenses, por ejemplo – pueden identificar puntos de conexión que favorecen los proyectos de justicia social. Muy a menudo, no obstante, involucrarse en el tipo de coalición imaginada aquí requiere que los individuos ‘traicionen’ los

privilegios les proporcionan su raza, su clase, su género, su sexualidad o su estatus de ciudadanía. (COLLINS, 2012, p. 124-125).

Assim, diante da existência de um pensamento feminista negro, como aponta Patricia Hill Collins (2012, 2016), a autora defende este foi fundamental para inspirar os primeiros passos do feminismo negro nos EUA entre as décadas de setenta e oitenta. Nesse caso, o contato com as experiências de mulheres negras que exerceram politicamente esse pensamento foi algo decisivo ao movimento, sobretudo, na construção epistemológica deste (Collins, 2012).

Dentre as manifestações do pensamento feminista negro, encontra-se Sojourner Truth, uma mulher negra que viveu quarenta anos de sua vida sob a condição de escravizada e outros quarenta liberta (Cardoso, 2012). Em 1851, Sojourner Truth participou da Convenção dos Direitos das Mulheres, na cidade de Akron, nos EUA. Diante de homens brancos e mulheres brancas, Sojourner assistiu durante horas diversos discursos contra e a favor de inúmeros direitos das mulheres, como, por exemplo, o direito ao voto. A presença dessa mulher negra, todavia, não foi vista como legítima por todos/as, a ponto de algumas mulheres brancas gritarem para não a deixarem falar, desacreditadas da capacidade e validade da voz feminina negra (hooks, 2014). Antes disso ainda, em uma reunião anti-escravatura, no estado de Indiana, EUA, Sojourner Truth foi questionada se era de fato uma mulher, sendo obrigada a mostrar seus seios para os/as presentes como prova. A pergunta direcionada a ela demonstra o desprezo e ódio ao feminino negro da época, e o lugar que ela deveria estar, que não aquele (hooks, 2014).

Mas voltando para a Conferencia dos Direitos da Mulher, a seguir trago o discurso de Sojourner Truth e o questionamento que ela levanta quanto a ideia de mulher que estava sendo tratada na reunião:

NÃO SOU EU UMA MULHER? Bem crianças, onde existe muita confusão deve haver alguma coisa fora de equilíbrio. Eu acho que emaranhando negros do Sul e as mulheres do Norte, todos falando em direitos, o homem branco estará encrencado logo, logo. Mas sobre o que todos aqui estão falando? O homem lá adiante diz que as mulheres precisam ser ajudadas a entrar em carruagens e ser levadas sobre as valas e a ter por toda parte os melhores lugares. Ninguém nunca me ajudou a entrar em carruagens, a sair das poças de lama nem me deu qualquer lugar melhor! E não sou eu uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meu braço! Eu lavei a terra, plantei e juntei todo o celeiro e nenhum homem poderia me liderar! Eu não sou eu uma mulher? Eu poderia trabalhar e comer tanto quanto um homem – quando eu

podia conseguir comida – e suportar o chicote tão bem quanto! E não sou eu uma mulher? Dei à luz a treze crianças e vi a maior parte delas vendidas para a escravidão e quando chorei com minha tristeza de mãe só Jesus me ouviu! E não sou eu uma mulher? Então eles falam desta coisa na cabeça; o que é isto que eles chamam? Intelecto? É isso, querido. O que é que isso tem a ver com direitos das mulheres ou dos negros? Se em minha taça não couber metade de um quarto e na sua couber um quarto não seria mesquinho você não me deixar ter minha medida toda? Então aquele homem de preto lá diz que as mulheres não podem ter tantos direitos quanto os homens porque Cristo não era mulher! De onde veio seu Cristo? De Deus e de uma mulher! Os homens não tem nada a ver com ele. Se a primeira mulher que Deus fez era forte o suficiente para virar o mundo de ponta cabeça sozinha, estas mulheres juntas devem ser capazes de novamente virá-lo de volta, com o lado certo pra cima! E agora elas estão querendo fazer isso e é melhor os homens deixarem elas fazerem. Obrigado por me ouvirem e agora a velha Sojourner não tem mais nada a dizer. (SOJOURNER, 1851 apud CARDOSO, 2012, p. 101).

O discurso Sojourner Truth é considerado por muitas feministas negras norte-americanas como um dos pilares do feminismo negro, especialmente, por apresentar as bases do pensamento feminista negro, a aliança entre reflexão teórica e mobilização (Jabardo, 2012).

72

Entre os diversos elementos possíveis de análises no discurso de Sojourner Truth, destaca-se sua consciência diante do seu não enquadramento na “categoria” mulher em questão. A imposição do sistema de gênero colonial (Lugones, 2008), na sua perversidade, não teve como foco a valorização das mulheres negras e indígenas, mas sim, o contrário, a constante e renovada depreciação destas em formas diversas, com o objetivo único de controle. A resposta de Sojourner Truth ao sistema de gênero colonial foi “Não sou eu uma mulher?”. Nesse momento, Sojourner se impõe como experiência vivida de uma consciência interseccional, ciente que não só racismo a afeta, mas também o sexismo e opressão de gênero (Curiel, 2007; Jabardo, 2012).

Ao apropriar-se desse acontecimento e outras manifestações do pensamento feminista negro<sup>31</sup>, mulheres negras nos EUA começam a dar início ao movimento feminista negro a partir da década de 60 e 70, em que, a luz do movimento negro dos EUA, as mulheres negras foram apresentando-se a partir de suas especificidades e as diferentes opressões que as cercavam em relação ao homem negro (Jabardo, 2012). A partir dos anos 80 e junto a emergência dos *black studies* e os estudos culturais, a

---

<sup>31</sup> Para mais informações acerca de outras manifestações do pensamento feminista negro, como em Ida Wells ou nas mulheres negras do *blues* pós abolição, ver Mercedes Jabardo (2012) e Angela Davis (1999).

organização das mulheres negras dar-se-á diante de um sentimento coletivo em vista do questionamento acerca do significado de ser mulher negra, e a problematização de suas respectivas representações no discurso dominante (Jabardo, 2012).

Junto a isso, o feminismo branco da época não conseguia agregar representatividade as mulheres negras e chicanas, e, em alguma medida, reproduziam discursos e práticas racistas, visto que, ao defender a libertação da mulher, referenciava-se na mulher branca de classe média. Para Jabardo (2012), portanto, o movimento feminista negro emerge da confluência e tensão dos movimentos abolicionistas e sufragistas, pois, mesmo presente em ambos os movimentos, as mulheres negras, por conta da intersecção do racismo e do sexismo acabaram excluídas. Nesse sentido, conforme Barbosa (2010), as feministas negras norte-americanas, tiveram o protagonismo de serem as primeiras a incorporar o racismo no pensamento feminista, junto às questões de gênero, que, até então, eram tidas como principal vertente para pensar a opressão sobre a mulher. Dentre as feministas negras norte-americanas, alguns nomes a se destacar, dentre outras, podem ser: *Angela Davis, bell hooks*<sup>32</sup>, *Audre Lorde e Patricia Hill Collins, Hazel Carby, Patrícia Willians e Kimberlé Crenshaw*.

73

Para Barbosa (2010), pensadoras negras como Angela Davis e bell hooks defenderam a ideia de um feminismo que não fosse pautado no individualismo, mas sim, tendo como a experiência vivida como suporte reflexivo e prático, em que a troca destas experiências é fundamental. Junto a elas, Collins (1989 apud Barbosa, 2010) será enfática ao dizer que o esforço das intelectuais negras tem sido decisivo para conformar conceitos importantes para se compreender o mundo desde a perspectiva das mulheres negras, ou seja, desde um ponto de vista<sup>33</sup>. Para isso, as experiências de seu dia-a-dia passam a ser imprescindíveis - tendo em vista a intersecção da racialização, da opressão de gênero e classe - para elaborar o ponto de vista das mulheres negras, sendo este

---

32 O nome em minúsculo é uma opção da própria autora, bell hooks é um pseudônimo de Gloria Jean Watkins. Para ela, torna-se mais importante em seus livros a substância e não quem ela é. Ver <<http://grafiasnegras.blogspot.com.br/2013/10/personalidades-negras-bell-hooks.html>>. Acesso em: 17/01/2017.

33 No caso, está-se tratando da teoria do ponto de vista, para Cardoso (2012), essa perspectiva “[...] trabalha com as diferentes visões, evidencia as várias realidades vividas pelas mulheres e reconhece a própria diferença entre elas, descartando a possibilidade de um ponto de vista feminista único, ou ainda, de um ponto de vista dominante.” (CARDOSO, 2012, p. 71-72). “A perspectiva do standpoint ou do ponto de vista, expressa que a realidade é construída com base na sua própria experiência, na experiência da opressão para resistir, possibilitando criar uma consciência independente, o que favorece o pensamento feminista negro.” (BARBOSA, 1995, p. 3).

proposto desde o lugar que elas ocupam na estrutura social (Collins, 1989 apud Barbosa, 2010). Esse lugar, que não é o mesmo que o do homem e da mulher branco/a, e nem que o do homem negro, “A experiência de ser mulher negra difere do que é ser mulher e de quem não é negro.” (BARROS, 1995, p. 3).

Em seu artigo “Mulheres negras: moldando a teoria feminista”, a feminista negra norte-americana bell hooks (2015), apresenta uma interessante leitura do movimento feminista nos EUA, destacando como, a partir de um imaginário universal do sujeito mulher, o feminismo branco oprime as mulheres negras e segue reproduzindo discursos e práticas racistas em sua lógica. Para hooks (2015), o feminismo não surge com as mulheres que mais são vitimadas pela opressão machista, sendo essas, uma maioria silenciosa, mas sim, a partir de um grupo de mulheres brancas, universitárias, classe média alta e heterossexuais, insatisfeitas com suas vidas de donas de casa, com seus filhos, maridos e compras. Passa a passo, essas mulheres transformaram a realidade vivida das mulheres brancas, como sinônimo de algo que supostamente afetaria todas as mulheres dos EUA. Diante disso, possibilitou a desatenção dessas mulheres brancas em seu papel em meio ao racismo, ao classismo e no sexismo com outras mulheres do país (hooks, 2015). Com isso, bell hooks entende que a recusa feminista por agregar atenção para as hierarquias raciais e ainda as atacar, teve como consequência a supressão da conexão entre raça e classe, de fato, as mulheres brancas que dominam o discurso feminista não apresentam uma compreensão da supremacia branca como estratégia, mesmo do impacto psicológico da posição de classe e, sobretudo, de sua condição política em um Estado racista, sexista e capitalista (hooks, 2015).

74

Assim, a autora norte-americana ataca o que em sua análise é transformado como um dos preceitos do feminismo moderno, a ideia de que ao referir-se universalmente ao sujeito mulher, todas seriam representadas, no caso, “todas as mulheres são oprimidas”. Em suas palavras: “O sexismo, como sistema de dominação, é institucionalizado, mas nunca determinou de forma absoluta o destino de todas as mulheres nesta sociedade (HOOKS, 2015, p. 197)”. Diante disso, a ideia da “opressão comum” serviu como método de levar o movimento a pautar e promover os interesses de classe dessas mulheres, assim:

Embora o impulso em direção a unidade e empatia que informava a noção de opressão comum fosse direcionado à construção de solidariedade, *slogans* como “organize-se em torno de sua própria opressão” proporcionavam a desculpa de qual muitas mulheres privilegiadas precisavam para ignorar as

diferenças entre sua condição social e a do conjunto de mulheres. Era um indicativo de privilégios de raça e classe, bem como expressão da liberdade em relação a restrições que o sexismo impunha a mulheres da classe trabalhadora, um indicativo de que mulheres brancas de classe média conseguiam fazer de seus interesses o foco principal do movimento feminista e empregar uma retórica do comum, que fazia de sua condição um sinônimo de “opressão”. Quem estava lá para exigir uma mudança no vocabulário? Que outro grupo de mulheres nos Estados Unidos tinha o mesmo acesso a universidades, editoras, meios de comunicação, dinheiro? Se as mulheres negras de classe média tivessem começado um movimento em que designassem a si mesmas como “oprimidas”, ninguém as teria levado a sério. Se tivessem estabelecido fóruns públicos e dado palestras sobre sua “opressão”, teriam sido criticadas e atacadas por todos os lados. Não foi o que aconteceu com as burguesas brancas, porque elas podiam apelar a um grande público de mulheres como elas, ávidas para mudar a sua sina na vida. Seu isolamento em relação a mulheres de outros grupos raciais e de classe não oferecia base comparativa imediata pela qual testar suas hipóteses de opressão comum. (HOOKS, 2015, p. 198-199).

Para a bell hooks (2015), o que se procede é uma cooptação da luta feminista por feministas liberais e conservadoras, tornando o feminismo nos EUA, em grande medida uma ideologia burguesa, sendo justificada pela teoria do feminismo e a forma como foi concebida. Ao dominarem o discurso feminista, essas mulheres impossibilitaram o surgimento de novas e variadas teorias, marginalizando e silenciando suas dissidentes (hooks, 2015).

Diante desse contexto feminista, bell hooks, partindo de suas experiências vividas, enquanto mulher, negra, lésbica oriunda do sul dos EUA, problematiza a abrangência da hegemonia feminista, e sua impossibilidade de atender mulheres pertencentes a grupos oprimidos.

Minha crítica persistente foi construída por minha condição de membro de um grupo oprimido, por minha experiência com a exploração e a discriminação sexistas e pela sensação de que a análise feminista dominante não foi a força que moldou minha consciência feminista. Isso se aplica a muitas mulheres. Há mulheres brancas que nunca tinham cogitado resistir à dominação masculina até o movimento feminista criar uma consciência de que elas poderiam e deveriam. Minha consciência da luta feminista foi estimulada pela circunstância social. (HOOKS, 2015, p. 203).

Nesse sentido, continua a autora:

Tendo crescido em uma família negra do sul dos Estados Unidos, de classe trabalhadora e dominada pelo pai, eu vivenciei (como aconteceu com minha mãe, minhas irmãs e meu irmão) diferentes graus de tirania patriarcal, e isso me deixou com raiva – deixou-nos todos com raiva. A raiva me fez

questionar a política de dominação masculina e me permitiu resistir à socialização sexista. Frequentemente, as feministas brancas agem como se as mulheres negras não soubessem que a opressão machista existia até elas expressarem a visão feminista. Elas acreditam estar proporcionando às mulheres negras ‘a’ análise e ‘o’ programa de libertação. Não entendem, não conseguem sequer imaginar, que as negras, assim como outros grupos de mulheres que vivem diariamente em situações de opressão, muitas vezes adquirem uma consciência sobre a política patriarcal a partir de sua experiência de vida, da mesma forma com que desenvolvem estratégias de resistência (mesmo que não consigam resistir de forma sustentada e organizada). (HOOKS, 2015, p. 204).

O trecho da autora torna-se marcante ao apropriar-se de suas vivências aclimatizando-as com as teorias feministas, por isso, a incompatibilidade diante de teorias e conceitos que não dialogavam com seu *status* de *outsider within* (Collins, 2016). Assim como Collins (2016), bell hooks (2015) defende a necessidade de que as mulheres negras reconheçam seu ponto de vista fornecido pela marginalidade, por uma experiência vivida que desafia as estruturas racistas, sexistas e classistas vigente e a ideologia que as realçam. Esse ponto comum, portanto, em meio a um sistema interseccionado de opressões, é defendido como um aglutinador para pensar e praticar uma contra-hegemonia, em um processo de teorização diretamente ligado com vivências, no caso, desde o lado da colonialidade.

Exposto isso, trago a contribuição da feminista indiana Chandra Talpade Mohanty (2008), em seu artigo “*Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial*”, para quem, a produção da “mulher no terceiro mundo”, a partir de textos feministas ocidentais, acontece como um sujeito monolítico singular. Para a autora indiana, isso acontece devido a uma colonização discursiva, garantida pela forma como a produção acadêmica e de conhecimento das mulheres no terceiro mundo são apropriadas e codificadas por meio de categorias particulares. Em outras palavras, é possível entender que o esvaziamento político e epistemológico dessas categorias está ligado ao fato de que seus lugares de origem serem concebidos e tratados como lugares de estudos, incapazes de prover saberes científicos sérios e comprometidos com o rigor da ciência, de tal maneira que torna-se necessária a intervenção especializada, a qual se dá desde o ocidente. Assim, a partir de seus privilégios epistêmicos mais sua localização favorável, não foi difícil que as feministas ocidentais conseguissem universalizar sua enunciação.

O domínio discursivo como apontado anteriormente, foi determinante para que nos EUA o feminismo fosse cooptado por mulheres liberais e conservadoras para, através dele, atender seus interesses pessoais e de classe (hooks, 2015). Por trás dessa cooptação está, dentre outras coisas, localizações geo-corpo-política (Grosfoguel, 2006) favoráveis, que sustentam, garantem e legitimam tais enunciações na ordem do discurso feminista, cercadas por privilégios diversos, como alertou bell hooks (2015). Em nível de *Abya Yala/América*, Chandra Mohanty (2008) discorre que os escritos feministas ocidentais colonizam de forma discursiva as diferenças materiais e históricas no que diz respeito as vidas das mulheres no terceiro mundo. Segunda ela:

[...] y por tanto producen/representan un compuesto singular, la ‘mujer del tercer mundo’, una imagen que parece construida de forma arbitraria pero que lleva consigo la firma legitimadora del discurso humanista de Occidente (MOHANTY, 2008, p. 3).

Não gratuito, diante dos privilégios e universalismo etnocêntrico e de uma consciência distorcida dos impactos da academia ocidental no terceiro mundo, o domínio exercido pelo Ocidente em nível mundial, é determinante ao caracterizar parte significativa das obras das feministas ocidentais sobre as mulheres do então “terceiro mundo” (Mohanty, 2008).

Assim, há um etnocentrismo e colonialidade nos feminismos latinoamericanos (Espinosa-Miñoso, 2009), que marcadamente o movimentam no sentido do grupo dominante. Para a professora da universidade de Buenos Aires, ativista, feminista lésbica e uma das atuais vozes do feminismo descolonial, Yuderkys Espinosa Miñoso (2009), a condição desigual da geopolítica fundamenta a produção de uma dependência ideológica dos feminismos latinoamericanos frente aos processos e produção de discursos no primeiro mundo, por conta disso, acabam definindo as ênfases teóricas e políticas do movimento feminista, o que, para autora, impacta diretamente em dificuldades e obstáculos para dar vida a um pensamento e práxis situada e para determinar a sujeita do feminismo e os objetivos urgentes de sua política.

Cuando se ha instalado como nunca una reflexión sobre el sujeto y los cuerpos del feminismo me pregunto quiénes han ocupado el lugar material de esta reflexión postergada y por qué la preocupación se ha limitado al cuerpo sexuado y generizado sin poder articular a una pregunta por la manera en que las políticas de racialización y emprobecimiento estarían también definiendo los cuerpos que importan en una región como Latinoamérica. Cómo ha sido posible que el feminismo latinoamericano no hay aprovechado este estalido

de reproducción teórica sobre el cuerpo abyecto para articular una reflexión pendiente y urgente sobre los cuerpos expropiados de las mujeres dentro de la historia de colonización geopolítica y discursiva del continente. Cuando se han abierto dentro de los movimientos sociales, y en particular, dentro del feminismo un espacio para la visibilidad y recuperación de posiciones de sujeto antes no reconocidas, que cuerpos han pasado a ser objeto de la representación de este olvido y caules han quedado una vez más desdibujados y por qué? (ESPINOSA-MIÑOSO, 2009, p. 40).

Tal qual Chandra Mohanty (2008), a feminista lésbica Yuderkys Espinosa Miñoso (2014), ataca o feminismo hegemônico e sua prática de dominação discursiva, exercida a partir da episteme feminista clássica produzida por mulheres brancoburguesas, localizadas desde os países centralizados na ordem geopolítica, as quais, não foram capazes de reconhecer em suas práticas e reprodução universalista que tanto criticavam na produção do saber da ciência androcêntrica. Para Miñoso (2014), ao centralizarem suas análises na categoria de gênero, aplicaram tal perspectiva universalmente em toda sociedade e em toda cultura, sem atentar ao fato de que o sistema de gênero foi construído para dar conta da opressão das mulheres em sociedades modernas ocidentais, ignorando olímpicamente o contexto histórico, e espacial, do racismo, da colonialidade e da imposição do sistema de gênero colonial (Lugones, 2008) em *Abya Yala/América*.

78

Exposto isso, retomo bell hooks (1995), agora em seu artigo “Intelectuais Negras”, para refletir junto com a autora a dificuldade de se conceber mulheres negras como intelectuais e a relação com a colonização discursiva apresentada anteriormente.

Nesse artigo, bell hooks, mais uma vez retomando suas experiências vividas e teorizando desde seu *status* de *outsider within* (Collins, 2016), expõem as dificuldades para as mulheres negras serem reconhecidas e visibilizadas em suas produções intelectuais, e mesmo diante de intelectuais negros, como Cornel West e W. & B. Du Bois, a produção intelectual dessas mulheres passou despercebida e, no caso de Cornel West, seguindo uma visão sexista da mulher (hooks, 1995).

Além disso, a autora apresenta os elementos que dificultam as próprias mulheres negras a se autocompreenderem como possíveis intelectuais, como, por exemplo, o fato de o trabalho intelectual ser deixado em segundo plano para essas mulheres, devido a necessidade internalizada por elas de terem que cumprir primeiramente afazeres mais importantes, nesse sentido, o estereótipo da mãe preta é um desses aos quais são

submetidas, em que são obrigadas a estar sempre dispostas a atender a todos/as, servindo-os/as. Nas palavras da autora, “O sexismo e o racismo atuando juntos perpetuam uma iconografia de representação da negra que imprime na consciência cultural coletiva a ideia de que ela está neste planeta para servir aos outros.” (HOOKS, 1995, p. 5). Outro estereótipo marcante na mulher negra é a hipersexualização, o qual foi construído desde o período colonial, e seguiu sendo reafirmado como algo naturalizado ao corpo feminino negro.

Para justificar a exploração masculina branca e o estupro das negras durante a escravidão a cultura branca teve de produzir uma iconografia de corpos de negras que insistia em representa-las como altamente dotadas de sexo a perfeita encarnação de um erotismo primitivo e desenfreado. Essas representações incutiram na consciência de todos a ideia de que as negras eram só corpo sem mente. A aceitação cultural dessas representações continua a informar a maneira como as negras são encaradas. Vistos como símbolo sexual os corpos femininos negros são postos numa categoria em termos culturais tida como bastante distante da vida mental. (HOOKS, 1995, p. 6).

Esses estereótipos associados às mulheres negras, atuam também no sentido de impossibilitar que sejam compreendidas como para além destes. Assim, “O conceito ocidental sexista/racista de quem é o quê é um intelectual, que elimina a possibilidade de nos lembrarmos de negras como representativas de uma vocação intelectual.” (HOOKS, 1995, p. 5). Vale retomar nesse momento, que a sexualização da mulher negra está diretamente ligado ao sistema moderno-colonial de gênero e ao modo como a partir dele, essas mulheres são tratadas e representadas como não humanos, ao menos, não no mesmo nível que o gênero colonial voltado para as pessoas brancas (Lugones, 2014).

A construção das relações de gênero diante dessas condições, é que está marcado profundamente o surgimento do feminismo em *Abya Yala*/América, que, desde uma história linear e eurocêntrica, é associado como fruto da Revolução Francesa, como se anterior a isso, em outras partes do planeta as mulheres jamais houvessem resistido e lutado contra o patriarcado (Curiel, 2009).

A origem branca, classe média, universitária e heterossexual do feminismo (Carneiro, 2011; Curiel, 2009; Davis, 2013; Espinosa-Miñoso, 2009; Gonzales, 1988a; hooks, 2000; Lugones, 2008; Mohanty, 2008), ancorada na legitimidade de fala e em boas localizações e condições de enunciação, essas mulheres, através do feminismo, contribuíram para manter um imaginário estereotipado em torno das mulheres negras,

deslocada de uma visão interseccional, colocando a opressão de gênero desde suas vivências como fundamento da luta feminista, e em muitos casos, seguiram na perpetuação do racismo. Assim, mulheres negras seguiram sendo vistas como não protagonistas de suas vidas, como passivas e disponíveis ao controle patriarcal, sexista e racista. A colonialidade, portanto, é também uma das caras de tal perspectiva feminista.

Esta colonialidad ha atravesado también al feminismo, incluso feminismo hegemónico de América Latina y otros países del Tercer Mundo. Lo que ha generado que las mujeres del tercer mundo sean representadas como objeto y no como sujetos de su propia historia y experiencias particulares (Mohanty, 1985), lo que ha dado lugar a una autorepresentación discursiva de las feministas del primer mundo que sitúa a las feministas no europeas en el “afuera” y no “a través” de las estructuras sociales, vistas siempre como víctimas y no como agentes de su propia historia con experiencias importantes de resistencias y luchas y teorizaciones. (CURIEL, 2009, p.3).

A colonização discursiva nesse sentido reafirma a lógica da dominação e controle colonial, que no campo da produção e circulação do saber, desde as universidades e da ciência, é protagonizada por indivíduos brancos orientados no eurocentrismo. Por conta disso, segue-se um imaginário, ainda muito forte, em associar o pensamento e prática feminista como algo exclusivamente de origem europeia, dificultando e/ou não reconhecendo outras manifestações equiparáveis a estas.

En el caso del feminismo latinoamericano, ello no solo se evidencia en la separación entre teoría y práctica, en el reconocimiento abrumador de las teorías europeas y norteamericanas en detrimento de las latinoamericanas y otros países del Tercer Mundo, sino también en su propia dinámica interna frente a la multiplicidad de sujetas que lo componen. La historia latinoamericana es subalterna frente a Europa y Estados Unidos, el pensamiento teórico y político también es subalterno, pero también las producciones de las afrodescendientes, de las lesbianas, de las pocas indígenas feministas son las más subalternas de todas las historias (Curiel, 2007). (CURIEL, 2009, p. 7).

É nesse sentido que a colonização discursiva consegue manter na invisibilidade outras expressões do pensamento e prática feminista, que sejam dissonantes e/ou confrontem a perspectiva dominante. No caso do feminismo negro, é preciso lembrar, como visto anteriormente, manifestações de um pensamento feminista negro e uma consciência interseccional em mulheres negras como Sojourner Truth (1851), Maria Stewart (1831), Rosa Parks (1995) (Curiel, 2007), entre outras. Com isso, se invisibiliza e encobre práticas e pensamentos que vem confrontando o eurocentrismo, a

colonialidade e o sistema moderno-colonial de gênero, por fim, práticas e pensamentos que sinalizam ou mesmo sejam descolonizadoras.

## **2.1. ENEGRECENDO O FEMINISMO DESDE REALIDADE DA MULHER NEGRA**

Exposto isso, sigo para o contexto brasileiro, apresentando sucintamente o desenrolar do feminismo e sua relação com as mulheres negras e posteriormente com o feminismo negro. Para isso, diálogo basicamente com duas renomadas feministas negras, Lélia Gonzalez (1979, 1984, 1985, 1988a, 1988b) e Sueli Carneiro (2003, 2011).

No Brasil, de acordo com Núbia Regina Moreira, as ideias feministas marcam o início do século XX junto ao discurso modernizante, sendo uma de suas características iniciais, seguir o contexto norte-americano branco como inspiração de luta, via uma camuflagem liberal. Seu objetivo era inserir a mulher na sociedade de classes. De outro lado, Lobo (1991 apud Moreira 2007) traz à tona a luta do movimento das mulheres operárias (feminismo socialista, de forte influência do anarquismo europeu), contra a exploração da força de trabalho e a opressão sexista dos patrões, dessa maneira, imbricando a dominação econômica e a exploração sexual, com o objetivo de denunciar os fundamentos das relações da sociedade capitalista.

Conforme Moreira (2007), é a partir dos anos 80 e 90, à luz da abertura política, são criadas as Delegacias Especializadas de Atendimento à Mulher, ao mesmo tempo, ocorre um estreitamento entre as feministas e as mulheres acadêmicas, que desdobra-se no gradativo aumento da categoria gênero junto a universidades (Moraes, 1998 apud Moreira, 2007). Todavia, à medida que a inserção do debate de gênero proporcionou a crítica da essencialização da relação mulher-homem, do feminino-masculino, ele não foi capaz, em um primeiro momento, de questionar a “categoria” mulher de uma visão universal, pois, o fato desse movimento ser composto essencialmente por mulheres brancas acadêmicas de classe média, criou um abismo em relação às mulheres negras, camponesas e populares (Moreira, 2007) e transexuais. Diante disso, “O movimento feminista no Brasil procurou construir seu legado de lutas a partir de tendências

americanas e européias, neste sentido destacou mulheres e reivindicações que correspondessem àquelas tendências [...]” (CARDOSO, 2008, p. 2).

Para a ativista, intelectual, feminista negra, historiadora e antropóloga Lélia Gonzalez (1988a), uma das primeiras articuladoras do feminismo negro no Brasil, a inserção do feminismo no país foi decisivo para as mulheres no geral, tornando irreversível a busca por outro modelo de sociedade, diante das condições em que as mulheres eram submetidas. Porém, mesmo com valiosas contribuições às questões de gênero e sexualidade, o feminismo não foi capaz de atentar para a discriminação racial e, consecutivamente, para as mulheres afetadas por ele (Gonzalez, 1988a). Para a autora brasileira, o esquecimento do racismo deriva, dentre outras coisas, do caráter eurocêntrico que marca o fazer científico e a forma como se coloca enquanto uma teoria e prática libertadora, em suas palavras:

A resposta, na nossa opinião, está no que alguns cientistas sociais caracterizam como racismo por omissão e cujas raízes, dizemos nós, se encontram em uma visão de mundo eurocêntrica e neo-colonialista da realidade (GONZALEZ, 1988a, p. 13).

Nesse sentido, Lélia Gonzalez (1982<sup>34</sup>) expõe que a omissão do movimento feminista diante da questão racial era por que para muitas feministas, tal questão era apenas revanchismo, não querendo admitir seus papéis diante dos privilégios que as constituíam e sua participação na continuidade da opressão da mulher negra.

Para finalizar, gostaríamos de chamar atenção para a maneira como a mulher negra é praticamente excluída dos textos e do discurso do movimento feminino no país. A maioria dos textos, apesar de tratarem das relações de dominação sexual, social e econômica a que a mulher está submetida, assim como da situação das mulheres das camadas mais pobres etc., etc., não atentam para o fato da opressão racial. As categorias utilizadas são exatamente aquelas que neutralizam o problema da discriminação racial e, conseqüentemente, o do confinamento a que a comunidade negra está reduzida. A nosso ver, as representações sociais manipuladas pelo racismo cultural também são internalizadas por um setor que, também discriminado, não percebe que, no seu próprio discurso, estão presentes os mecanismos de ideologia do branqueamento e do mito da democracia racial. (GONZALEZ, 1982, p. 100-101).

Continua a autora:

---

<sup>34</sup> Este artigo foi apresentado pela autora pela primeira vez no ano de 1979 em Los Angeles.

Em recente encontro feminista realizado no Rio de Janeiro<sup>35</sup>, nossa participação causou reações contraditórias. Até aquele momento, tínhamos observado uma sucessão de falas acentuadamente de esquerda, que colocavam uma série de exigências quanto à luta contra a exploração da mulher, do operariado etc., etc. A unanimidade das participantes quanto a essas denúncias era absoluta. Mas, no momento em que começamos a falar do racismo e suas práticas em termos de mulher negra, já não houve mais unanimidade. Nossa fala foi acusada de emocional por umas e até de revanchistas por outras; todavia, as representantes de regiões mais pobres nos entenderam perfeitamente (eram mestiças em sua maioria). Toda a celeuma causada por nosso posicionamento significou, para nós, a caracterização de um duplo sintoma: de um lado, o atraso político (principalmente dos grupos que se consideravam mais progressistas) e de outro, a grande necessidade de denegar o racismo para ocultar uma outra questão: a exploração da mulher negra pela mulher branca. (GONZALEZ, 1982, p. 100-101).

Ao mesmo tempo em que na relação com o feminismo as mulheres negras e suas demandas foram deixadas de lado, sobretudo, devido a sua origem branca ocidental que estabeleceu sua equação das diferenças de gênero (Carneiro, 2011), em relação ao Movimento Negro, são as questões gênero que surgiram dificultando a valorização e protagonismo da mulher negra.

O Movimento negro Unificado (MNU) surge em 1978, na cidade de São Paulo (Rodrigues, 2013), e desde seu início, e mesmo antes, as mulheres negras faziam-se presentes em sua organicidade (Gonzales, 1985). Todavia, de acordo com Alex Ratts (2010) para as mulheres negras a inserção no MNU foi acompanhada por posturas e comportamentos machistas, desde controle de fala até ameaças verbais. Em sua condição de mulher, a visão da feminilidade inferior ao homem (opressão de gênero), nesse caso, sobressaiu diante experiência comum a ambos/as de serem classificado/as como negros/as. Assim, Rodrigues (2013) afirma que, cada qual e a seu modo, ambos os movimentos produziram opressões internas para com as mulheres negras. Dessa maneira:

A suposta igualdade preconizada dentro dos movimentos Negro e Feminista levou as mulheres negras a lutarem por suas especificidades, gerando conflitos e rupturas nas formas em que tais movimentos se apresentavam nas décadas de 70 e 80.” (RODRIGUES, 2013, p. 2).

Nesse sentido, a filósofa e, uma das fundadoras Geledés<sup>36</sup> (Instituto da Mulher Negra), Sueli Carneiro (2003), apresenta a ideia de que, para reverter essa situação as mulheres negras tiveram que *enegrecer* o feminismo e *sexualizar* o Movimento Negro.

<sup>35</sup> Encontro Nacional da Mulher, no Rio de Janeiro, março de 1979.

<sup>36</sup> Ver: <http://www.geledes.org.br/> .

Em outras palavras, no que refere-se ao Movimento Negro, a opressão de gênero e sexualidade coloca-se como divisor de água entre os homens e as mulheres, as quais eram inferiorizadas na relação de gênero. A partir daí, seu protagonismo dentro do movimento é desmerecido em vista que elas deveriam preocupar-se com tarefas mais “femininas” (Gonzalez, 1985), o que implica em uma hierarquia política de gênero, a qual sobressai à opressão de raça igualmente vivenciada por homens e mulheres negros/as. Em relação a isso, Lélia Gonzalez (1985) atribui ao fato de o movimento reproduzir práticas oriundas da ideologia dominante, e em especial no que tange a atitudes sexistas. Por conta disso, as mulheres negras cobraram que “[...] a dimensão de gênero se instituisse como elemento estruturante das desigualdades raciais na agenda dos Movimentos Negros Brasileiros.” (CARNEIRO, 2003, p. 120).

Quanto ao movimento feminista brasileiro, fez-se necessário incorporar em seu meio as questões raciais no tocante à situação específica que afligia a mulher negra, visto que, diferentemente da mulher branca atingida pela opressão de gênero e classe, a mulher negra deflagra-se com a intersecção das opressões de raça, classe, gênero. Aos olhos de Sueli Carneiro, desde o período colonial, “As mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido [...]” (CARNEIRO, 2011, p. 1), o que, tanto no passado como na atualidade, apontam para uma série de diferenças no que tange a identidade feminina das mulheres negras construídas sob os efeitos da opressão (Carneiro, 2011). Assim, para a autora:

*Enegrecer o feminismo* é a expressão que vimos utilizando para designar a trajetória das mulheres negras no interior do movimento feminista brasileiro. Buscamos assinalar, com ela, a identidade branca e ocidental da formulação clássica feminista, de um lado; e, de outro, revelar a insuficiência teórica e prática política para integrar diferentes expressões do feminino construídos em sociedades multirraciais e pluriculturais. Com essas iniciativas, pôde-se engendrar uma agenda específica que combateu, simultaneamente, as desigualdades de gênero e intragênero; afirmamos e visibilizamos uma perspectiva feminista negra que emerge da condição específica do ser mulher, negra e, em geral, pobre, delineamos, por fim, o papel que essa perspectiva tem na luta anti-racista no Brasil. (CARNEIRO, 2003, p. 118) (grifo da autora).

Continua a autora:

Enegrecer o movimento feminista brasileiro tem significado, concretamente demarcar e instituir na agenda do movimento de mulheres o peso que a questão racial tem na configuração, por exemplo, das políticas demográficas,

na caracterização da questão da violência contra a mulher pela introdução do conceito de violência racial como aspecto determinante das formas de violência sofridas por metade da população feminina do país que não é branca; introduzir a discussão sobre as doenças étnicas/raciais ou as doenças com maior incidência sobre a população negra como questões fundamentais na formulação de políticas públicas na área de saúde; instituir a crítica aos mecanismos de seleção no mercado trabalho como a “boa aparência”, que mantém as desigualdades e os privilégios entre as mulheres brancas e negras. (CARNEIRO, 2011, p. 3).

A proposta de enegrecer o feminismo, vai justamente no sentido de problematizar de qual mulher o feminismo está falando, já que: quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? Quando falamos em romper com o mito da rainha do lar, da musa idolatrada dos poetas, de que mulheres estamos falando? Quando falamos que a mulher é um subproduto do homem, posto que foi feita da costela de Adão, de que mulheres estamos falando? (Carneiro, 2011).

O que desdobra-se disso, portanto, é que, apesar do maior protagonismo das mulheres como sujeitos políticos, ao mesmo tempo surge a necessidade de reconhecer a diversidade e desigualdades entre as mulheres, pelo fato de ser constituinte do racismo a produção de gêneros subalternizados (Carneiro, 2011). Em vista disso, Sueli Carneiro (2011) sinaliza para um enriquecimento das discussões sobre a questão racial e a questão de gênero, diante do enegrecimento das reivindicações das mulheres e da feminização das reivindicações do movimento negro.

Diante dessa conjuntura, será apenas em 1985 no **III Encontro Feminista Latino-americano**, no município de Bertioga/SP, que tem início a relação das mulheres negras com movimento feminista<sup>37</sup> (Moreira, 2007; Barreto, 2005, Viana, 2010 apud Barbosa, 2010), e a partir daí, politicamente o feminismo é incorporado junto às mulheres negras e com isso conquistando visibilidade política nesse meio (Moreira, 2007; Barbosa, 2010).

Desde então, de acordo com Sueli Carneiro (2003), a partir do enegrecimento do feminismo e as consequências políticas para as mulheres negras, a autora apresenta alguns vetores que guiaram a proposta feminista negra, respingando diretamente no feminismo como um todo.

---

<sup>37</sup> Até então, de acordo com Viana (2010), a organização política das mulheres negras chamava-se de Movimento de Mulheres Negras.

Um primeiro elemento é o mercado de trabalho, donde as conquistas do movimento feministas não contemplaram efetivamente as mulheres negras, visto que, na época do estudo citado por Carneiro, 48% das mulheres negras estavam no serviço doméstico, o que não veio a significar muitos ganhos diante a baixa mobilidade social dessas mulheres (Lima, 1995 apud Carneiro, 2003). De fato, uma das barreiras a ascensão social da mulher negra é o quesito da “boa aparência”, que pode ser lido como racismo (Carneiro, 2003). Ambas questões, portanto, exigirá ao meio feminista incorporar as questões de raça, de combate ao racismo e os privilégios das mulheres brancas como imperativo ético e político e estrutural do ideário feminista (Carneiro, 2003). Outro aspecto importante destacado, desde o feminismo negro, é a questão da violência no que diz respeito a mulher negra, nesse caso, a introdução do conceito de *violência racial* foi fundamental para dismantelar

[...] uma forma específica de violência que constringe o direito à imagem ou a uma representação positiva, [que] limita as possibilidades de encontro no mercado afetivo, inibe ou compromete o pleno exercício da sexualidade pelo peso dos estigmas seculares, cerceia o acesso ao trabalho, arrefece as aspirações e rebaixa a auto estima. [...] É uma forma de violência que contrai saldos negativos para as mulheres negras, resvalando na afetividade e sexualidade destas. (CARNEIRO, 2003, p. 122).

Além deste, a questão da saúde também entra na análise de Sueli Carneiro. Neste meio, a luta dar-se-á sobre os direitos reprodutivos e a incorporação do quesito cor no sistema de classificação da população em vista do reconhecimento das diferenças étnicas (Carneiro, 2003). Por fim, um último elemento são os meios de comunicação, em vista da naturalização do racismo e sexismo re-produzido na mídia junto a estereótipos (Carneiro, 2003). Para mudar essa realidade, uma das medidas sinalizadas por Carneiro é “[...] tratar a comunicação como um nexo de empoderamento tem sido fundamental para garantir-lhes uma representação positiva bem como a visibilização do processo de mobilização de lutas.” (CARNEIRO, 2003, p. 1125-126).

Em torno de tudo isso, para Sueli Carneiro (20003, p. 129-130), a ação política das mulheres negras vem desdobrando-se e promovendo: a) o reconhecimento da falácia da visão universalizante de mulher; b) o reconhecimento das diferenças intragênero; c) o reconhecimento do racismo e da discriminação racial como fatores de produção e reprodução das desigualdades sociais experimentadas pelas mulheres no Brasil; d) o reconhecimento dos privilégios que essa ideologia produz para as mulheres do grupo

racial hegemônico; e) o reconhecimento da necessidade de políticas específicas para as mulheres negras para a equalização das desigualdades sociais; f) o reconhecimento da dimensão racial que a pobreza tem no Brasil e, conseqüentemente, a necessidade do corte racial na problemática da feminização da pobreza; g) o reconhecimento da violência simbólica e a opressão que a branca, como padrão estético privilegiado e hegemônico, exerce sobre as mulheres não brancas.

Por fim, é a partir do entrecruzamento das relações de gênero, classe e raça, que as mulheres negras, acompanhadas com suas experiências vividas, incorporam outras perspectivas ao movimento feminista e a sua reflexão teórica. Com isso, conseguem ainda, abalar as próprias estruturas do pensamento científico e os valores que o constituem mesmo que sorrateiramente. Justamente pelo fato de a ciência por muito tempo ter impossibilitado e dificultado a participação das mulheres negras em seu meio, ao incorporarem esses espaços, produzem uma aclimatização que vem a dar vida a outras perspectivas de ser fazer ciência e de aproximá-la de um caráter social. É nesse sentido, que na próxima seção desta dissertação, estabeleço diálogo com a antropóloga brasileira Lélia Gonzalez, buscando construir elementos para pensar o significado político-epistêmico na desvalorização e invisibilização das mulheres negras diante da colonização discursiva, seja na ciência e no movimento feminista, e a sinalização diante de possibilidades para pensar a relação entre teorias e práticas que indiquem a descolonização.

## **2.2. O PENSAMENTO FEMINISTA NEGRO DE LÉLIA GONZALEZ DELINEANDO NOVAS POSSIBILIDADES DE PENSAR A RELAÇÃO ENTRE TEORIAS E PRÁTICAS DESCOLONIZADORAS**

É interessante notar que Lélia Gonzales já em 1988 atenta ao caráter eurocêntrico da ciência em sua manifestação social. Para a professora da universidade da Bahia, Claudia Pons Cardoso (2014), o pensamento de Lélia Gonzalez inaugura a proposição da descolonização do saber, assim como da produção de conhecimento. Diante da omissão da existência do racismo, e suas diversas manifestações, a autora afirma que: “Na verdade, esse silêncio ruidoso sobre as contradições raciais se fundamenta, modernamente, num dos mais eficazes mitos de dominação ideológica: o

mito da democracia racial.” (GONZALEZ, 1988a, p. 16). É a partir disso, que a afirmação da existência de uma harmonia racial é estabelecida, onde supostamente todos/as tornam-se iguais perante a lei (Gonzales, 1988a). Outro elemento decisivo para isso é a ideologia do branqueamento, como ferramenta para manter o racismo latino-americano “[...] suficientemente sofisticado para manter negros e indígenas na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas [...]” (GONZALEZ, 1988a, p. 15).

Assim, Lélia Gonzalez (1988a) entende que ao omitir o caráter racial de nossas sociedades multiculturais e pluriculturais, o feminismo segue na mesma linha de opressão que o machismo, e que, “Falar da opressão da mulher latino-americana é falar de uma generalidade que oculta, enfatiza, que tira de cena a dura realidade vivida por milhões de mulheres que pagam um preço muito caro pelo fato de não ser brancas.” (GONZALEZ, 1988a, p. 14). A autora brasileira aproxima-se de bell hooks (2015), ao denunciar o atraso político do movimento feminista brasileiro, frente a omissão com o racismo e suas intersecções, na medida em que é liderado por mulheres brancas de classe média (Gonzalez, 1979), que, voltadas aos seus interesses de classe, mobilizando-os através do feminismo, tiram de cena outra questão crucial para a autora, que a libertação da mulher branca só tem sido possível às custas da exploração da mulher negra (Gonzalez, 1979).

Assim como demais mulheres negras, a autora localiza a importância do caráter racial marcando as relações de gênero, em seu *status* de *outsider within* (Collins, 2016), Gonzalez<sup>38</sup> (1984, 1988a) compreende que a conscientização da opressão ocorre, antes de qualquer coisa, pelo racial, e passa codificando as relações de gênero e sexualidade.

O lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo. Para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular. (GONZALEZ, 1984, p. 224).

Diante da consciência de seu lugar de fala e dos limites impostos por ser mulher negra, Lélia (1984) aponta elementos para compreender a importância da localização

---

<sup>38</sup> Para saber sobre a vida de Lélia Gonzales, sua militância e trajetória intelectual e acadêmica, sugiro a leitura do livro biográfico “Lélia Gonzalez”, escrito por Alex Ratts e Flavia Rios (2010).

geo-corpo-política do conhecimento (Grosfoguel, 2006), e do lugar que nos situamos. Acredito que para o/a leitor/a que me acompanhou até agora, não seja difícil de associar o fato de que, a partir do predomínio feminino branco, universitário e heterossexual no meio feminista, são desde esses lugares que surgirão as teorizações da opressão patriarcal, e serão essas que atingirão a universalização diante de seus privilégios epistêmicos. Não é gratuito, portanto, que mesmo hoje, Lélia Gonzalez seja uma autora pouco conhecida, mesmo no campo das Ciências Sociais. Sua trajetória intelectual e política pouco conseguem sair da esfera do Movimento Negro e feminista negro. O racismo epistemológico existente, talvez seja uma das barreiras que impede o acesso às obras de Lélia Gonzalez, entre outras mulheres negras. Por que, por exemplo, Lélia Gonzales não é estudada como uma interprete da formação social do Brasil nos cursos de Ciências Sociais? Questões à parte, talvez o conceito racista e sexista de intelectual, como aponta bell hooks (1995), endosse o racismo epistemológico científico, assim como, nos faça pensar duas vezes antes de considerar uma mulher negra como uma intelectual.

Desde seu *status* de *outsider within* (Collins, 2016), Gonzalez ao se apropriar dos saberes acadêmico e “aclimatizá-los”, consegue sinalizar elementos para compreender a colonização discursiva das Ciências Sociais de sua época, sem mesmo utilizar o termo. Segue um trecho de um trabalho de Lélia, “Racismo e Sexismo na cultura brasileira”, bastante ilustrativo:

O fato é que, enquanto mulher negra, sentimos a necessidade de aprofundar nessa reflexão, ao invés de continuarmos na reprodução dos modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais. Os textos só nos falavam da mulher negra numa perspectiva sócio-econômica que elucidava uma série de problemas propostos pelas relações raciais. Mas ficava (e ficará) sempre um resto que desafiava as explicações. E isso começou a nos incomodar. Exatamente a partir das noções de mulata, doméstica e mãe preta que estavam ali, nos martelando com sua insistência. (GONZALEZ, 1984, p. 225).

A insistência a qual faz menção Lélia, não deixa de ser a prática discursiva acadêmica viciada, seguindo a mesma linha que o “imaginário popular” de “fora” da academia. As noções a qual ela se refere, expõem a tênue relação entre a ordem do conhecimento, sua produção, legitimação e circulação, e o legado racista e sexista orientando o exercício científico, e a indiferença de seus/suas respectivos/as cientistas. Consciente disso, a autora brasileira compreende esse fenômeno diretamente ligado ao

legado racista que constituía a ciência da superioridade eurocristã (branca e patriarcal), no sentido em que se estruturava como modelo ariano de explicação (Bernal, 1987 apud Gonzalez, 1988b). Seu desenrolar ao decorrer dos séculos, avançou a passos lentos, levando em consideração a dificuldade de inserir, por exemplo, a perspectiva interseccional no campo científico e no meio feminista (Rodrigues, 2013).

E se o racismo se constitui como a neurose cultural brasileira (Gonzalez, 1984), em sua relação com o sexismo, e levada à lógica organizacional do meio acadêmico, não será surpresa identifica-los influenciando uma neurose epistemológica brasileira, que compreende a, colonialidade/colonialismo interno, o privilégio epistêmico e a colonização discursiva como práticas de reafirmação do eurocentrismo enquanto perspectiva de conhecimento e modo de conhecer.

A dificuldade em ir além do eurocentrismo nos cursos acadêmicos de graduação e pós-graduação, por exemplo, indica também, outro modo de denegação, uma categoria da Psicanálise utilizada como instrumento metodológico por Lélia Gonzales (1988b) a fim de interpretar a formação das sociedades americanas (Cardoso, 2014).

De acordo com Gonzalez (1988b), denegação seria: “processo pelo qual o indivíduo, embora formulando um de seus desejos, pensamento ou sentimentos, até aí recalçado, continua a defender-se dele, negando que lhe pertença.” (LAPLANCE e POLANTIS, 1970 apud Gonzalez, 1988b). Assim, na denegação de nossa ladinoamefricanidade, o racismo no Brasil se volta justamente contra aqueles/as que são as testemunhas vivas da mesma, tirá-los de cena, apaga-los (Gonzalez, 1988c<sup>39</sup> apud Cardoso, 2014).

Para superar o que lhe era apresentado, Lélia Gonzalez (1988b) desenvolve a categoria político-cultural amefricanidade, para compreender a formação de uma América Ladina, onde todos/as são ladinoamefricanos (não apenas as pessoas negras e indígenas) e para especificar a experiência das mulheres negras da/na diáspora africana nas Américas (Ratts, 2010; Barbosa, 2010). A amefricanidade, portanto, poder ser compreendida junto às ideologias de libertação africana, afro-diáspóricas e a pensadores negros terceiro-mundistas voltados a produção de conhecimento na periferia do

---

<sup>39</sup> O artigo citado por Cláudia Pons Cardoso (2012) não compõem este trabalho. O referido artigo é: GOZALEZ, Lélia. “Nany”. *Humanidades*, Brasília, v. 17, ano IV, p. 23-25, 1988.

capitalismo avançado (Barreto 2005; Barbosa, 2010), e insere-se também na perspectiva pós-colonial (Cardoso, 2014).

Trata-se de um olhar novo e criativo, que por razões de ordem geográfica e, sobretudo, da ordem do inconsciente, não vem a ser o que geralmente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente européias, brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o *t* pelo *d* para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: *Améfrica Ladina* (não é por acaso que a *neurose cultural* brasileira tem no *racismo* o seu sintoma por excelência). Nesse contexto, todos os brasileiros (e não apenas os ‘pretos’ e os ‘pardos’ do IBGE) são *ladinoafricanos*. (GONZALEZ, 1988b, p. 69) (grifo da autora).

Para a professora e pesquisadora Cláudia Pons Cardoso (2014), a proposta da amefricanidade de Lélia Gonzalez é epistemológica ao articular o racismo, o colonialismo, imperialismo e seus efeitos. Desde então, entendo que, ao instrumentaliza-la contra a reprodução dos estereótipos da mulher negra e também para compreender formas de resistências empreendidas por estas mulheres, Lélia Gonzalez (1988b) ataca a lógica dicotômica hierárquica constitutiva da colonialidade de gênero, logo, da modernidade-colonialidade, e a respectiva invisibilização das mulheres não brancas.

91

Nesse sentido, se a denegação de nossa ladinoamefricanidade dar-se-á através da inviabilização de suas testemunhas vivas (Gonzalez, 1988b), a lógica dicotômica hierárquica expressada na perspectiva eurocêntrica de ciência, apresenta uma prática acadêmica viciada, resistente a mudanças, sobretudo, no que diz respeito a um desprendimento epistemológico, que segue em partes colaborando com a invisibilização de nossa ladinoamefricanidade. Por sua vez, segue-se mantendo uma valorização colonial do que é de fora, do Norte, do Ocidente, do desenvolvido. O pertencimento epistemológico eurocentrado apresentado/imposto nas universidades, é reflexo da superioridade branca, a qual,

[...] demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de ‘limpar o sangue’, como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura. (GONZALEZ, 1988b, p. 73).

A atualização da reflexão da autora pode ser o desejo em seguir embranquecendo via eurocentrismo científico e suas implicações sociais. O desejo de

“limpar o sangue”, ainda presente, reformula-se na medida em que se mantém uma “higienização” epistemológica diante da razão, da objetividade, do rigor e universalidade científica (branca por excelência), enquanto que a negação da própria cultura pode ser traduzida, também, como a negação de influências epistemológicas que não se encaixem na perspectiva eurocêntrica de conhecimento, produção-legitimação-circulação, e maneiras de conhecer.

Em “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, Lélia Gonzalez (1984) tratando desses elementos constitutivos de nossa sociedade afirma que:

Por aí se vê que o barato é domesticar mesmo. E se a gente detém o olhar em determinados aspectos da chamada cultura brasileira a gente saca que em suas manifestações mais ou menos conscientes ela oculta, revelando, as marcas da africanidade que a constituem (Como é que pode?). Seguindo por aí, a gente também pode apontar pro lugar da mulher negra nesse processo de formação cultural, assim como os diferentes modos de rejeição/integração de seu papel. (GONZALEZ, 1984, p. 226).

Ainda:

92

Por isso, a gente vai trabalhar com duas noções que ajudarão a sacar o que a gente pretende caracterizar. A gente tá falando das noções de consciência e de memória. Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência. O que a gente vai tentar é sacar esse jogo aí, das duas, também chamado de dialética. E, no que se refere à gente, à crioulada, a gente saca que a consciência faz tudo pra nossa história ser esquecida, tirada de cena. E apela prá tudo nesse sentido. Só que isso ta aí... e fala. (GONZALEZ, 1984, p. 226-227).

O trecho apresentado acima permite avançar na reflexão sobre a colonização discursiva no meio acadêmico e feminista, diante da ideia de que há um predomínio discursivo-epistemológico em ambos os casos. O conflito entre consciência e memória liga-se ao lugar da mulher negra no processo de formação cultural e os diferentes modos de rejeição/integração de seu papel. A consciência como expressão do discurso dominante (ou efeitos desse discurso) marca a internalização da lógica dicotômica

hierárquica, daí, se o barato é domesticar mesmo, continua-se a domesticar, e ser domesticado, diante da colonialidade e do domínio do eurocentrismo. Em vista da supremacia branca epistemológica e, conseqüentemente, da denegação de nossa ladinoamefricanidade (Gonzalez, 1988b), são elementos que tendem a dificultar um diálogo entre nós mesmos/as, dialogar entre as ciências dos países “vencidos” como propõe Silvia Rivera Cusicanqui (2010), já que, “As ferramentas do mestre nunca irão dismantelar a casa do mestre.” (Lorde, 1979). Ou seja, a consciência que é desenvolvida através da universidade dentro da lógica predominante de fazer ciência e operacionaliza-la, ou ainda, o modo como é operacionalizada a instituição universitária diante de contexto, parece trabalhar no sentido de engolir práticas e pensamentos que sejam ou indiquem a resistência e enfrentamento, através de uma incorporação teórica-conceitual-epistemológica dicotômica categorial hierárquica (um pouco do que foi visto no primeiro capítulo, quando Silvia Rivera Cusicanqui (2010) expõem a maneira como Walter Mignolo se apropriou de seus trabalhos e ativismo de modo despolitizado).

Em vista da perspectiva linear com que a história é trabalhada nesses lugares euroreferenciados, a incorporação de nossa ladinoamefricanidade, não só como memória, mas como consciência, **cons-ciência**, parece também indicar a incorporação de outras perspectivas de tempo-espaço, de temporalidades e espacialidades, as quais inevitavelmente irão confrontar-se com a enunciação tempo-espacial predominante. E nesse sentido, conforme a autora brasileira:

[...] categoria de *Amefricanidade* incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação, e criação de novas formas) que é afrocentrada [...] (GONZALEZ, 1988b, p 76) (grifo da autora).

A questão é: se a categoria político-cultural de ladinoamefricanidade tivesse sido concebida e apresentada por um homem branco, por exemplo, teria ganhado maior visibilidade e aceitação? Por que o conceito de *Dasein*, de Martin Heidegger, é tão mais aceito, legitimado e utilizado para estudar o “ser” do que a proposta de ladinoamefricanidade de Lélia Gonzalez em uma realidade marcada por sociedades multirraciais e pluriculturais (Carneiro, 2003) como em nosso continente?

Mais do que respostas, procuro movimentar a presente pesquisa nas dúvidas que vem surgindo ao longo do trabalho, e dentre as poucas indicações de certezas que é possível de ter, umas delas é, em diálogo com Gonzalez, de que:

Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja, o *racismo*, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação, cuja presença é uma constante em todos os níveis de pensamento, assim com parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades. (GONZALEZ, 1988b, p. 77) (grifo da autora).

Nessa trama consciência-memória, é possível pensar que, a consciência é branca e a memória é negra? Quem pode definir isso?

Talvez a consciência não seja branca por inteiro, mas sim, perpassa livremente pela branquitude<sup>40</sup>, ao ponto de reformular-se a partir da branquitude enquanto lócus de enunciação. Diante disso, compreendo a branquitude também como um lócus de enunciação, isso é, como lugar provedor de concepções de mundo, de discursos, em que a pessoa branca tende a ter dificuldades em reconhecer-se como raça (Cardoso, 2010), assim como seus privilégios, e sua localização e função na trama da matriz racial de poder, em que além das pessoas, também as línguas, as religiões, conhecimentos e regiões do planeta são racializadas (Mignolo, 2008a).

94

Correlacionando junto à perspectiva da geopolítica do conhecimento, ao entender a branquitude como lócus de enunciação, é possível identificar que, preferencialmente, os lugares de fala cientificamente legitimados e validados são o das pessoas brancas, ou seja, o corpo branco e, sobretudo, masculino. Ao mesmo tempo, o lugar geográfico marcado como Europa, é nesse sentido, compreendendo dentro da relação entre espaços geográficos e localizações epistemológicas (Mignolo, 2005), onde, desde o Norte, é que supostamente se produz ciência de fato, onde se localizam as melhores teorias e epistemologias. Seja no campo científico ou feminista, a universalização do sujeito e invisibilização de pessoas não brancas, tornam-se escolhas e não “consequências naturais”, que no campo do saber-poder, determinam quais

---

<sup>40</sup> Filio meu entendimento da branquitude junto a Cardoso (2010). Segundo ele, a branquitude divide-se em branquitude crítica: indivíduo ou grupo branco que publicamente condenam o racismo, todavia, não procuram refletir sobre sua identidade racial, ser branco, e os privilégios constituídos por isso. E branquitude acrítica: também individual ou coletiva, que busca argumentar em defesa da superioridade racial branca. Para melhores entendimentos ver: “Branquitude acrítica crítica: A supremacia racial e o branco anti-racista.”, Cardoso (2010). Com isso, entendo que a branquitude não é algo homogênea, como sinaliza Cardoso, mas sim, composta por diferentes expressões.

narrativas serão apresentadas, logo, quais pessoas serão representadas, ou ainda, quais modos de representação estão sendo propostos, ou seja, quem representa quem.

Nesse jogo, se por um lado a branquitude dirige-se pela não aceitação dos privilégios oriundos da identidade étnica-racial branca e pela crença na superioridade racial e pureza de sangue (Cardoso, 2010), por outro, enquanto lócus de enunciação, a branquitude torna-se um aporte epistêmico, de cunho político-cultural, que tende a realçar a constituição subjetiva da pessoa branca<sup>41</sup>. É dizer, o branqueamento do conhecimento, do saber, e maneira de conhecer, torna-se fundamental para a existência de um sistema de opressões, quanto aos privilégios diversos que rodeiam as pessoas brancas, já que, dentre outras coisas, molda-nos de modo a não estranharmos a ausência de pessoas negras, por exemplo, no meio epistemológico, científico e acadêmico. De alguma maneira, atribui-se como algo “normal”, se não, “natural”. Em outros termos: quantas pessoas negras conformam nossas listas bibliográficas? Quantas dessas são mulheres negras?

Como lócus de enunciação, portanto, a branquitude pode operar no sentido de transferir a não aceitação dos privilégios de ser branco/a para o não reconhecimento dos privilégios que os homens brancos e mulheres brancas possuem em relação aos homens negros e as mulheres negras e aos homens e mulheres indígenas no campo da produção de conhecimento<sup>42</sup>. Privilégios que podem ser, por exemplo: de elaborar, instituir, institucionalizar e legitimar quais conhecimentos são relevantes cientificamente, quais autores e autoras, quais linhas de pesquisa devem ser desenvolvidas, quais disciplinas tem maior relevância, ou mesmo, quais pessoas são contempladas pelos logros da ciência.

Por tudo isso, as mancadas do discurso da consciência, **cons-ciência**, lugar por onde fala a memória (Gonzales, 1984), pode ser compreendido como o espaço da diferença colonial (Mignolo, 2003), das expressões diversas de resistência aos projetos imperiais/globais que chegam, impositivamente, através de, por exemplo, categorias

---

<sup>41</sup> O mesmo pode acontecer a pessoas negras, indígenas, amarelas, enquanto branqueamento. Nesse caso, o reconhecer-se negro/a, por exemplo, aponta para uma saída a isso. O que me parece ser mais complicado para as pessoas brancas, considerando a forte despolitização em volta do significado de ser branco em uma sociedade com um passado colonial. Ou seja, branco tende a não ser visto como raça. É possível buscar maiores informações sobre o assunto em Lia Vainer Shucman (2012) e Lourenço Cardoso (2014).

<sup>42</sup> Gostaria de destacar que essa situação pode torna-se ainda mais complicada se for pensada de modo interseccional, por exemplo, inseridas as questões de sexualidade e gênero.

universais/universalizantes e que dificultam enxergar as manifestações de resistência e busca pela descolonização que constituem a história desse continente.

Em relação a isso, Ochy Curiel (2009) ao estudar as práticas e reflexões das feministas negras, chicanas, lésbicas, latinoamericanas e indígenas nos anos setenta e oitenta, localiza com elas propostas descolonizadoras, ligadas a uma genealogia feminista sustentada no fato de que esses feminismos sabem, pensam e propõem a continuidade de uma história construída por muitas mulheres em diferentes momentos históricos.

Com isso, não só o desprendimento epistemológico é necessário, mas também, o reconhecimento dessas práticas de resistência aos avanços coloniais em suas diversas expressões, manifestadas pelas feministas negras, chicanas, lésbicas, latinoamericanas e indígenas, através de sua teorização e conceitualização, é nesse sentido, que se constrói o desprendimento epistemológico em si. Ao mesmo tempo, se está atacando da ciência eurocêntrica, fundamentada da lógica categorial dicotômica hierárquica, que não valoriza as produções desde nossa localização periférica, como também, trabalha na lógica dicotômica entre ativismo X teoria. Nessa mesma linha de pensamento, Ochy Curiel (2009) afirma que:

Estas producciones tanto desde el ámbito académico como desde el movimiento mismo, son consideradas como puro activismo, como sistematizaciones de prácticas feministas no aptas para el ‘consumo’ académico y teórico, por tanto no son las referencias de la mayoría de las feministas latinoamericanas, al contrario, nuestras referencias son las teorías y conceptos hechos fundamentalmente por europeas y norteamericanas.

Este hecho pone en el centro la relación poder-conocimiento y el binarismo teoría -activismo vistos como la distinción entre el conocimiento puro y conocimiento político en donde se reconoce una forma de escritura y se establece la división entre política y teoría, lo que evidencia la negación de que ambas son formas de discurso, que producen cambios y transformaciones sociales. (CURIEL, 2009, p. 6).

Esse reconhecimento e valorização de práticas dissidentes que problematizam toda nossa construção eurocêntrica de mundo, talvez sejam algumas das possibilidades de resposta a colonialidade e seus efeitos. E nisso, “contaminar” a produção intelectual, tanto acadêmica como no meio feminista, com tais perspectivas de luta e resistência é, desde nossa localização latinoamericana, como diria Lélia Gonzalez (1988b), compreender a ancestralidade das resistências ao colonialismo e a colonialidade. É

compreender que para muitos/as de nós, como no caso das mulheres negras, por exemplo, a marginalidade como criatividade (Collins, 2016) e a resistência a ela são movimentos diários que constituem a própria existência. Assim, a continuidade do eurocentrismo e da lógica categorial dicotômica hierárquica é o apagamento e a invisibilização de todos/todas aqueles/as que resistiram, é a reafirmação de uma linearidade histórica-espacial e compreensão de nossas experiências aos olhos imperiais do ocidente.

Assim, a partir da incorporação da produção intelectual do feminismo negro, como de suas práticas políticas, é possível chegar ao entendimento de que conhecer as diferentes histórias que constituem nosso passado-presente, e seus saberes e práticas, é fundamental para buscar uma descolonização de fato. Desde as experiências situadas, buscar construir a relação entre descolonização epistemológica e descolonização como prática em algo comum, que supere ao mesmo tempo a própria ciência em suas dicotomias. O legado de luta e resistência empreendido pelas mulheres racializadas desse continente foram, e ainda seguem sendo exemplos e possibilidades de aproximar teoria e prática, desde um esforço de construir epistemologias situadas em práticas que constroem alternativas ao avanço colonial via projetos globais e suas respectivas epistemologias, conceitos e teorias.

Quanto isso, Ochy Curiel (2009) afirma que:

Un proceso de descolonización desde las experiencias situadas de las latinoamericanas y caribeñas supone entonces rescatar diversas propuestas epistemológicas y políticas relocalizando el pensamiento y la acción para anular la universalización, característica fundamental de la modernidad occidental.

La descolonización para nosotras se trata de una posición política que atraviesa el pensamiento y la acción individual y colectiva, nuestros imaginarios, nuestros cuerpos, nuestras sexualidades, nuestras formas de actuar y de ser en el mundo y que crea una especie de ‘cimarronaje’ intelectual, de prácticas sociales y de la construcción de pensamiento propio de acuerdo a experiencias concretas. (CURIEL, 2009, p. 3).

As palavras da autora acima indicam a necessidade de reconhecimento e valorização de práticas dissidentes, marginalizadas, as quais são acompanhadas pela dificuldade de representação acadêmica e científica, para construir nossa reflexão intelectual. Assim, necessariamente cabe a compreensão e superação do imaginário

racista e sexista de quem e o quê é um intelectual (hooks, 1995), para não seguir neutralizando experiências diversas de enfrentamento e resistência.

São diversas as formas e expressões de luta e enfrentamento ao avanço colonial e da colonialidade, logo, são diversas as formas e expressões epistemológicas que a eles resistem. A relação entre teorias e práticas descolonizadoras é, portanto, algo em disputa, com diferentes frentes e intencionalidades. Seja com Walter D. Mignolo e Anibal Quijano ou com Lélia Gonzalez e Maria Lugones, a descolonização compreende diferentes perspectivas de se fazer, mas entre esses autores e autoras, é inegável que as duas últimas provêm de uma localização geo-corpo-política (Grosfoguel, 2006) mais próxima aos efeitos da colonialidade, e também, com menos alcance na ordem do conhecimento/poder, produção-legitimação-circulação. Com isso, não está se desmerecendo Mignolo e Quijano, mas colocando em evidências os privilégios que determinados/as autores/as, bem localizados/as, tem em relação a outros/as.

Por tudo isso, a aproximação e diálogo da descolonização com o feminismo negro abrem como possibilidade compreender os limites do alcance de determinada teoria diante de vivências que tendem a acontecer muito próximas ao descrédito e a invisibilização. Assim, é fato, portanto, diagnosticar as premissas que fundamentam toda e qualquer reflexão que venha a permear esse campo do saber, tendo em vista que diante da construção científica e epistemológica proporcionada no meio acadêmico, há grandes possibilidades de passar pelo alto em relação a reflexões e práticas empreendidas independentemente por mulheres negras e pelo feminismo negro.

### **3. A EXPERIÊNCIA DAS MULHERES NEGRAS E O LUGAR DO DESCOLONIAL: elementos para repensar o imaginário da descolonização e sua representação a partir do Blogueiras Negras.**

Como visto nos dois capítulos anteriores, a contribuição intelectual das mulheres negras acerca do colonialismo e seus efeitos, e mesmo da colonialidade, já vem sendo produzida desde o século dezenove, seja através da ciência ou de forma independente. Vale lembrar que essas reflexões estão diretamente ligadas as experiências vividas dessas mulheres, não é gratuito, por exemplo, que o conceito de interseccionalidade surge a partir e com mulheres negras, como visto anteriormente. Há, portanto, um contexto histórico determinante para o surgimento e a manifestação desse contexto, que como visto, está diretamente ligado ao avanço colonial europeu em *Abya Yala*/América, e as concepções de mundo que vieram, o eurocentrismo, sobretudo, como perspectiva de conhecimento e modo de conhecer (Quijano, 1992), e com ele, ao mesmo tempo, o epistemicídio das “expressões outras” de conhecimento e modos de conhecer.

Dada às condições necessárias, porém não livre de resistências, para que se tornasse possível implementar o eurocentrismo e a colonialidade como um *modus operandi* e, sobretudo, como formulador de subjetividades, não foi difícil estabelecer padrões de comportamento, de estética, de escrita, de cultura, de corpo, de gênero, sexualidade, raça e etc., a fim de classificar e hierarquizar a humanidade. Diante disso, dentre as inúmeras consequências geradas, estão os privilégios diversos que acompanharam as pessoas, sobretudo homens brancos, que melhor encontraram-se na classificação e hierarquização da humanidade.

Retomando o primeiro capítulo, desde uma lógica categorial dicotômica e hierárquica, a modernidade/colonialidade estabeleceu uma compreensão normativa acerca do gênero, raça e sexualidade (Lugones, 2014). A importância disso na presente pesquisa se constrói na medida em que, desde privilégios epistêmicos e discursivos, a lógica categorial dicotômica e hierárquica aplicada às concepções de gênero, raça e sexualidade, contribuíram na invisibilização e silenciamento das pessoas racializadas e submetidas a colonialidade de gênero (Lugones, 2008).

Com isso, os lugares socialmente legitimados na ordem do conhecimento científico – produção, legitimação, circulação - por exemplo, tendem a serem

manifestações desse pensamento, em especial, na desvalorização e circulação de “perspectivas outras”. Assim, o predomínio branco do conhecimento científico, o que se tentou compreender como a branquitude em quanto lócus de enunciação, segue reforçando e estimulando cientificamente a aceitação de tais premissas e a indiferença para com as ausências. A luz disso, há também estratégias econômicas e mecanismos materiais que operando por detrás de tais discursos, contribuem a permanência desse contexto, como bem lembrou Silvia Rivera Cusicanqui (2010). Nesse sentido, que a referida autora propõe trabalhar com o conceito de economia política do conhecimento em contra partida a geopolítica do conhecimento. Em outras palavras, destaca-se o cuidado e atenção para quais as lógicas de poder que estão escondidas por detrás de nossas pesquisas, e como lidamos com isso.

Considerando os dois primeiros capítulos escritos até então, trago algumas questões: Como, afinal, deve operar a descolonialidade? Quais as premissas epistemológicas devem ser movimentadas para efetivar um estudo descolonial? Desde de onde podemos construir nossas bases epistemológicas? Em último caso, o que é um estudo descolonial?

100

Frente a isso, no presente capítulo, será feito o esforço de a partir do site Blogueiras Negras, avançar nos estudos descoloniais, tendo como objetivo destacar elementos que contribuam para re-pensar o lugar do descolonial, e, na medida do possível, a relação entre teorias e práticas que acionem a descolonização.

A escolha pelo Blogueiras Negras está diretamente ligado ao protagonismo exclusivamente de mulheres negras que compõem sua organização. Diante de um momento histórico marcadamente pautado nas relações digitais e conectada globalmente, o ciberespaço tem se colocado como um meio difusor de inúmeras possibilidades para construir novos arranjos e alternativas de resistência a invisibilização e silenciamento que constituem a história da ciência. Trata-se de um momento único até então, seja pelo acesso a diversas formas de narrativas, ou ainda, pelo protagonismo que é possibilitado.

O site Blogueiras Negras<sup>43</sup> surge primeiramente ligado ao Blogagem Coletiva da Mulher Negra, o qual foi organizado entre as datas do Dia da Consciência Negra e o Dia

---

<sup>43</sup> Toda a informação referente ao histórico do Blogueiras Negras foi retirado na página do próprio site. Disponível em: <http://blogueirasnegras.org/quem-somos/>, acessado em 10/05/2017.

Internacional de Combate a Violência contra às mulheres. Nessas duas datas, que já demonstram a atenção a intersecção de gênero e raça, surge posteriormente o Blogueiras Negras, diante das inúmeras mulheres negras que participaram do Blogagem Coletiva da Mulher Negra, o que possibilitou a agregação de diferentes vivências de ser mulher negra ao longo do país.

Assim, é no dia 8 de março de 2012 em que o projeto Blogueiras Negras vem à tona, justamente no Dia Internacional da Mulher, também agregando a diversidade do ser mulher e tornando-se referências as mulheres negras. Com cerca de mil e trezentas mulheres negras conectadas, o site mantém uma atualização de textos por 5 dias da semana, com publicações originais, escrita por e para mulheres negras, assim como, segundo a descrição do site, para aquelas pessoas que lutam, vivem e partilham do projeto antirracista e feminista de sociedade.

A proposta do Blogueiras Negras surge com a intenção de aglutinar mulheres negras em volta do feminismo negro e da negritude, promovendo desde suas experiências vividas a circulação de saberes comprometido contra as opressões diversas que recaem sobre a mulher negra. A exclusão histórica e a invisibilidade que, como visto anteriormente, marcam profundamente a mulher negra, tende a naturalizar sua ausência nos diversos âmbitos da vida social, e ao mesmo tempo, seguem sendo sub-representadas e estereotipadas. Considerando a invisibilidade como uma maneira para a desumanização, o protagonismo proposto pelo Blogueiras Negras pode ser compreendido também como uma ferramenta na humanização de quem historicamente vem sendo atingida pelos efeitos do colonialismo, e silenciadas pela colonialidade.

A necessidade de visibilizar a produção das mulheres negras retrata ainda, a indiferença que socialmente são relegadas, indiferença que promove em diversas formas a desatenção para os lugares marginais que as mulheres negras tendem a ocupar e as diferentes violências que fazem parte de seu cotidiano. A dificuldade de acesso aos meios básicos de vida, assim como aos espaços de poder, ou ainda, a tecnologia e recursos financeiros, são elementos predispostos a manter uma estrutura social racista e sexista, e que tem na mulher negra sua personificação. Não é gratuito, portanto, que Blogueiras Negras representam uma narrativa situada, comprometida com as especificidades da mulher negra em uma sociedade de passado colonial e ainda muito presa aos seus efeitos.

Diante disso, o Blogueiras Negras enquanto um site colaborativo, está organizado a partir de uma equipe de facilitadoras (coordenadoras), responsáveis pela seleção dos textos, manutenção do site, editoria, organização do material e comunidade. A coordenação é quem responde pelo Blogueiras Negras, atualmente, segundo informações disponíveis no site, as coordenadoras são Charô Nunes e Larissa Santiago. Com uma comunidade bastante diversa em suas opiniões e demandas, organizam-se em: uma plataforma de conteúdo; um grupo dinâmico de autoras; e uma equipe de facilitadoras. O mesmo é mantido por suas facilitadoras, de forma autossustentável, mas também buscam auxílio através de patrocínio, editais, prêmios doações e publicidade que se alinhem ao que acreditam.

Ainda, não há a necessidade de que a pessoa interessada em publicar no site seja acadêmica ou tenha vínculos com a mesma. Quanto a publicação de textos, só é permitido que mulheres negras<sup>44</sup> venham a publicar no site, por entenderem que trata-se de um espaço voltado para as demandas das mulheres negras e suas especificidades, portanto, partem do protagonismo da mulher negra para falar de si e suas lutas. Não trata-se de um isolamento ou gesto de arrogância, mas sim, um esforço de constituir o protagonismo e autonomia da mulher negra, longe de estereótipos e sub-representações que as diminuem enquanto seres humanos.

Ademais, o Blogueiras Negras insere-se em uma disputa de narrativas e discursos, lado à lado com forças que visam reafirmar o controle do corpo negro para manutenção das estruturas sociais. Nesse sentido, é desde feminismo negro e a experiência da mulher negra que constroem suas bases de reflexão e argumentação, destacando o ativismo de intersecção e o convite a suas autoras a considerar recortes de idade, geográficos, de corpo, classe, acesso à educação, branquitude e etc.

A seguir, apresento alguns trechos do site que ilustra a proposta que está comprometida o Blogueiras Negras:

Somos uma comunidade muito produtiva de blogueiras, com aproximadamente 200 autoras, mulheres e negras dispostas a tornar a escrita uma ferramenta contra opressões incidentes sobre a mulher negra como racismo, sexismo, lesbofobia, transfobia, homofobia, classismo e gordofobia. Nós também somos uma comunidade, área de recepção, de energia, de

---

<sup>44</sup> Aqui é interessante notar, que o sujeito mulher a que se referem não se encontra restrito ao binarismo sexo-gênero, assim, é possível encontrar textos de mulheres negras transexuais no site, assim como, a temática sobre a transsexualidade encontra-se representada no mesmo, o que informa a preocupação e o reconhecimento dessa causa e sua relação com o feminismo negro.

reabilitação e de visibilidade, além de espaço para perguntas, palavras e pedidos de mulheres negras.

O Blogueiras Negras é construído por uma comunidade de mulheres negras comprometidas por gênero e raça. Este grupo reuniu-se e institucionalizou um site ([blogueirasnegras.org/](http://blogueirasnegras.org/)), que reúne e estimula a produção para veículos de comunicação independentes produzidos por e para mulheres negras. Estamos trabalhando com histórias de vida e interesses diversos; juntando esforços em torno de questões de negritude, do feminismo e da produção de conteúdo. Nós fazemos nossa própria história através de nossa própria escrita, uma ferramenta de luta e resistência. Viemos para contar nossas histórias, nos exercitamos numa atividade que é continuamente negada em uma sociedade de estruturalmente desigual e discriminatória.

Somos uma comunidade online e off-line, um coletivo de mulheres negras que escrevem, falam e produzem conhecimento a partir de suas vivências e experiências como mulher negra. Temos o feminismo negro como plano de fundo e assim como nos alimentamos dele, nos esforçamos e tentamos construir para que possamos alimenta-lo com nossas histórias, nossas experiências e nossa prática (BLOGUEIRAS NEGRAS).

Ainda segundo o site:

Nossa missão é promover a livre produção de conteúdo, partindo do princípio de que às mulheres negras sempre lhe foi negado lugares e discursos. Queremos dar visibilidade aos nossos assuntos e nos tornamos protagonistas de nossas lutas e vidas.

Nossa missão também é ressignificar o universo feminino afrocentrado através de gravação de nossas histórias, teorias e sentimentos. A produção escrita é a principal forma em que nós construímos a nossa própria identidade como mulheres negras de ascendência africana. Mulheres, caneta e teclado para reinventar a tela e amplificar nossas vozes e nossas vidas, produzindo informação para fazer a cabeça (BLOGUEIRAS NEGRAS).

E quanto a objetivos, apresentam o seguinte:

Produzir e publicar conteúdos das diversas linguagens e nos mais variados suportes: blog, vídeos, livros, áudios, visando sempre visibilizar e difundir conteúdo produzido por mulheres negras, conteúdos diversos esses de diversos gêneros literários e temas, desde que tenham cunho feminista, antiracista e se posicionem contra as principais opressões que assolam nossas mulheres e homens negros.

Promover e celebrar a cultura afrodescendente através da mídia negra, usando como instrumento as bases midialivristas e democráticas de comunicação, buscando sempre o diálogo com a sociedade, sempre deixando nossos espaços abertos a interação, contribuindo com a comunidade na troca de informação (BLOGUEIRAS NEGRAS).

A partir dos trechos apresentados, é possível encontrar elementos que sinalizam para a importância do protagonismo e a necessidade da autodefinição e autoavaliação. Esses dois elementos como destacou Patricia Hill Collins (2016), enquanto parte do pensamento feminista negro, expõem a dinâmica de poder que fundamenta o processo de definição em si, uma vez que a sub-representação e os estereótipos configuram instrumentos de desumanização e controle da mulher negra, “Feministas negras têm questionado não apenas o que tem sido dito sobre mulheres negras, mas também a credibilidade e as intenções daqueles que detêm o poder de definir.” (COLLINS, 2016, p. 103-104). Por conseguinte, desde a autoavaliação e autodefinição as mulheres negras colocam em xeque as definições de feminilidade do patriarcado branco (Collins, 2016). Em outras palavras, quando as mulheres negras do Blogueiras Negras constroem suas próprias narrativas e as tornam públicas, quando elas mesmas enunciam a diversidade do feminino negro, contradizem os discursos dominantes acerca da feminilidade, mulher, e da mulher negra, de alguma forma, contribuem para o questionamento de concepções que são utilizadas para controlar grupos dominados em geral (Collins, 2016).

A aproximação entre a reflexão de Patricia Hill Collins (2016) e o Blogueiras Negras torna-se latente, por exemplo, quando afirmam:

Nós fazemos nossa própria história através de nossa própria escrita, uma ferramenta de luta e resistência. Viemos para contar nossas histórias, nos exercitamos numa atividade que é continuamente negada em uma sociedade de estruturalmente desigual e discriminatória (BLOGUEIRAS NEGRAS).

A consciência do próprio ponto de vista e sua valorização corresponde ao ato de resistir a desumanização impregnada em uma organização social fundamentada em sistemas de dominação e controle. A seguir, uma citação de Patricia H. Collins parece ilustrar de forma significativa a posição do Blogueiras Negras:

[...] definir e valorizar a consciência do próprio ponto de vista autodefinido frente a imagens que promovem uma autodefinição sob a forma de ‘outro’ objetificado é uma forma importante de se resistir à desumanização essencial aos sistemas de dominação. O *status* de o ‘outro’ implica ser o outro em relação a algo ou ser diferente da forma pressuposta de comportamento masculino branco. Nesse modelo, homens brancos poderosos definem-se como sujeitos, os verdadeiros atores, e classificam as pessoas de cor e as mulheres em termos de sua posição em relação a esse eixo branco masculino. **Como foi negada as mulheres negras a autoridade de desafiar essas definições, esse modelo consiste de imagens que definem as mulheres negras como o outro negativo.** (COLLINS, 2016, p. 105) (grifo meu).

Esse outro negativo tende a corresponder as concepções de feminilidade reconhecidos e difundidos pelo masculino branco, que desde a colonialidade de gênero normatizou as mulheres brancas e seus comportamentos como padrão de ser mulher (Lugones, 2008), ao passo que para as mulheres negras, por exemplo, coube a sub-representação e os estereótipos, mais uma vez, como mecanismo socialmente legitimado e aceito de controle. Não é gratuito, portanto, que Lélia Gonzales (1984) atenta a isso, denuncia o incomodo causado pelas representações, de mulata, doméstica e mãe preta, presentes na cultura popular e na academia brasileira.

Voltando a organização do Blogueiras Negras, o site apresenta uma disposição em temáticas referentes às diversas vivências das mulheres negras e suas experiências sobre cada questão. Assim, ao navegar pela página, encontra-se a seguinte distribuição: **Identidade; Resistência; Saúde e Beleza; Estilo de Vida; Cultural e Colunas**. Dentro de cada uma dessas temáticas há subdivisões que correspondem ao tema central em questão. Dessa maneira, é possível encontrar um vasto número de textos em cada temática, e uma diversidade de experiências de mulheres negras em relação a cada subdivisão.

Quanto ao primeiro, às questões voltadas a Identidade, apresenta a seguinte subdivisão: **cotidiano; identidade; preconceito; infância e juventude; religião e educação**. Quanto ao segundo, a Resistência, sua subdivisão é: **história; resistência; política; feminismo; negras notáveis; violência e pessoas**. A terceira categoria, Saúde e Beleza dividem-se em: **saúde; beleza; corpo e sexualidade**. A quarta categoria que é Estilo de vida apresenta divisões em: **moda; esportes; relações interpessoais; urbanidade e trabalho**. Quanto a quinta categoria, Cultural, encontra-se em: **arte; cinema; culinária; cultura; literatura; mídia; música; poesia e televisão**. Por fim, na seção Coluna, sua subdivisão é: **pedagogia da transversalidade; ver(te)b(r)al**.

A partir de cada temática e suas subdivisões, portanto, é possível conhecer essas diferentes formas e conteúdos que abrangem a vivências enquanto mulher negra, e dentro de cada qual, ter contato com diferentes manifestações da linguagem e sua escrita. Como não há necessidade ter vínculos com a academia para publicar, mesmo que uma quantidade significativa das mulheres que publicam mantém vínculos com a universidade ou já se formaram, é possível ter contato com experiências para além da

influência interna da mesma. É interessante notar que esse movimento permite essa troca de informações e experiências ao mesmo tempo em que contribui para que mulheres negras de fora do meio acadêmico sintam-se a vontade para manifestar-se no site.

Em vista disso, me parece difícil não chegar a algumas questões. Considerando a estrutura organizativa da ciência atualmente, em especial seu apreço pelo “rigor” científico e acadêmico, assim como, seu eurocentrismo quase que inquestionável, ou melhor, não visto com bons olhos seu questionamento, ou ainda, um predomínio epistemológico branco e masculino, como dialogar com essas narrativas que vem desde fora da ciência? Elas são legítimas para serem usadas em um trabalho científico? Quais os critérios para atestar essa legitimidade, e sob quais intencionalidades essa legitimidade está ancorada?

Em 1985, a literata indiana Gayatri Chakravorty Spivak (2010), publicou um artigo polêmico acerca do sacrifício das viúvas indianas, e a possibilidade ou não dessas mulheres falarem em sua defesa. Não gratuito, o artigo recebeu o título de “Pode o subalterno falar?”. Como resposta a sua pergunta, Spivak (2010) argumenta que devido à dificuldade de agenciamento do subalterno, sobretudo, em relações as instituições e o ato de o/a intelectual falar pelo/a subalterno/a transformando-o/a em meros objetos de conhecimento, chega à conclusão de que, diante desse contexto, o/a subalterno/a não pode falar, pois ocorre essa intermediação em que alguém acaba falando em nome do/a subalterno/a.

A problemática levantada pela autora indiana ainda hoje se faz pertinente, e não apenas nos estudos pós-coloniais, lugar de enunciação em que parte a autora, mas também é possível de ser aclimatizado ao contexto atual dos estudos descoloniais.

Primeiramente, é preciso compreender que o/a subalterno/a fala de modo geral, manifesta-se e tem suas linguagens diversas. Independentemente dos interesses que prefiguram as/os intelectuais acadêmicas/os em suas relações diversas com a subalternidade, é fato que estes/as possuem sua dinâmica interna, de vida, seus desejos, seus sonhos, necessidades, enfim, vivências que nós, desde o cânon científico e acadêmico, passamos ao largo, pelo alto. Assim, é possível considerar que na dinâmica interna dos/as subalternos/as também ocorre suas especificidades, por exemplo, em relação às questões de gênero, como também alertou Gayatri C. Spivak (2010). Há,

portanto, opressões específicas que atingem determinados grupos, o que também não quer dizer que haja uma hierarquia de opressão, mas sim, há um contexto que coloca as mulheres, no caso, as mulheres negras, como mais propensas a conviver com certas opressões que só cabem a elas, intersecções de opressões que no caso exigem de nós pesquisadores/as outra abordagem para compreender. Nesse sentido, parece inevitável buscar conhecer a dinâmica interna desses sujeitos, atento ao que estão nos falando, independentemente de sua linguagem, de suas formas de expressão e da manifestação de suas vivências.

Assim, cabe a pergunta de Spivak aclimatizada a esta pesquisa: Pode a mulher negra falar? Pode a mulher negra ser ouvida?

Gostaria de destacar que a sutileza dessa pergunta parece residir justamente nas possibilidades que as mulheres negras possuem, ou não, para falarem sobre si e suas experiências vividas, sobre as oportunidades que a elas são disponibilizadas, ou não, sobretudo no meio científico e acadêmico. E quando essas mulheres finalmente acessam o meio científico e acadêmico, quando conseguem falar através deste, pode a mulher negra falar? E quando falam, nós pesquisadores/as, sobretudo pessoas brancas, estamos dispostos/as a ouvi-las?

Apesar de todas as dificuldades existentes para se acessar a produção intelectual de mulheres negras, como visto nos primeiros capítulos, ainda assim, uma vez ou outra acontece de se chegar a essa produção, mesmo que muitas vezes com anos de atraso em relação a sua publicação, como, por exemplo, a recente tradução do livro de Angela Davis para o Brasil, em 2016, depois de o livro ter sido lançado em 1981 nos EUA.

No primeiro capítulo da presente dissertação apresentei alguns elementos que de alguma forma contribuem para essa situação, como a colonização discursiva (Mohanty, 2008), a existência de privilégios epistêmicos (Mohanty, 2008; Rivera, 2010), uma economia política do conhecimento (Rivera, 2010) e também a dificuldade de se conceber mulheres negras como pessoas com vocação intelectual (hooks, 1995). Outros fatores existem para além desses que trago, alguns que possivelmente torna-se difícil a sua concepção desde meu lugar de enunciação e de minha posição geo-corpo-política (Grosfoguel, 2006).

De todo modo, até aqui ainda estou tratando do meio acadêmico e da participação das mulheres negras neste campo, em especial, nas questões referente a organização do saber científico – produção, legitimação e circulação. Assim, me refiro a uma pequena parcela de mulheres negras que conseguem lograr reconhecimento e visibilização de sua produção intelectual em um meio ainda preso a certas atitudes conservadoras.

Mas, para além dos muros das universidades e da ciência também existe vida, pessoas, saberes, e diversas outras maneiras em que se produz e faz circular tais saberes. Esses saberes em sua diversidade de manifestação possibilitam alternativas que muitas vezes não são encontradas dentro da ciência e da academia, nas bibliotecas das universidades ou nos repositórios digitais.

Diante disso, compreendo que o Blogueiras Negras inscreve-se dentro dessas manifestações de saberes, desde a uma dinâmica interna subalterna, em um contexto em que: a) mulheres negras enfrentam dificuldades de acesso aos lugares de poder dentro da sociedade; b) quando dentro, por exemplo, no meio acadêmico, enfrentam dificuldades de reconhecimento e visibilização de sua produção; c) enfrentam um imaginário de intelectual, racista e sexista, que as deixa de fora de tal vocação (hooks, 1995); d) tendem a serem sub-representadas e estereotipadas.

Esse cenário, que remonta do período de invasão de nosso continente e sua colonização, deixou marcas profundas na vida da mulher negra, em meio a isso, uma dinâmica interna pouco conhecida fora de quem a vive ou de seus pares. A pergunta levantada anteriormente - pode a mulher negra falar? – direcionada a essa dinâmica interna instiga-me a refletir sobre outra questão: a partir do momento em que a mulher negra fala, seja no meio acadêmico ou fora dele, há interesse do/a intelectual em ouvi-la? Quem ouve a mulher negra?

Por tudo isso, a escolha pelo site Blogueiras negras se constrói na medida em que este insere-se como um espaço de resistência de mulheres negras, com a proposta de valorizar suas experiências e acioná-las como mecanismo de defesa mútua. Assim, o diálogo interno desenvolvido pelo site, possibilita o acolhimento dessas experiências diversas, aglutinando-as em temáticas que configuram algumas das especificidades da dinâmica interna subalterna vivenciada a partir das mulheres negras.

Em relação a isso, dentro da divisão e da subdivisão presente no site, encontram-se temáticas recorrentes nos textos, sendo representadas de alguma maneira seguidamente em textos dentro de cada divisão. A partir disso, em relação ao que foi exposto até o presente momento no decorrer da pesquisa, estabeleço dois grupos temáticos em relação aos temas tocados nos textos, com isso, pretendo apresentar a recorrência de certas temáticas como elemento para pensar o presente objetivo desta pesquisa, e ao mesmo tempo, avançar na reflexão em torno do imaginário e representação do descolonial. Quanto isso, estabeleço o seguinte grupo temático: **Afetividade, autoestima e solidão: ressignificações da colonialidade na mulher negra e a construção de si como resistência; Invisibilidade, silenciamento e representatividade: a colonialidade na hierarquia de conhecimento, a representatividade da mulher negra e o acionamento de suas experiências para o pensar e fazer descolonial.**

A escolha por esses dois grande grupos temáticos está relacionada a pertinência de algumas questões em meio aos textos. Especificadamente, são questões que tratam, de um lado, acerca da afetividade, autoestima, solidão da mulher negra, empoderamento, estética da mulher negra, negação de si, preterimento e corpo; por outro, são questões voltadas a representatividade da mulher negra, tanto no meio científico, no acadêmico e no feminismo, também, valorização de suas experiências, identidade, educação, invisibilidade, sub-representação (estereótipos) e protagonismo das mulheres negras.

A recorrência desses temas, sobretudo, da afetividade, a autoestima e a solidão da mulher negra - lembrando que antes de meros temas são experiências concretas que atingem a mulher negra -, me inquietaram bastante ao longo do trabalho, trazendo questões que em certos momentos colocaram-me em conflito com minha própria pesquisa. Por que essas temáticas são recorrentes? Como me posicionar em relação a elas? Caso me posicione, quais as consequências? Até que ponto meu posicionamento torna-se legítimo? Para que, para quem? Qual a relação delas com o pensar e fazer descolonial? Por que há poucos autores e autoras nos estudos descoloniais tocando nesses assuntos?

Não é difícil de compreender a relação desses temas com o legado histórico que construiu o imaginário e a representação da mulher negra, em que, a partir do início da

invasão européia, a mulher negra e indígena foram desumanizadas diante da imposição de um sistema moderno-colonial de gênero (Lugones, 2008, 2014). Mas, a problemática que persiste atualmente é o porquê da continuidade das consequências dessa imposição, que se traduzem, dentre outras coisas, nas temáticas recorrentes mencionadas anteriormente.

Quais as consequências que causariam no projeto descolonial a incorporação de fato dessas questões em seu arcabouço epistemológico, teórico e político? É difícil nesse momento mensurar o impacto que a inserção dessas questões causaria, entretanto, é possível de alguma forma utilizá-las na reflexão sobre sua repercussão no imaginário e representação do que é atualmente circulado como descolonial.

Por conseguinte, enquanto proposta metodológica para desenvolver o presente capítulo, é empreendida a partir da reflexão de Ochy Curiel (2009), assim, o acionamento do Blogueiras Negras dar-se-á no sentido de reconhecer e explicitar as diversas propostas epistêmicas e políticas, promovida por mulheres negras a partir do site, como mecanismo de anulação do imaginário e representação eurocêntrica, desde a experiência de ser mulher negra. A seguir, apresento o referido trecho de Curiel (2009), para pensar a metodologia de análise do presente capítulo:

Un proceso de descolonización desde las experiencias situadas de las latinoamericanas y caribeñas supone entonces rescatar diversas propuestas epistemológicas y políticas relocalizando el pensamiento y la acción para anular la universalización, característica fundamental de la modernidad occidental.

La descolonización para nosotras se trata de una posición política que atraviesa el pensamiento y la acción individual y colectiva, nuestros imaginarios, nuestros cuerpos, nuestras sexualidades, nuestras formas de actuar y de ser en el mundo y que crea una especie de ‘cimarronaje’ intelectual, de prácticas sociales y de la construcción de pensamiento propio de acuerdo a experiencias concretas. (CURIEL, 2009, p. 3).

Como visto, de acordo com Ochy Curiel (2009), a descolonização pode ser compreendida como uma posição política que atravessa o pensamento e a ação individual e coletiva, nossos corpos, nossos imaginários, nossas sexualidades, nossas formas de atuar e de ser no mundo, permitindo criar uma aproximação intelectual, de práticas sociais e da construção de um pensamento próprio de acordo com experiências concretas. Assim, um dos principais gestos éticos e políticos da descolonização, torna-

se justamente retomar essas distintas histórias, pouco ou quase nada contadas (Curiel, 2009).

Ao mesmo tempo, o caminho metodológico do presente capítulo, aproxima-se da análise do discurso, na medida em que, em vista da disputa narrativa buscando definir o sujeito mulher a partir de determinadas condições e elementos que venham a configurar certas condições específicas para o seu enquadramento, questões que vão desde gênero, sexualidade, raça, classe, estética e etc. Por conseguinte, essa disputa envolve diferentes sujeitos e suas respectivas posições quanto a isso, assim, essas posições em contraste explicitam os lugares socioideológicos de cada um, em que a linguagem torna-se a forma material de expressão desses lugares (Fernandes, 2005).

Entretanto, é preciso considerar que os lugares socioideológicos sinalizam para a relação geo-corpo-política (Grosfoguel, 2006) que conforma cada discurso e sujeito, em que, as intencionalidades de cada qual assume diferentes perspectivas e formas de manifestações. Assim, a disputa entorna do sujeito mulher, ganha diferentes sentidos a cada realidade que a vivência através de diferentes marcadores sociais, tais como de raça, de classe, de gênero, de sexualidade, de cultura e etc. Em meio a isso, torna-se visível a existência de um controle enunciativo definindo o sujeito mulher, o qual é predominante em relação a manifestações e vivências de ser mulher que não se encaixam nas condições exigidas. Nesse sentido, a aproximação metodológica com a análise do discurso neste capítulo acontece no sentido de compreender, a partir da realidade de mulheres negras, a posição que estas ocupam, seus marcadores sociais, assim como, suas condições de enunciação. Aqui, é preciso considerar ainda, a própria relação de privilégios existentes, e o peso destes na garantia da circulação das diferentes manifestações e vivências do ser mulher.

Por fim, de fato, tocar os temas de fundo da realidade subalterna não é algo fácil de fazer, são assuntos secundários na academia, não constituem as listas das bibliografias dos cursos de graduação e da pós-graduação. Com isso, o diálogo e acionamento dessas questões, no caso das mulheres negras e do feminismo negro, marcam que o esforço de tal superação não deve apenas ficar restrito a seus pares, mas sim, estar presente no maior âmbito social possível, como condição necessária para o acesso à dignidade e como instrumento de luta contra as opressões que afetam as mulheres negras e os/as oprimidos em geral. Na medida em que a elas estejam

possibilitadas a autorepresentação, e incorporadas como sujeitos e não objetos, a condição de invisibilidade automaticamente passa a ser questionada. Portanto, o pensar e fazer descolonial necessariamente estão atrelados, também, as questões das mulheres negras, não há como fugir disso na medida em que, historicamente, a mulher negra está diretamente ligada à imposição e superação da colonialidade de gênero. Diante disso, cabe a nós, intelectuais, pesquisadores/as, professores/as, ativistas, enfim, comprometidos/as com o pensamento descolonial, aproximar-se dessas experiências, aprendendo a desaprender (Mignolo, 2008), anulando os mecanismos de neutralização desses sujeitos sociais, e ao mesmo tempo, possibilitando novas formas de conhecer, de pensar e fazer ciência.

Nas linhas que se seguem, portanto, buscarei a partir do Blogueiras Negras, estabelecer conexões entre o que foi exposto ao logo da pesquisa, dialogando com as experiências vividas transcritas nos textos publicados. Com isso, tento me aproximar dessas vivências em sua diversidade, atento as especificidades que configuram ser mulher negra, e as contribuições possíveis para pensar o objetivo da presente pesquisa.

### **3.1. AFETIVIDADE, AUTOESTIMA E SOLIDÃO: sobre o impacto e as ressignificações da colonialidade na mulher negra e a construção de si como resistência.**

Como visto em vários momentos da presente pesquisa, um dos grandes questionamentos do feminismo negro foi justamente a problematização da universalização de certa ideia de mulher, com isso, apontando como através desse olhar universal sobre a mulher, as mulheres negras foram oprimidas ao longo da história, já que, não se encaixavam na perspectiva dominante.

Nesse sentido, inicio com o texto de Tássia Nascimento<sup>45</sup>, publicado em junho de 2015, sob o título “Sobre meus cabelos crespos<sup>46</sup>”. Nesse texto, em linhas gerais, a

---

<sup>45</sup> A descrição das autoras do texto é feita pela mesma. Assim, reproduzo na íntegra o que cada uma delas escreve sobre si.

Tássia Nascimento: Sou Tássia Nascimento, preta, professora, feminista. Sou formada em Letras, mestre em literatura afro-brasileira e desenvolvo projeto de doutorado sobre a identidade e memória da mulher negra na literatura.

<sup>46</sup> Disponível em: <http://www.blogueirasnegras.org/2015/06/05/sobre-os-meus-cabelos-crespos/>. Acesso em: 11/05/2017.

autora questiona a necessidade do alisamento capilar imposto, sobretudo, para as mulheres negras, e como diante desse dilema, sua autoestima e pertencimento identitário é abalado. Mas, além disso, o que está em jogo é o quesito “boa aparência” e como ele serve de dispositivo de controle para a reprodução do branqueamento da sociedade, que em outras palavras, é uma perspectiva eurocêntrica inscrita na dimensão do corpo, e diretamente, na construção da subjetividade.

Quando o assunto é alisar ou não os nossos cabelos, ouvimos uma série de justificativas que procuram legitimar o processo de alteração da sua estrutura natural, conduzindo ao apagamento daquilo que é parte de nossa representação identitária. Durante muito tempo meu cabelo foi pauta de inúmeras crises em relação a minha identidade e autoestima. O desconforto com relação a ele atingiu as mais diversas esferas: desde a noção de toque à abertura para a intimidade. Meus lugares de pertencimento tinham como medida o grau de exposição a que meus cabelos estariam submetidos. (NASCIMENTO, 2015).

Diante da intersecção de raça, gênero, corpo e classe, o alisamento capilar ligado ao dispositivo da “boa aparência” chega às mulheres negras como uma faca de dois gumes. Primeiramente, adotar o alisamento como meio para a aceitação social, está ligado a busca de um ideal de feminino branco, que desde a colonialidade de gênero (Lugones, 2008), vem universalizando determinadas inscrições corporais como socialmente validas e aceitas, e necessárias para reafirmar uma identidade de gênero fortemente presa a certas ações, por exemplo, alisar o cabelo. Na intersecção de raça, gênero, corpo e classe, o deslocamento do feminino invisível e marginalizado para o universalizado e socialmente aceito, necessariamente passa por transformações corporais até a chegar próximo ao padrão de beleza selecionado pela categoria dominante, no caso, mulher branca, de olho claro e cabelo liso, “A questão não era ter ou não cabelos lisos, era apagar o que me afastava do padrão de beleza constituído pelos cabelos que as meninas brancas tinham.” (NASCIMENTO, 2015).

Entretanto, a manutenção desse processo é acompanhada de um aprisionamento a ele, como bem destaca a autora, “Alisar não é uma ação isolada, ele exige uma manutenção constante que não facilita em nada nossas vidas.” (NASCIMENTO, 2015). Nesse sentido, é interessante notar como a busca por seguir os padrões de gênero selecionado pela categoria dominante, também está ligado ao fato de dedicar tempo de si a uma ação meramente voltada para a aceitação social, “Esta tensão nunca facilitou minha vida, pelo contrário, sempre restringiu minhas escolhas e os espaços em que eu

me sentia à vontade para estar, afetando por completo minha autoestima e meu processo de sociabilidade.” (NASCIMENTO, 2015).

O imaginário da “boa aparência” é algo muito específico dentro da construção de quem vivência o gênero marcado pela raça, e sinaliza uma dinâmica interna por muito tempo exposta pelas feministas negras (Carneiro, 2003). Com isso, não é apenas uma tentativa de acompanhar um padrão de beleza, mas também, esconde o impacto subjetivo deixado pelos efeitos da colonização, mas ainda hoje, revividos pela colonialidade. Nas palavras de bell hooks (2005):

As preferências individuais (estejam ou não enraizadas na autonegação) não podem escamotear a realidade em que nossa obsessão coletiva com alisar o cabelo negro reflete psicologicamente como opressão e impacto da colonização racista (HOOKS, 2005).

Mas, quando esse ciclo é quebrado, quando vem à tona a aceitação e ressignificação do significado da representação do cabelo crespo, as marcas do gênero dominante são questionadas em sua capacidade de representação para com gêneros racializados, por exemplo.

114

Das tentativas frustradas e contradições, vieram à tona novas referências. O processo de entendimento de minha identidade negra me fizeram ressignificar o que o cabelo crespo representava. Para além disso: consegui descortinar minha cabeleira ‘a surpresa de mil espertas espirais’, contrariando a ‘monotonia da lisura’. Meus cabelos crespos não são ‘defeitos’ de meu corpo, eles fazem parte da minha identidade negra. (NASCIMENTO, 2015).

O trecho acima apresentado demonstra o lugar da autodefinição e autoavaliação (Collins, 2016) na luta das mulheres negras, um processo que impacta diretamente a construção e reprodução do gênero dominante, ao mesmo tempo, em que abre outras possibilidades de viver e ressignificar o mesmo. Assim, a possibilidade de compreensão desse ato, direcionada para além de uma ruptura estética frente a uma imposição, traz ao debate o questionamento da significação em torno de quem define, a credibilidade e as intenções daqueles que mantêm o poder de definir (Collins, 2016).

As sequelas de tantos anos de regime colonial, de fato, ainda são possíveis de serem encontradas em circulação, muitas das quais são reafirmadas cotidianamente, como por exemplo, no caso do padrão de beleza validado desde as premissas

eurocêntricas e a conseqüente valorização dos aspectos ligados as pessoas brancas, ou que induzem a tais características, como bem explicitou Tássia Nascimento (2015).

Ao mesmo tempo, essa realidade não acontece de maneira isolada, mas, encontra-se conectada diretamente com a autovalorização do sujeito, com sua capacidade de resistir e enfrentar a diversidade de variações com que as opressões o atingem. Permanecer atento a essas circunstâncias exige um autocuidado cotidiano, uma atenção constante e renovada diante das possibilidades de manifestações dessa violência colonial.

Se por um lado, a colonialidade de gênero (Lugones, 2014) instituiu a hierarquização da humanidade a partir do binarismo homem-mulher, a partir de uma lógica dicotômica e hierárquica pautado no sujeito homem branco, por outro, essa mesma hierarquização desdobra-se no campo da autoestima e das relações interpessoais. O domínio colonial de antes, atualizado pelo eurocentrismo globalizado, manifesta-se para além de uma relação direta entre opressor-oprimido, do embate corpo a corpo, do embate entre discursos, ou do embate entre epistemes. É possível identificar traços da violência colonial assimiladas internamente no corpo e na constituição subjetiva do sujeito subalterno. Trata-se, portanto, de uma batalha interna, acontecendo no campo da autoestima, da afetividade e do próprio autopertencimento, em que, dentre as conseqüências dessa violência, pode resultar em sofrimentos psicológicos profundos, impactando na autoestima e, diretamente, na capacidade de resistência frente a isso.

Como mencionado anteriormente, o tema da afetividade, autoestima, empoderamento afetivo e solidão da mulher negra, são recorrentes em muitos textos publicados no Blogueiras Negras ao longo das diversas divisões. Mas o que isso significa afinal? Qual sua importância na reflexão promovida nesta pesquisa para pensar os estudos da descolonialidade?

Se em algum momento surgiu a necessidade de pensar entorno da descolonização, tão logo, identifica-se um determinado contexto, social-histórico-psicológico-espacial-epistêmico, onde essa demanda é gestada, em que pessoas afetadas diretamente por determinada situação buscam resistir e superá-la. Nesse mesmo sentido, a recorrência dessas questões nos textos publicados no Blogueiras Negras, é como uma sirene de alerta, tentando chamar atenção para algo que está acontecendo, mas, por se

tratar diretamente de uma situação muito específica da dinâmica interna subalterna, as atenções costumam a saírem de seus pares.

De fato, a recorrência de tais questões me inquietou bastante, sobretudo, por se tratar de um tema delicado até mesmo dentro do feminismo negro, como muitas autoras afirmaram em seus textos, ao mesmo tempo, estavam a todo o momento me instigando a refletir sobre elas, dada sua persistência em aparecer. Assim, após algumas leituras, chego ao entendimento que, de fato, a recorrência dessas questões, ou melhor, dessas experiências vividas, são antes de tudo, sinalizações para uma especificidade de violência colonial manifestada na mulher negra. Nesse sentido, afetividade, autoestima e solidão da mulher negra podem ser compreendidas como um meio de controle desses corpos, de subjetividades e de resistências.

Como visto, levantar essas questões ainda é algo muito restrito a seus pares, tendo pouco respaldo em outros meios, especialmente no círculo acadêmico e científico. Ao mesmo tempo, entre as mulheres negras são questões difíceis de digerir, mesmo sendo algo que constantemente está em debate. De acordo com bell hooks (2006), em seu texto “Vivendo de amor”, refere-se ao seguinte contexto:

Muitas mulheres negras sentem que em suas vidas existe pouco ou nenhum amor. Essa é uma de nossas verdades privadas que raramente é discutida em público. Essa realidade é tão dolorosa que as mulheres negras raramente falam abertamente sobre isso (HOOKS, 2006, p. 1).

O peso dessas questões também está ligada diretamente a estrutural social que fundamenta nossa organização social e seu passado colonial, tão logo, “Numa sociedade onde prevalece a supremacia dos brancos, a vida dos negros é permeada por questões políticas que explicam a interiorização do racismo e de um sentimento de inferioridade.” (HOOKS, 2006, p. 1). Compreender a inferioridade nesse contexto é entendê-la como um disposto de controle, um recurso de dominação colonial alimentado diretamente na intersecção de raça, gênero, classe e sexualidade. Enquanto um recurso disponível ao exercício da violência colonial é sobre os corpos e subjetividades de mulheres negras onde acontece o ápice de tal experiência.

No texto de Luara Vieira<sup>47</sup>, publicado em junho de 2015, sob o título de “Mulher negra e autoestima: uma negação diária<sup>48</sup>”, esse confronto aparece de forma bastante expressiva, demonstrando o peso da internalização dessa manifestação da violência colonial na subjetividade e autoestima na mulher negra.

Toda vez que alguém diz que sou bonita, sinto vontade de dizer: ‘será?’ E a questão não é a falta de educação ou modéstia, como podem pensar alguns, a questão é uma estrutura violenta moldando e conformando padrões de beleza, que por mais que eu tente (e nem tento muito), jamais vou me adequar, é questão de toda uma construção de mundo que vem me fazendo sentir o contrário, há mais de vinte anos.

Depois de cada elogio, ainda que bem intencionado de amigos, familiares e/ou colegas de trabalho em me ver bem, não é fácil dizer ‘obrigada’ sem que eu sinta vontade de questionar mil coisas. Por mais bem-intencionada que seja a pessoa, nos últimos tempos, ouvir isso tem me ferido, me fere porque parece mentira. E não parece mentira porque de fato eu não me sinto bonita. Apesar dos pesares, eu me vejo, mas parece que sou a única com essa visão, e as pessoas me dizem isso sem questionar uma realidade objetiva que grita todos os dias no meu ouvido e de muitas mulheres negras que ‘não, não somos bonitas’, é o que tem me ferido.

Cada elogio recebido, eu penso no quão incoerente é a afirmação, já que não me vejo nas revistas, nas novelas, nos *outdoors*, simplesmente não me vejo em nada ou quase nada. E é aí que a afirmação me fere, pois me ponho a pensar que se considerassem mesmo minha beleza, considerariam a de minhas irmãs e irmãos, nos estampariam em todos os meios de comunicação, não nos roubariam a autoestima, como fazem há muitos e muitos anos (VIEIRA, 2015).

O questionamento do imaginário da beleza e sua consecutiva representação feita por Luara Vieira (2015), abre a possibilidade de compreender a colonialidade manifestando-se na instituição imaginária da beleza atrelada ao gênero feminino marcado pelo sujeito dominante, no caso, a mulher branca. Até aqui, nem uma novidade. Todavia, é preciso direcionar a atenção para a negação vindo da autora “Toda vez que alguém diz que sou bonita, sinto vontade de dizer: ‘será?’.” (VIERIRA, 2015). Diante disso, a não aceitação vivenciada por Luara Vieira problematiza o alcance da colonialidade de gênero na construção e internalização dos padrões de gênero dominante, e sua interferência na dinâmica social ao reafirmar certas características necessárias para enquadrar-se no imaginário instituído de beleza.

---

<sup>47</sup> Luara Vieira: Graduanda em Ciências Sociais pela UEM, mulher negra, feminista.

<sup>48</sup> Disponível em: <http://blogueirasnegras.org/2015/06/01/mulher-negra-e-autoestima-uma-negacao-diaria/>. Acesso em: 12/07/2017.

A relação entre beleza e colonialidade parece de fato muito próxima, na medida em que, mesmo convivendo com certo respaldo social, a autora ainda assim, questiona-se a veracidade da afirmação de sua “beleza”, e a capacidade de alcance da mesma, já que, “[...] se considerassem mesmo minha beleza, considerariam a de minhas irmãs e irmãos, nos estampariam em todos os meios de comunicação, não nos roubariam a autoestima, como fazem há muitos e muitos anos (VIEIRA, 2015)”. A seletividade de quem deve ou não integrar tal imaginário, está ligado a uma estrutura em que a intersecção de raça e gênero viabiliza para poucos/as a capacidade de identificação e aceitação social dentro do que é demandado para ocupar esse lugar.

É interessante notar que a realidade objetiva a que faz menção Luara Vieira (2015), parece não ser compreendida por quem a “define” como bonita, onde a seletividade do alcance da beleza apenas chega a quem, de alguma forma, corresponde as características colocadas. Ao mesmo tempo, não significa que ocupar esse lugar consiga mascarar suas contradições, e, no caso da autora, deixar de problematizar as definições e intenções do mesmo.

Como alguém, ao ser elogiada como “bonita”, ainda assim, sente-se ferida? Quando Luara Vieira (2015) afirma que ouvir isso lhe fere porque parece mentira, está expondo a incapacidade da colonialidade de gênero abranger a determinado segmento social. Enquanto mulher negra, a autora questiona as intencionalidades por de traz dessa abrangência seletiva, que mesmo vindo de seus amigos/as, colegas e familiares, lhe causa desconforto por não sentir-se realmente representada pelo mesmo, sobretudo, pelo fato de ser algo restrito, incapaz de realmente abranger seus pares.

Nesse sentido, a preocupação levantada pela autora demonstra que a seletividade da colonialidade de gênero construindo o imaginário de beleza e sua representação, realmente funciona como mecanismo perverso, voltada ao controle da abrangência e identificação, acionado para exigir certas características de gênero, classe, raça e sexualidade. Por sua vez, essa realidade objetiva contaminada pela colonialidade de gênero, é o que permite a autora essa dupla experiência, de ser supostamente compreendida como “bela” socialmente, e ao mesmo tempo, não identificar-se com tal, “Faço-me essas questões cotidianamente, faço-me ao olhar para o espelho, vendo minha imagem refletida, achando-me bela. E ao sair do quarto, vejo o mundo negando isso a cada detalhe da vida. E sim, é a cada detalhe (VIEIRA, 2015)”.

Nessa mesma linha de reflexão, os textos de Gabriela Gonçalves<sup>49</sup> sob o título “Afetividade e autoestima a experiência do amor na vida das mulheres negras<sup>50</sup>”, junto com o de Karoline Maia<sup>51</sup> sob o título de “A autoestima transforma<sup>52</sup>” e o de Tayna Assagi Adetokumbo<sup>53</sup> com o título “Nossa solidão tem o peso do Atlântico<sup>54</sup>”, fornecem elementos para compreender melhor as questões apontadas anteriormente.

O entrelaçamento entre a colonialidade de gênero e a construção social acerca da beleza também está relacionada diretamente com questões da afetividade, autoestima e solidão da mulher negra, como é possível identificar nos textos abordados do Blogueiras Negras. Se uma das características da primeira é instaurar a hierarquia dicotômica entre humano e não humano como dicotomia central da modernidade colonial a partir de distinções hierárquicas dicotômicas, como homem e mulher, a serviço do homem ocidental, ou seja, em relação ao membro superior da dicotomia (Lugones, 2014), por sua vez, a construção histórica do corpo feminino negro encontra-se relacionada às representações oriundas do imaginário constituído a partir de tal contexto.

Nesse sentido, a influência dos estereótipos, por exemplo, torna-se determinante na representação imaginária entorno da mulher negra. Autoras como Lélia Gonzalez (1984), Sueli Carneiro (2003), bell hooks (1995), dentre outras, já a algum tempo vem expondo a existência desses estereótipos e as consequências na vida de mulheres negras. Por conta disso, tais representações construídas a partir desses estereótipos acionam a mulher negra ao campo da objetificação, na medida em que tais representações estereotipadas e socialmente legitimadas alcançam os diversos âmbitos da organização social.

De acordo com bell hooks (2006), a pertinência desse contexto encontra-se relacionado com a supremacia branca que constitui a organização social, em que a vida de pessoas negras permeiam questões políticas que provocam a interiorização do

---

<sup>49</sup> Gabriela Gonçalves: Estudante de jornalismo e feminista negra.

<sup>50</sup> Disponível em: <http://blogueirasnegras.org/2016/07/05/afetividade-e-autoestima-a-experiencia-do-amor-na-vida-das-mulheres-negras/>. Acesso em: 16/06/2017.

<sup>51</sup> Karoline Maia: Foi criada numa pacata quebrada na zona leste de São Paulo. Desde que se descobriu mulher negra passou a ver o mundo de outra forma e, por isso, que ajudar a muda-lo. Gosta de histórias de pessoas que nunca são escutadas, de melancia e de finais de tarde.

<sup>52</sup> Disponível em: <http://blogueirasnegras.org/2016/03/18/a-autoestima-transforma/>. Acesso em 16/06/2017.

<sup>53</sup> Tayna Assagi Adetokumbo: Feminista negra interseccional, filha de mãe preta solteira, gestada na luta. Escreve no blog negamina.wordpress.com.

<sup>54</sup> Disponível em: <http://blogueirasnegras.org/2015/02/16/nossa-solidao-tem-o-peso-do-atlantico/>. Acesso em: 16/06/2017.

racismo e de um sentimento de inferioridade. No caso, em se tratando de Brasil, a supremacia branca a que se refere à autora não condiz necessariamente a questão numérica da população, mas encontra-se atrelada a capacidade de representação que é possibilitado esses sujeitos sociais, assim como, a influência da ideologia do branqueamento como demonstrou Lélia Gonzalez (1988a, 1988b) bem como, o respaldo social em estabelecer laços de identificação com o imaginário dominante e a aceitação social que o acompanha.

Ao mesmo, bell hooks (2006) em seu texto “Vivendo de amor”, apresenta elementos para compreender que as relações afetivas e mesmo a capacidade de amar entre pessoas negras encontram-se impactadas diretamente pelos efeitos do período escravocrata e os anos que o sucederam. Para autora, suprimir os sentimentos foi uma das formas encontradas para superar tal realidade “No decorrer dos anos, a habilidade de esconder e mascarar os sentimentos passou a ser considerada como sinal de uma personalidade forte. Mostrar os sentimentos era uma bobagem (HOOKS, 2006, p. 3)”. Junto a isso, destacam-se também as condições de subsistência e a possibilidade de ascensão social como fatores que impactam na construção afetiva de pessoas negras (hooks, 2006).

120

Por conseguinte, as consequências diversas do colonialismo tornam-se elementos fundamentais para compreender a real profundidade do impacto da violência colonial ressignificada atualmente. O fragmento do texto de Gabriela Gonçalves (2016) a seguir contribui na reflexão desse contexto:

Quando contextualizamos a dinâmica de relacionamentos e afetividade em que sobretudo mulheres negras estão submetidas, cabe acrescentar que no campo psicossocial a autoestima é uma construção social que cada sujeito constrói individualmente, na medida em que se relaciona com outros. Se torna nítida a percepção de que a construção dessa autoestima é intrinsecamente ligada a uma trajetória de relações interpessoais e de suas consequentes experiências que forma esse repertório afetivo (GONÇALVES, 2016).

Em vista disso, a contextualização da dinâmica de relacionamento e afetividade em que estão inseridas as mulheres negras a qual faz menção a autora do texto, está relacionada com a colonização da memória, logo, das noções de si das pessoas, das relações intersubjetivas, identidade e organização social, como transformação necessária ao empreendimento colonial civilizatório (Lugones, 2014). A trajetória de relações

interpessoais e suas consequentes experiências, no caso, sinalizam para o início da colonização, em que, a partir desse momento, a imposição de um sistema moderno-colonial de gênero (Lugones, 2014), acompanhou a construção imaginária entorno da mulher negra, e sua consequente representação, tão logo como instrumento de opressão, instaurou em torno de si uma prática comportamental voltada a inferiorização dos sujeitos a que se colocou a representar, ou melhor, sub-representar.

Aqui, o estilhaçamento das relações afetivas e da autoestima é fruto direto do contexto colonial e sua atualização nos dias de hoje. Nesse sentido, a construção social da autoestima diante da relação com outras pessoas, é, ao mesmo tempo, no contexto de quem é marcado pela racialização, sobretudo mulheres negras, a relação de todo um segmento social subjugado, resistindo, mas também refém de uma organização social que o assimila de forma opressora.

Eu entendo que o racismo também usa como estratégia de exclusão do povo negro o difícil alcance que temos à nossa autoestima. Para alguns de nós, pode custar muito o reconhecimento do nosso potencial intelectual e estético. Eles nos querem invisíveis na história, invisíveis para nós mesmos (MAIA, 2016).

Não há dúvidas de que a prática da dominação percorre, dentre outras coisas, o estímulo ao sentimento de inferioridade, uma ferramenta poderosa ao desarmamento de práticas de resistência. Esse sentimento compartilhado por uma parcela significativa de mulheres negras, no caso, apenas reitera o exercício contínuo da colonialidade e a que/quem serve.

Se a perigosa construção da autoestima e da afetividade parece ser algo constantemente desestimulado na realidade subalternizada, tão logo, informa o peso da intersecção de raça, gênero, classe e sexualidade no que diz respeito ao preterimento e a solidão como atualizações da violência colonial sobre mulheres negras. Assim, a recorrência dessas temáticas no *Blogueiras Negras* alude diretamente a necessidade de compreender tais questões, de aprender com essa realidade, e acioná-la como ferramenta de resistência e superação da realidade colonial existente. Em relação a isso, o trecho a seguir de Tayna A. Adetokumbo apresenta um pouco desse contexto:

A história da vida amorosa das mulheres negras é não-história. É a história da solidão.

É a história do não-valor, do esquecimento, da objetificação, do não-reconhecimento.

Estamos demograficamente na periferia das cidades. Estamos também constantemente na periferia dos relacionamentos. Bem como todas as relações sociais, a afetividade também é dotada de cor. A '*fantasmagórica*' e *subjetiva* capacidade de amar é gestada no seio de construções ideológicas objetivas de uma sociedade racista, nas quais enquanto indivíduos interagimos dialeticamente.

Frequentemente nos encontramos à beira de abismos emocionais. Abismos que não foram cavados pelos nossos pés, embora nos culpamos! [...]

A solidão de cada preta é a solidão de toda uma classe racial. Tem o peso de séculos de sequestros, escravização, estupros. Séculos de convencimento: não somos dignas de respeito, amor e de sermos assumidas orgulhosamente pelos que conosco se relacionam (ADETOKUMBO, 2015) (grifo da autora).

A solidão mencionada por Tayna A. A. (2015), de fato, insere-se significativamente no marco das relações sociais contaminadas pelas heranças de um passado colonial ainda vivo. Quando a autora aborda o não reconhecimento, a objetificação e o não valor, traz à tona o peso de uma organização social em que o lugar da mulher negra encontra dificuldades em configurar enquanto sujeito social dotado de necessidades, de demandas específicas, que historicamente são pensadas, por um lado, a partir do marcador de gênero dominante, no caso, mulheres brancas, por outro, encontram-se inseridas no imaginário estereotipado.

Assim, a não história da mulher negra a que aponta a autora, não se refere apenas a uma história escrita por outras pessoas que não elas, mas, junto a isso, a não história no caso, deve ser compreendida enquanto parte significativa de contexto social mais abrangente, em que, nossos desejos, nossos prazeres e nossas relações afetivas estão para além do gosto particular de cada indivíduo, mas sim, encontram-se contaminados por aspectos sociais, culturais e políticos, em meio a um contexto de passado colonial, atualizado pela colonialidade. Nesse sentido, refletir sobre o não reconhecimento, a objetificação e o não valor na vida de mulheres negras, significa compreender o quanto dentro da dinâmica social, seu segmento populacional encontra-se a mercê dessas relações. De fato, expõem a fragilidade existente na construção das relações afetivas diante de marcadores sociais que se interseccionam, como raça, classe, gênero e sexualidade.

Ao mesmo tempo, surge questões que impactariam diretamente nas bases estruturais da sociedade, já que, de acordo com bell hooks (2006), “[...] quando as pessoas falam sobre a vida das mulheres negras, raramente se preocupam em garantir as mudanças na sociedade que nos permitam viver plenamente (HOOKS, 2006, p. 4). Essas mudanças por sua vez, nas mais diversas escalas sociais, tão logo pode provocar alguma forma de desconforto na medida em que implica a superação de um *status* de subalternidade para algo que afronte a própria colonialidade de gênero, acionando formas de relações que não apenas resistam a colonialidade como um todo, mas também, promovam sua superação.

Por fim, a construção da afetividade entre mulheres negras como mecanismo de superação ganha recorrência no Blogueiras Negras, problematiza a necessidade de uma construção de si que transborde os marcos constitutivos de uma sociedade racista, machista e sexista, e que possibilite os meios para isso. Esses temas, que antes disso são experiências, contribuem para preencherem o vazio existente nos estudos descoloniais e a representação do descolonial que o acompanha. Diante de tais elementos, o aprofundamento da proposta de descolonização necessariamente precisa entrar em contato com essa realidade projetada na dinâmica do sujeito subalterno, de fato, incorporar em sua reflexão o significado dessas experiências, em sua construção epistemológica e política.

Assim, o estabelecimento de pontes com esses respectivos sujeitos subalternos coloca-se como uma possibilidade de avançar nessas questões, aproveitar a potencialidade existente na realidade subalterna para preencher os limites que por si só, os estudos da decolonialidade não conseguem suprimir. Ao mesmo tempo, oportunizar que reflexão descolonial contribua na realidade subalterna, como ferramenta de resistência e superação da situação vivenciada.

### **3.2. INVISIBILIDADE E REPRESENTATIVIDADE: a colonialidade na hierarquia de conhecimento, a representatividade da mulher negra e o acionamento de suas experiências para pensar e fazer descolonial.**

Seguindo em diálogo com o Blogueiras Negras, nesse momento, busca-se refletir, principalmente, a partir da participação de mulheres negras em âmbito

acadêmico, tendo sua relação com o feminismo negro como mecanismo de intermediação para com as adversidades que as confrontam. Nesse sentido, o embate frente a sub-representações e falta de representatividade torna-se recorrente, expondo um predomínio de pensar e fazer ciência que ainda encontra dificuldades em dialogar com expressões de uma realidade subalterna.

A seguir, trago o texto de Elaine Oliveira<sup>55</sup>, publicado em setembro de 2015, com o título “O que aprendi com meu feminismo tardio<sup>56</sup>”. Quando a autora apresenta a ideia de um feminismo tardio, ela está se referindo ao fato de que, enquanto mulher negra, mãe, periférica e vinda da classe trabalhadora, sua vivência a fez enfrentar a luta feminista antes mesmo de conhecer as teorias do feminismo. O ingresso na universidade e posteriormente o contato com as teorias feminista, é apontado pela autora com estranheza em relação as suas vivências até então:

Sou mulher negra que leu teorias sobre o feminismo na universidade e que não via sentido nos livros escritos mulheres brancas, com seus vários amores, sem obrigação do trabalho socialmente degradado, com suas empregadas ‘quase da família’ e babas uniformizadas. Que observava os debates feministas e acadêmicos como que olha para um aquário, tudo muito bonitinho, mas impossível de fazer parte. [...]

Sou uma mulher que encontrou o feminismo negro, através de outras negras empoderadas, que me fizeram ver o quanto eu já era feminista antes de ler uma única linha do ‘Segundo Sexo’. (OLIVEIRA, 2015).

O deslocamento de realidade apresentado por Elaine Oliveira, entre a teoria feminista predominante na academia e a realidade de uma mulher negra, vem a auxiliar na compreensão do quanto o “consumo” acadêmico e teórico ainda têm dificuldades em dialogar com vivências que incorporam o feminismo mais além de teorias, livros e seminários acadêmicos. Não é gratuito, portanto, que seu contato com o feminismo negro tenha acontecido a partir de sua relação com outras mulheres negras, consequentemente:

Meu feminismo tardio me ensinou que teoria sem luta não transforma nada nem ninguém. Me fez compreender que discurso que não contempla vivências, não tem valor nem um. Que sororidade sem desconstrução de privilégios é apenas uma palavra sem sentido. Que mulheres precisam lutar unidas, mas que as pretas têm um longo caminho a ser percorrido, pois ainda

---

<sup>55</sup> Elaine Oliveira: Mestre em Ciências Sociais, professora, mulher, negra, mãe, feminista e briguenta.

<sup>56</sup> Disponível em: <http://45.55.37.228/2015/09/11/o-que-aprendi-com-meu-feminismo-tardio/>. Acesso em 13/05/2017.

precisam ser ouvidas e reconhecidas como protagonistas de sua própria história. (OLIVEIRA, 2015).

O protagonismo referido é justamente essa falta de representatividade presente na teoria feminista, e no caso da presente pesquisa, nos estudos descoloniais. Tal ausência implica em direcionamentos de pesquisa até a construção de epistemologias que não abordem essas temáticas, ou em última instância, que não acompanha a dinâmica subalterna. A normalidade com que isso é assimilado visibiliza que, diante da relação poder-conhecimento, a construção de teorias, seja no feminismo ou nos estudos descoloniais, dar-se-á em consonância com a invisibilização daqueles/as com quem pretendem “salvar”, em especial, as diversas maneiras com que resistem aos sistemas de opressões.

De fato, se consideramos o fazer intelectual também como uma ação política, as implicações de nossas escolhas teóricas diante de determinada área do conhecimento científico carregam consigo muito mais do que apenas nossa indiferença e/ou desconhecimento, visto que, a relação entre poder e conhecimento traz consigo a legitimação de quem pode ou não falar e o que se deve falar.

125

Diante disso, é necessário atentar para a maneira como, a partir dos estudos descoloniais, acontece a interação com quem sente diretamente os efeitos nocivos da colonialidade. Se por um lado é possível identificar a ausência de mulheres negras na constituição teórica e epistemológica dos estudos descoloniais, por outro, o significado disso impacta diretamente no direcionamento político em que este seguirá. A influência do eurocentrismo presente no meio acadêmico atualmente é bastante significativa e se expressa de diversas maneiras, mas, uma de sua maior expressão está no fato de conseguir acobertar os temas de fundo que acompanham a realidade subalterna.

Assim, como visto ao longo deste trabalho, a localização geo-corpo-política do conhecimento acadêmico (Grosfoguel, 2006) está ligada também ao lugar de enunciação de quem pesquisa, isto é, nossos interesses de/para pesquisa estão “contaminados” diretamente com nossa realidade e nossos desejos. Diante disso, a baixa participação de pessoas negras, por exemplo, no meio acadêmico, em especial como professores/as, representa de alguma forma essa realidade. A problemática racial, desde

a perspectiva de pessoas negras, tende a ser completamente diferente da qual as pessoas brancas vivenciam.

Com isso, não estou afirmando que apenas pessoas negras tenham legitimidade em falar sobre o racismo. Todavia, enquanto experiência vivida, entendo que o racismo vinculado com a opressão de gênero, ou seja, a intersecção de raça e gênero, esteja muito mais vinculado a uma dinâmica interna subalterna, ao passo que estabelecer diálogo com quem vive essa opressão seja um passo maior para sua compreensão.

Nesse sentido, a participação de mulheres negras no âmbito acadêmico possibilita o avanço em relação a isso, especialmente, porque a presença da mulher negra historicamente foi construída para não ocupar esse espaço de poder. Se por um lado, tendemos a não questionar, e sim naturalizar, a presença maciça de pessoas brancas na universidade, por outro, a presença de pessoas negras, principalmente mulheres negras, possibilita o estranhamento diante de sua presença.

O texto de Luma Oliveira<sup>57</sup>, “Mulher negra e universitária<sup>58</sup>”, publicado em junho de 2013, apresenta interessantes contribuições a essa discussão. O estranhamento que a autora traz diante da universidade enquanto mulher negra, já demonstra o impacto de estar ocupando um espaço em que, historicamente, certo grupo social não é bem visto. Segue um trecho da autora:

Antes de ingressar na universidade eu já tinha consciência do que estava por vir, ainda mais por querer ingressar no ensino superior público. [...] Eu sabia qual era o perfil dos estudantes de instituições superiores públicas, e por ser moradora de periferia e negra, certamente estava bem longe do perfil de quem ocupa essas vagas. [...] Os resquícios de uma sociedade escravocrata estão por todos os cantos, desde a questão de classe até a educação, afinal, é só olhar para uma sala de aula (principalmente a dos cursos mais concorridos) e contar quantos negros está ali ocupando a vaga (OLIVEIRA, 2013).

A dificuldade em construir pertencimento e acesso a determinados lugares, também está ligado a maneira como determinado indivíduo encontra-se representado nesse espaço. E representação de fato, está ao mesmo tempo ligada com a presença física e com a maneira como o próprio conhecimento produzido nesse espaço, no caso

---

<sup>57</sup> Luma Oliveira: feminista, negra, poeta, socialista, periférica, educadora popular, estudante de Letras e blogueiras no Entre Luma e Frida.

<sup>58</sup> Disponível em: <http://blogueirasnegras.org/2013/06/11/mulher-negra-universitaria/>. Acesso em 15/06/2017.

acadêmico, desperta/facilita essa relação identitária. Isto é, primeiramente, estamos lidando com espaços de poder, a universidade e a ciência, e não há dúvidas quanto a influência de ambas as partes no desenrolar social e o impacto que causam nos rumos da sociedade. Segundo, como já apresentado, a colonialidade de gênero (Lugones, 2008) ao reconfigurar a compreensão de gênero desde uma lógica categorial dicotômica e hierárquica, invisibiliza determinados sujeitos e sua realidade, já que, tanto gênero como raça é informado a partir da perspectiva dominante (Lugones, 2014). Assim, é possível visualizar uma relação muito sutil, quase que imperceptível, entre a presença maioritariamente de pessoas brancas e a organização do conhecimento científico e acadêmico – produção, validação, circulação.

A relação sujeito-conhecimento, também pode ser compreendida a partir da relação entre localização geo-corpo-política (Grosfoguel, 2006) e as possibilidades de acesso-pertencimento-permanência, que porventura, também dialoga com a disponibilidade de universalizar, ou em menor escala, circular, o debate em torno de determinadas questões. Questões que, mais uma vez, também se encontram relacionadas aos interesses e desejos de quem o produz, ou ainda, de quem detém privilégios de enunciação. Em relação a isso, a autora do referido texto entende que:

127

Acredito que existe uma resistência muito grande por parte do meio universitário, por sua vez, elitista e majoritariamente branco, em discutir a questão racial. Não é atoa que os debates acerca da questão d@ negr@ ficam quase vazios e muitos professores desmerecem toda e qualquer articulação que tente fomentar a discussão: seja dentro ou fora da sala de aula. Falo aqui de acordo com os relatos de companheir@s de luta espalhados por diversas universidades (USP, Unicamp, Unifesp, UNESP, etc), falo aqui de acordo com a experiência que estou tendo no meio, mulher negra e estudante de uma instituição pública, de um ambiente que grita ‘aqui não é o seu lugar’, de um curso onde 90% da sala é branca, lugar onde volta e meia, você ouve e lê ‘piadinhas’ em relação as cotas quando entra em debate, porque conversar seriamente a respeito do assunto, é muito difícil.

Sei que estou num ambiente em que histórica e socialmente gritam todos os dias ‘aqui não é espaço pra gente negr@’, onde os olhares de reprovação ainda se fazem presentes, vindo de todos os lados tentando barrar a presença d@ negr@ que tanto incomoda aquele que discursa a favor da meritocracia e de um ensino superior público cada vez mais restrito, transformando o ambiente no que a sociedade já vomita todos os dias sobre a população negra (OLIVEIRA, 2013).

No trecho acima, há uma passagem interessante a ser destacada, quando Luma Oliveira afirma que: “[...] falo aqui de acordo com a experiência que estou tendo no meio, mulher negra e estudante de uma instituição pública, de um ambiente que grita

‘aqui não é o seu lugar’ [...]’ (OLIVEIRA, 2013). Quando a autora afirma estar em um ambiente, no caso acadêmico e científico, que grita “aqui não é o seu lugar”, através de quais situações essa percepção pode ser sentida/vivenciada? É possível haver alguma correlação com o que se produz enquanto conhecimento?

Um primeiro elemento, sem dúvidas, pode ser compreendido a partir da presença majoritária de pessoas brancas e com isso a representatividade que não acontece, particularmente a dificuldade de haver professoras/es negras/os. Entretanto, há outro elemento interessante de analisar. Refiro-me especificadamente ao manejo do saber acadêmico, sua produção, validação e circulação, e os interesses que o configuram diante da relação com o sujeito em sua respectiva posição nesse ambiente, determinando os rumos das pesquisas acadêmicas. O trecho a seguir da autora vem a exemplificar essa questão:

Acredito que na minha área é possível fazer pesquisas incríveis, inclusive utilizando recorte de classe, gênero e raça; não é a toa que admiro vários pessoas que já o fazem, e tenho esperanças ainda em seguir firme neste universo, graças a pesquisas interessantes que abordam esses assuntos, mas não posso negar que são missões muito difíceis, se levarmos em consideração a limitação dada a nossa área e dificuldade em encontrar pessoas que concordem ou tenham interesse por este assunto, sobretudo os doutores [...] Faz um tempo que estou com vários projetos de estudar a questão da mulher negra na literatura e já rodei a universidade procurando alguém que pudesse me orientar ou ao menos se interessar pela pesquisa e recebi vários ‘nãos’, alguns deboches e gente dizendo que esse tipo de pesquisa não é interessante ou viável, ou que esse é um assunto que não contribuiria com a minha área, entre outras indelicadezas que só eu sei (OLIVEIRA, 2013).

Se a presença física de uma maioria de pessoas brancas é capaz de alguma forma intimidar as “minorias” ou causar algum tipo de desconforto/estranhamento, outra manifestação desse mesmo desconforto/estranhamento faz-se diante do descrédito acadêmico e científico com o qual a autora deparou-se. Nesse sentido, o desinteresse pela pesquisa na área, acompanha ao mesmo tempo, situações como: a posição de poder ocupada academicamente, e com isso, a possibilidade de definir o que é ou não digno de ser estudado, ou até de quem pode ou não falar. Dentro disso, validar “cientificamente” não se encontra separado da visão de mundo de quem valida. A isso, Paul Feyerabend (2010) já trouxe o alerta de que a escolha pela ciência é antes de tudo uma escolha existencial, visto por esse lado, internamente, em meio as escolhas científicas, abre-se a possibilidade de serem compreendidas como escolhas “contaminadas” por nossos interesses, desejos, posição política e etc.

Como visto com Aníbal Quijano (1992), o eurocentrismo como perspectiva de conhecimento também implica um modo de conhecer, o qual compõe a ciência desde seu surgimento, logo, a presença de uma longa tradição científica assimilada em concepções de mundo que integram a perspectiva eurocêntrica. A dificuldade de incorporar outras perspectivas, como a das mulheres negras, por exemplo, permite visualizar o quanto ainda o saber científico está formando intelectuais conectados ao eurocentrismo e, a todo o custo, dispostos a defendê-lo.

Se instituir a ciência como “verdade”, significa, primeiramente, instituir seus interlocutores e interlocutoras, ou seja, quem fala desde a ciência, como verdadeiros, ou, legitimá-los com o poder de apresentar a “verdade”, logo, a ciência pode ser compreendida enquanto o que nós fazemos dela. A socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, já há algum tempo vem promovendo discussões interessantes em torno do colonialismo intelectual presente na teoria social latinoamericana, e como tem-se reproduzindo práticas acadêmicas clientelistas, desconectadas e indiferente as dinâmicas internas subalternizadas, produzindo teorias e epistemologias, práticas científicas, que neutralizam, e passem pelo alto de quem acredita-se dialogar. Diante disso, abre-se mão de nossa criatividade intelectual para seguir teorias e epistemologias que nos travam e limitam nossas possibilidades aos interesses e desejos que se encontram camufladas nessas mesmas teorias e epistemologias.

129

Em “Conhecimento científico, o senso comum e o incomodo que a negritude causa na elite<sup>59</sup>”, publicado em abril de 2015, a autora do texto, Jenifer Novaes<sup>60</sup>, deparasse com uma situação muito próxima do que foi visto com Luma Oliveira (2015). É interessante notar no texto da autora a hierarquia acadêmica influenciando diretamente na hierarquia de conhecimento, com isso, expondo a fragilidade existente na relação sujeito-conhecimento-poder. Ao mesmo tempo, demonstra o enraizamento causado por um saber científico ao qual parece não dialogar com a realidade que o confronta. Segue as palavras da autora:

Outro dia, durante uma aula que debatia as diferenças sobre o conhecimento científico, popular, filosófico e teológico, eu questionei o fato de o conhecimento científico não ser livre daquilo chamamos de senso comum. Esse questionamento soou ofensivo a quem ministrava a aula, fui respondida

<sup>59</sup> Disponível em: <http://blogueirasnegras.org/2015/04/17/o-conhecimento-cientifico-o-senso-comum-e-o-incomodo-que-a-negritude-causa-na-elite/>. Acesso em: 17/05/2017.

<sup>60</sup> Jenifer Novaes: 23 anos, paulista, feminista, virginiana, estudante de Ciências Sociais na UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro).

com falas sobre pesquisas de discriminação racial feita por brancos e uma afirmação de que a mulher branca sofre mais que a mulher negra no mercado de trabalho, afirmação feita com base em pesquisas sobre um mercado de trabalho em que o número de mulheres negras era insuficiente para ser colocada no papel.

A mulher negra sabe o que é trabalho desde o início desse país, trabalho que sustentou seu lar, seus filhos, e muitas vezes sem um companheiro que possa ajudá-las. Uma pesquisa que não tem mulheres negras é feita em qual ambiente profissional? Sobre qual mercado de trabalho estamos falando? Com certeza não é o mercado de trabalho frequentado pela maioria da população. E aí te pergunto, por que uma pesquisa dessas responderia o meu questionamento sobre a ciência ser contaminada por um senso comum branco?

Hoje, na maioria das universidades federais, 50% dos alunos são cotistas e podemos dizer sem sombra de dúvidas que não há uma representatividade positiva, no meio acadêmico, que nos contemple. Sem citar as dificuldades financeiras e psicológicas de se manter em um local destinado as elites o quadro de professores tem pouca ou nenhuma sensibilidade a nova realidade que atinge as universidades. Uma mudança no olhar acadêmico é essencial, pois este não mais serve aos interesses apenas da elite. Mesmo que pareça devagar, o povo pobre e preto tem ingressado nesses locais. O quadro atual de professores, e suas falas em sala de aula, não mais representam a totalidade de alunos que hoje frequentam as instituições de ensino universitário (NOVAES, 2015).

O incomodo a que se refere à autora, sinaliza para o desconforto causado diante da dificuldade de diálogo entre a representação do saber acadêmico, validado cientificamente, e seu distanciamento com a realidade que o questiona, ao mesmo tempo, em que há um atravessamento de hierarquia costurando a relação entre posição acadêmica e conhecimento. Diante disso, torna-se difícil não atentar a maneira como o saber acadêmico é operacionalizado em defesa de seu interlocutor melhor posicionado nesta hierarquia, por sua vez, incorporada em uma cultura acadêmica sexista e racista (hooks, 1995), orientada na defesa de quem segue seu ritmo e logra privilégios, silenciando e/ou oprimindo quem o confronta.

Em vista disso, o colonialismo intelectual, também entendido através da colonização discursiva, preenche o horizonte científico a partir de ausência de representatividade. Como parte de uma dinâmica interna subalterna, a representatividade referida a partir do feminismo negro também está ligada a produção do conhecimento, já que, a invisibilização da participação da mulher negra nesse meio foi um dos mecanismos utilizados para garantir sub-representações, logo, sua desumanização. Nesse sentido, construir tal representatividade ainda encontra-se a

passos lentos no que diz respeito ao cenário acadêmico e científico, e em grande parte restrito a seus pares.

Por sua vez, diante desse cenário, o esforço de pensar a descolonização pode encontrar dificuldades em seu avanço, assim como, silenciar experiências. Se o pensar e o fazer a partir da tomada de consciência da ferida colonial permite construir outro sentido de mundo e de vida, como um meio de conexão para a descolonização (Grosfoguel e Mignolo, 2008), qual o impacto da invisibilidade para com a mulher negra e sua experiência vivida diante do colonialismo e seus efeitos? É preciso lembrar, que graças ao surgimento do conceito de interseccionalidade as especificidades das opressões que recaem sobre a mulher negra conseguiram de maneira mais significativa ser incorporada no meio científico. O que não significa que antes disso outras mulheres negras já não estivessem atentas a esse fenômeno, e não o expusessem. Como visto nos capítulos anteriores, a consciência interseccional já vem sendo apresentada por mulheres negras desde o século XIX. Todavia, mesmo os grandes nomes da primeira geração dos estudos descoloniais, como Walter Mignolo e Aníbal Quijano, passaram pelo alto em relação a contribuição da interseccionalidade e sua importância para conseguir visibilizar a mulher negra e as questões referentes a elas.

131

Assim, quando questiono o impacto da invisibilidade sobre a mulher negra nesse meio, sobretudo nos estudos descoloniais, é justamente no sentido do silenciamento que isso causa. E como uma de suas consequências, está o ocultamento de práticas de resistências, de reflexões, de conceitos, de teorias, enfim, de toda a criatividade existente no seio da subalternidade, e sua contribuição para pensar a descolonização.

De acordo com Walter Mignolo (2003), a consciência do subalterno diante de sua condição existencial lhe possibilita a capacidade de adiantar-se ante as críticas ao mundo moderno-colonial. Em cima disso, como compreender a consciência subalterna, sua constituição e funcionamento, quando estamos falando desde o alto do cânon científico e acadêmico, cercado de seus privilégios? Como, desde a ciência, é possível compreender a consciência subalterna quando esta não se encontra representada? Quem pode representar a consciência subalterna?

Por conseguinte, a consciência subalterna como aporte epistemológico na produção de conhecimento, tende a permitir a subversão das estruturas de controle

presente no pensar e fazer ciência, de alguma forma, incorpora-la nesse meio, é a possibilidade de confrontar as premissas epistemológicas que orientam a ciência e a universidade atualmente. É preciso considerar, ainda, que sustentar o poder de enunciação está diretamente ligado ao acesso e as oportunidades que acompanham a quem tem o privilégio de enunciar desde a ciência, fato que de longe corresponde ao grau de adequação e assimilação com as regras estabelecidas nesse meio.

No caso dos estudos descoloniais, a resistência e superação dessa lógica, está justamente em resistir ao hábito epistemológico de apagar a diferença colonial (Lugones, 2014), que ao transformar as diferenças coloniais em valores (Mignolo, 2003), re-cria hierarquias de conhecimento e modos de conhecer. Em relação a isso, resulta não apenas mudar o “insumo” epistemológico e os conteúdos, mas, sobretudo, os termos da conversação. Em outras palavras, não basta apenas questionar a credibilidade científica e os interesses que a realçam, o que é de fato importante, mas para além desse exercício, trata-se das descrições imaginadas e representadas sob a ideia de credibilidade e sua influência ao modo de conhecer desde os estudos descoloniais.

Nessa mesma linha de reflexão, apresento o texto de Thiane Neves Barros<sup>61</sup>, intitulado “Prezados doutores, vamos conversar, sim. Mas não no seu tempo<sup>62</sup>”. O mesmo foi publicado em dezembro de 2015. Nesse texto, a autora realiza uma interessante discussão sobre o impacto da ciência na vida, e principalmente nos corpos, de pessoas negras, sobretudo mulheres negras. Ao trazer para o debate o caso de Saartje Baartmaan<sup>63</sup>, a autora relembra o passado sombrio da história da ciência, quando era utilizada para legitimar a supremacia intelectual, cultural e física do europeu e o atraso das pessoas de África. O imaginário científico e sua representação predominantemente da época, retrata a linha tênue na relação entre sociedade-ciência-intencionalidade de determinado momento histórico e espacial.

---

<sup>61</sup> Thiane Neves Barros: afro-amazônica, paraense, afroreligiosa, taurina – a.k.a explosiva/faminta/dorminhoca, transpiro/como/bebo/vivo a comunicação para a diversidade negra, feminista e periférica.

<sup>62</sup> Disponível em: <http://blogueirasnegras.org/2015/12/07/queridos-doutores-vamos-conversar-sim-mas-primeiro-nos-oucam/>. Acesso em: 01/06/2017.

<sup>63</sup> Saartje Baartmaan foi uma mulher negra sequestrada de África em meio ao século XVII, foi transformada em objeto de estudo pelos cientistas da época, com a finalidade de “comprovar” cientificamente como o povo africano era inferior ao povo europeu. Seu corpo, após a morte, foi utilizado sem seu consentimento, para dissecação, ficando exposto por mais de 160 anos na França. Para um melhor conhecimento sobre a vida de Saartje Baartmaan, indico o filme “Vênus Negra”, o qual apresenta um retrato de sua vida.

Com isso, chego a um ponto delicado, mas necessário, para o avanço da presente pesquisa, e, ao mesmo tempo, que a expõem como refém de si mesma, ou talvez, de um pensar e fazer científico comprometido em sua maioria em sobressair sobre o protagonismo subalterno.

Quero falar do quanto a Academia e o mundo da ciência ainda disseca as mulheres negras, ainda nos tratam como meros objetos de estudo. Me provoca gastura e desgosto que mulheres negras continuem a ter menos acesso aos espaços escolares, acadêmicos e científicos e isso ainda parece um benefício aos estudiosos que se fartam em diplomas e titulações às custas de mulheres negras, assim como foi com Saartije Baartmaan (BARROS, 2015).

A provocação levantada pela autora do texto contribui enormemente para o seguinte questionamento: Afinal, quem ganha com a ausência de mulheres negras no meio científico e acadêmico? O peso dessa pergunta encontra-se no fato de permitir visibilizar o quão naturalizado está à aceitação de que determinado seguimento social esteja fora desse meio, desse espaço de disputa de poder. Junto a isso, há o fato de que sua incorporação esteja mais propensa a ser via objeto de estudo do que protagonista do mesmo. Assim, não é difícil chegar à conclusão de que, diante de tal perspectiva de pensar e fazer ciência, haja quem de alguma maneira beneficia-se com isso.

133

Ao refletir sobre sua experiência na academia, a autora, como muitos de nós, é confrontada com a ausência de mulheres negras, onde, o privilégio de enunciação dirige-se as expressões de saberes bem localizados, instituídos a partir de privilégios epistêmicos e condições favoráveis de enunciação:

Eu cursei mestrado em comunicação em uma universidade pública e com bolsa da CAPES. Privilégio! Ao longo daqueles dois anos, não li uma linha escrita por uma mulher negra entre as teorias que estudei. Entre os nomes dos notório saber, nenhuma mulher negra. Não foi durante o curso que tive acesso às brilhantes e insurgentes contribuições que mulheres negras deram/dão ao conhecimento científico, sobretudo a partir de suas próprias vivências. Eu não fui estimulada na Academia a dar voz a mulheres negras iguais a mim, não fui estimulada a estudar sobre negritude, sabia tudo sobre Foucault, Boaventura de Sousa Santos e Michel Mefesoli. Sabia nada sobre os estudos de Lélia Gonzalez, Patrícia Hill Collins e Chimamanda Adichie (BARROS, 2015).

A partir do trecho acima, é possível compreender que mesmo o ingresso privilegiado ao ensino superior público, ainda não significa ter a disponibilidade de acessar manifestações de conhecimento desde o lado da realidade subalterna. Enquanto

um campo em disputa, o meio acadêmico, e também o científico, encontram-se reféns do próprio imaginário e sua representação em torno do que é validado como relevante para a manutenção do científico. A dificuldade encontrada atualmente em estabelecer o diálogo entre a realidade subalterna e a ciência, ou melhor, ao modo de pensar e fazer ciência nos dias de hoje, sinaliza para o aprisionamento a formas de compreensão cautelosas em dialogar com a diversidade de expressões e o tempo da subalternidade. Como avançamos nesse sentido? O trecho do texto de Thiane N. Barros a seguir, apresenta alguns elementos para pensar nesse sentido:

Queridos doutores, vocês querem o diálogo? Então relativizem. [...] Saibam nossa história. Vocês são nossos aliados? Então respeitem e não passem à nossa frente. Querem contribuir com nossos estudos, estar nas ruas conosco e debatendo em meio a nós, então aprendam a ouvir sem categorias analíticas. [...] Nós somos uma pluralidade. Uma em cada tempo. Uma em cada necessidade. Uma em cada frente de batalha. [...] Por que afinal de contas, vocês ficam com os belos textos e nós com os assédios (BARROS, 2015).

Ao apresentar a necessidade de conhecer “nossa história”, a autora entra em diálogo com Silvia R. Cusicanqui (2010) e Maria Lugones (2014), quando ambas afirmam a urgência de buscar conhecer as expressões de resistência frente à diferença colonial, o que se torna ainda mais urgente quando, enquanto intelectuais localizados/as subalternamente, e supostamente comprometidos com a descolonização. A proposta de seguir rumo a uma descolonização surge onde o peso da colonização ainda perdura, sendo reafirmada a todo instante. Como afirma Nelson Maldonado Torres (2007), respiramos a colonialidade diariamente. Assim, pensar e praticar a descolonização necessariamente deve estar solidária a realidade subalterna e a seu tempo. Isso significa, portanto, uma aproximação a esta que não a neutralize e/ou a sobreponha, mas que, torne possível instrumentalizar a ciência e a academia rumo a essa tal descolonização. Afinal, tanto a universidade como a ciência são projetos em disputa, com uma capacidade incrível de exercer influências diversas na sociedade, seja para o “bem” ou para o “mal”.

Nesse sentido, como tem sido construído o imaginário e sua representação acerca do que é descolonial? Até que ponto o que se entende por descolonial permite enxergar práticas descoloniais? Quais as formas de compreensão vêm sendo estimuladas através do descolonial?

Se as perguntas são muitas e as respostas são poucas, quem sabe, seja porque o entendimento que vem ganhando forma e conteúdo a partir do que supostamente seja descolonial, esteja sendo alimentada por práticas que não se encontrem de fato sensível a dinâmica subalterna. O trecho a seguir de Maria Lugones (2014) apresenta uma reflexão em volta dessas questões, em que é possível encontrar elementos que permitem construir pontes para avançar em uma melhor compreensão da dinâmica subalterna e a tentativa de estabelecer diálogo com a mesma:

Adaptação, rejeição, adoção, desconsideração e integração nunca são só modos isolados de resistência, já que são sempre performadas por um sujeito ativo, densamente construído pelo habitar a diferença colonial com um lócus fraturado. Quero ver a multiplicidade na fratura do lócus: tanto o acionamento da colonialidade de gênero como resposta de resistência a partir de uma noção subalterna de si, do social, de ente-em-relação, do cosmos, tudo enraizado numa memória povoada. Sem a tensa multiplicidade, vemos somente a colonialidade de gênero como algo já dado ou uma memória congelada, uma compreensão fossilizada de ser-em-relação a partir de uma noção pré-colonial do social. Parte do que vejo é movimento tenso, pessoa se movimentando: a tensão entre a desumanização e a paralisia da colonialidade do ser, e a atividade criativa de ser-sendo (LUGONES, 2014, p. 949).

Como visto, a multiplicidade das formas de resistência encontradas no habitar a diferença colonial, permite expressões criativas de ser-sendo e de ser-sendo-em-relação (Lugones, 2014), assim, se proporcionar outras formas de compreensão não vem a ser uma prática fácil, ainda mais em um contexto como a ciência, por sua vez, aprender com quem resiste à diferença colonial torna possível promover novas formas de compreender sobre aquilo que já sabemos. Ao habitar a diferença colonial, adaptação, rejeição, adoção, desconsideração e integração passa a ser ações que se reparam em um ato de resistência povoado na multiplicidade de ser-sendo e ser-sendo-em-relação (Lugones, 2014), que de fato, re-cria condições de adaptação e rejeição do avanço da colonialidade. Em outras palavras, se o acionamento da colonialidade de gênero invisibiliza as mulheres negras a partir da “mulher” universal e constrói um imaginário de feminino em cima disso, ao mesmo tempo, essa exclusão cria as condições para que o próprio feminino e o sujeito mulher sejam aclimatizados a realidade a que se encontram.

Ao estabelecer uma noção subalterna de si, o enraizamento em uma memória povoada a que se refere Maria Lugones (2014), permite o acionamento da experiência vivida oriunda da dinâmica subalterna, que no caso das mulheres negras, já vem sendo

utilizada pelas mesma para compreenderem o colonialismo e seus efeitos a partir de suas experiências, “Ao pensar o ponto de partida desde a coalizão, porque o lócus fraturado é comum a todos/as, é nas histórias de resistência na diferença colonial onde devemos *residir*, aprendendo umas sobre as outras (LUGONES, 2014, p. 948)” (grifo da autora). Nesse sentido, a autodefinição e autoavaliação (Collins, 2016) como processo de construção de uma noção subalterna de si permite transcender os mecanismos de opressão que se encontram escondidos nas definições geradas pela colonialidade de gênero, diante disso, a subalternização do conhecimento, logo de corpos, vindas das margens, do mundo moderno/colonial (Mignolo, 2003), propiciam as condições para “algo distinto da epistemologia” (Mignolo, 2003), que nesse caso, desde a experiência vivida das mulheres negras, sob o *status* de *outsider within* (Collins, 2016), exige necessariamente conhecer essa realidade, suas especificidades, seu tempo, e a multiplicidade do ser-sendo e do ser-sendo-em-relação (Lugones, 2014).

O texto de Raquel Garcia<sup>64</sup>, publicado em abril de 2015, sob o título “É preciso falar sobre nós, mulheres pretas<sup>65</sup>”, apresenta elementos em diálogo com os argumentos anteriores. Se de fato, a colonialidade de gênero busca tutelar as questões referentes a mulher negra a partir de suas avaliações e definições, é aprendendo uma sobre as outras (Lugones, 2014), em diálogo com elas mesmas (Cusicanqui, 2010), que as mulheres negras têm criado espaços de resistência e de reflexão sobre suas especificidades.

Nos últimos meses, quando encontro a oportunidade de dialogar com minha mãe e outras mulheres pretas, sinto um alívio na alma e coragem para construir cada novo dia. Essa atitude é de suma importância para nós mulheres negras, cada vez que encontramos espaços não opressores para falar/ouvir sobre nossas questões afetivas, estéticas e psicológicas abre-se um mundo que nos apresenta as diversas identidades presentes em nós que favorecem nosso movimento.

Sendo o encontro umas com as outras, um momento que propícia a empatia, alteridade e identificação, já que nossas histórias se cruzam nas peculiaridades individuais que possibilitam ressignificações de suas experiências emocionais/afetivas e sociais [...]. Tais ressignificações somam no processo de descolonização das mentes e no tornar-se negra!

A partir disso, o ato de expormos nossas inseguranças, anseios, perspectivas e afins, pode ser uma forma de cura do peso secular que o racismo e o machismo depositam em nós continuamente com estratégias variadas ao longo do tempo (GARCIA, 2015).

---

<sup>64</sup> Raquel Garcia: Negra, poeta, graduada em História. Guarda alguns de seus escritos no blog pessoal: [akewipreta.blogspot.com](http://akewipreta.blogspot.com).

<sup>65</sup> Disponível em: <http://www.blogueirasnegras.org/2015/04/24/e-preciso-falar-sobre-nos-mulheres-pretas/>. Acesso em: 07/06/2017.

Os pontos levantados por Raquel Garcia (2015) compreendem a existência de espaços não opressores, em que, o ser-sendo e o ser-sendo-em-relação (Lugones, 2014) fazem-se possíveis, uma vez que, não se resiste sozinha à colonialidade de gênero, mas desde dentro, “[...] de uma forma de compreender o mundo e de viver nele que é compartilhada e que pode compreender os atos de alguém, permitindo assim o reconhecimento.” (LUGONES, 2014, p. 949). O compartilhamento da compreensão e do viver o mundo aqui é essencial, a experiência compartilhada pelas mulheres negras diante da colonialidade de gênero, permite que suas experiências sejam acionadas como ferramentas de enfrentamento a uma organização social que as desumaniza cotidianamente, e propõem a integração a partir da internalização da perspectiva dominante, no caso, do sujeito mulher e o feminino.

Pensar desde dentro, desde o compartilhamento de suas experiências diante da diversidade de ser mulher negra, vem sendo uma ferramenta para construir fontes alternativas de sentido que possibilitam elaborar respostas (Lugones, 2014) no entendimento da realidade que as cercam. Essa construção de si, do ser-sendo e do ser-sendo-em-relação reafirma-se não apenas pelo repensar a relação com o opressor a partir do ponto de vista do/a oprimido/a, mas, sobretudo, a partir do avanço da lógica da diferença, em sua multiplicidade, e da coalizão no ponto da diferença (Lugones, 2014). Diante disso, permitem a anulação da universalização a que se baseia a colonialidade de gênero e seus efeitos, viabiliza relações desde uma lógica não consentida pela lógica do poder manifesto pela colonialidade, podendo ou não ser benéfica para a colonialidade, mas que não são parte de sua lógica (Lugones, 2014).

E a partir do entendimento de que o coletivo impulsiona nossos passos, compreendo que em cada silenciamento há um grito de revolta, quando há a possibilidade de ouvir e falar por nós mesmas levantamos cada vez mais a consciência coletiva de que não estamos sós. Falar de nossas especificidades é alimento da força motriz, é um ato político, já que cotidianamente é visível o abrandamento de nossas manifestações e posicionamentos.

A sociedade não deve nos obrigar a superar as opressões caladas. Entende-se que nesse contexto, somos fortes à ponto de nos reconhecer uma nas outras dentro de uma sociedade que deslegitima a todo instante nossas pautas e tentam calar nossas vozes, num legado histórico que nos tiram o direito de sentir, nos pretere e oprime.

Partindo disso, o fato de trocarmos experiências nos fortalece para a luta e empoderamento, porque ao ressignificarmos nossa experiência através do diálogo, é notável que esses espaços valorizam nossas vivências, ainda mais quando se insere nas periferias, evidenciando estórias e relatos tão

importantes quanto uma teoria acadêmica. Endossando que nossa luta é legítima a partir de nossas vidas, sim (GARCIA, 2015).

O silenciamento a que se refere a autora, responde a valorização de vivências ligadas aos moldes eurocêntricos, que de alguma forma enquadram-se em suas respectivas categorias, que são representadas pelo imaginário instituído dentro da visão de mundo que é universalizada, mas que, por fim, não compreende, ou melhor, não consegue compreender, e talvez nem queira, a multiplicidade de corpos, vidas e experiências que caminham mais além da normatividade que lhe é inerente. O eurocentrismo ao afirma-se através do mito da democracia racial e da ideologia do branqueamento (Gonzalez, 1988a, 1988b), precisa necessariamente deslegitimar as transgressões que surgem em resistência a sua lógica, seja pelo silenciamento ou pela invisibilização desses sujeitos sociais, e com eles, suas demandas, seu tempo, suas especificidades.

Se a colonialidade manifesta-se no ocultamento dos sujeitos residindo na diferença colonial, assim como, criando condições que deturpam uma leitura desde a tal realidade, evidenciar práticas sociais/epistêmicas de luta e resistência desde as experiências situadas no espaço de opressão ← → resistência (Lugones, 2014) a colonialidade de gênero, exige uma re-localização do pensamento e ação que a empreenderam (Curiel, 2009). Nesse sentido, os estudos descoloniais apresentam-se como meio de engatilhar essas respectivas experiências projetando-as rumo a próprio imaginário e representação do descolonial. Com isso, um primeiro esforço necessário vem a ser o aprender a desaprender (Mignolo, 2008), em que, partindo de um de nossos lugares de enunciação, no caso, a ciência e a academia, exige resgatar essas diversas propostas epistêmicas e políticas localizando seu pensamento e ação para anular a universalização eurocêntrica (Curiel, 2009).

Entre o viver e o teorizar a descolonização existem diferenças muito específicas e particulares de cada experiência. Quando Silvia Rivera Cusicanqui (2010) afirma não ser possível uma teoria descolonial, um discurso descolonial, sem uma prática descolonizadora, está atacando diretamente esse vácuo existente entre o viver e teorizar. Ao tentar acimatizar essa afirmação de Silvia R. Cusicanqui (2010), entendo que a aproximação com quem vive a descolonização enquanto estratégia de sobrevivência e superação torna-se um caminho imprescindível. Ao mesmo tempo:

Como aprendemos uma com as outras? Como faremos isso sem nos causar danos, mas com a coragem de retomar a tessitura do cotidiano que pode revelar profundas traições? Com quem fazemos esse trabalho? [...] Como praticamos umas com as outras, engajando-nos em diálogo na diferença colonial? Como saber que estamos fazendo isso? (LUGONES, 2014, p. 950).

As perguntas de Maria Lugones soam aqui carregadas de provocação, ainda mais, porque as respostas são difíceis e parecem não acompanhar o tempo e o ritmo do lugar de enunciação dessa pesquisa e seu propositor. Ainda assim, são válidas de serem acionadas como mecanismo de desconforto intelectual, político e epistemológico, causando um estranhamento entre pesquisador e “objeto”/sujeito de pesquisa, ou ainda, colocando em xeque as verdadeiras intenções da própria pesquisa.

Por tudo isso, o lugar do descolonial encontra-se notadamente em disputa, à mercê de diferentes intencionalidades, sujeitos e estratégias de uso, tecendo possibilidades distintas sobre seu imaginário e representação. Na relação entre o teorizar e o viver a descolonização há pontos de intersecção a serem construídos, mas que necessitam considerar o impacto da vivência subalterna no lugar do descolonial, atentando para as re-significações diversas que surgem.

O reconhecimento e incorporação das contribuições de mulheres negras desde o feminismo negro para o pensar e fazer descolonial ainda caminham a passos lentos, seja pela manifestação acadêmica dos estudos descoloniais ou pelo feminismo. As melhores condições de enunciação ainda encontram-se restritas a determinados grupos que conseguem obter maiores privilégios, determinando dessa forma os interesses de pesquisa e instituindo bibliografias. Diante disso, a condição de invisibilidade que ainda atinge a mulher negra no cenário acadêmico e científico torna-se um peso para a superação do referido contexto, onde, em vista da relação poder-conhecimento, a invisibilidade torna-se potencialmente uma ferramenta de opressão e sub-representação no caso da mulher negra.

Assim, dentre a multiplicidade de sujeitos que compõem a realidade subalterna, as experiências das mulheres negras são apenas mais uma dentre tantas outras. Entretanto, diante de questões como, o aprisionamento a uma lógica de pensamento dicotômica hierárquica, por muito tempo foram omitidas da reflexão descolonial e da ciência como um todo. Além do diálogo entre seus pares, pouco, ou quase nada, se falou

sobre elas, o que, de fato, passou a ser fortemente questionado quando o conceito de interseccionalidade surgiu, dentre outros fatores. Com isso, considerar que o pensar e fazer descolonial necessariamente estão atrelados, também, as questões das mulheres negras, é tão logo uma urgência descolonial, ou melhor, uma prática a ser afirmada como um de seus marcos epistemológicos constitutivos.

#### 4. PALAVRAS FINAIS.

A presente pesquisa teve como subleamento a ausência e invisibilidade das mulheres negras no campo de estudos do pensamento descolonial, buscando com isso, explicitar algumas das contribuições que essas mulheres produziram/produzem acerca do colonialismo, da colonialidade e da colonialidade de gênero. O processo de pesquisa evidenciou como a participação de mulheres negras constituindo o arcabouço epistemológico e teórico dos estudos descoloniais ainda é algo isolado, mesmo havendo mulheres negras refletindo sobre os efeitos do colonialismo desde os anos de 1970 (Curiel, 2007),

O esforço empreendido nesta pesquisa foi justamente no sentido de expor essa manifestação intelectual desde a diferença colonial, onde mesmo em um contexto de subalternidade a mulher negra segue sendo sub-representada e impactada pela indiferença diante da colonialidade de gênero. Como ferramenta de resistência e superação, o conceito de interseccionalidade foi uma das formas de exporem-se como mulheres negras, não representadas pelo sujeito feminino e mulher universal e universalizado pelo feminismo e pelos estudos da descolonialidade.

141

Assim, a problemática de se organizar o saber científico e acadêmico a partir de categorias binárias hierárquicas e dicotômicas é denunciado por mulheres negras como meio de opressão, com isso, mais além do que questionar apenas as sub-representações a que estavam sendo expostas, estabeleceram o questionamento sobre quem está definindo e suas intencionalidades. Com isso, diretamente criaram as condições necessárias para repensar o próprio lócus de enunciação a que está “preso” o imaginário descolonial e sua representação.

No tocante aos estudos da descolonização, ao pensar a relação com uma de suas consecutivas propostas, no caso, de ir mais além do eurocentrismo, diante da contribuição apresentada pelo feminismo negro e algumas de suas manifestações no “Blogueiras Negras”, é inevitável considerar a necessidade de buscar uma aproximação com a realidade vivida na condição de subalternidade, uma realidade que não acompanha o tempo vivido da academia e da ciência.

Para mim, inserir-me nas reflexões do descolonial foi uma opção, tão logo uma opção descolonial. Em um primeiro momento, motivado pelas ausências no campo da ciência geográfica, em seguida, incomodado por elas, e posteriormente, na esperança de ir mais além delas, ou seja, do próprio eurocentrismo que me constituiu. Mas, e para quem vive diariamente em seus corpos, em sua subjetividade, o peso esmagador do eurocentrismo, do colonialismo e seus efeitos, da colonialidade, especialmente da colonialidade de gênero? É uma opção? Com isso, não estou afirmando que o eurocentrismo, o colonialismo e seus efeitos, a colonialidade e a colonialidade de gênero não me afetam, mas sim, que mesmo com isso, logro de certos privilégios pelo fato de ser um homem, branco e acadêmico em uma pós-graduação.

Ao mesmo tempo, mesmo permeando certos privilégios, marco aqui o lócus de enunciação da presente pesquisa localizando-a enquanto oriunda das margens do que é hoje os centros de produção de conhecimento científico no Brasil. Nisso, a interioridade de minha localização geo-corpo-política (Grosfoguel, 2006), marca também a necessidade de expandir tais questões para além dos grandes centros de concentração científica. A posição periférica a qual é gestada a presente pesquisa, inscreve-se no próprio comprometimento e interesse na luta subalterna, sobretudo, por identificar-me como tal. Mesmo respondendo a determinados privilégios, estes não anulam minha localização subalternizada, menos ainda, me colocam em posição de lograr criar condições de opressão que venham a afetar inúmeras pessoas.

Ao contrário disso, o acesso a tais privilégios tornam-se a oportunidade de inserir-me na comunidade científica e acadêmica, e desde tal posição, como parte desse meio, viabilizar na medida do possível a construção de pontes entre a realidade subalterna e a ciência. Assim, a teorização com elementos oriundos do diálogo com a subalternidade é essencial para contribuir, por um lado, tanto no avanço de uma perspectiva de ciência que assuma de fato uma posição mais comprometida com as lutas que visam enfrentar as opressões, e, por outro, na própria realidade subalterna no exercício contínuo de resistência e superação de tal situação.

Nesse sentido, aproximo-me da proposta de Maria Lugones (2014), e a aproximação a uma ética de coalizão-em-processo em termos de ser-sendo e ser-sendo-em-relação desde uma base povoada. Por base povoada, entendo justamente toda a multiplicidade que compõem a realidade subalterna, especialmente, na compreensão da

colonialidade e seus efeitos e a da coalizão de resistências e respostas apresentadas no ponto de opressão, assim como, a diversidade de sujeitos que, desde uma realidade subalternizada, ocupam os espaços acadêmicos e científico, muitos dos quais, posicionadamente, assumem seu comprometimento à luta contra opressões diversas.

Por conta disso, a coalizão em processo em termos de ser-sendo e ser-sendo-em-relação constrói-se nessa troca de saberes, de experiências sobre práticas políticas e epistêmicas. A partir daí, é possível visualizar uma multiplicidade de lógicas em movimento, seja, por exemplo, a de mulheres negras posicionando-se desde o feminismo negro ou não, com ou sem vinculações acadêmicas, ou também, a lógica da descolonialidade desde sujeitos subalternos em suas especificidades, ambos as lógicas, por fim, em coalizão e pensando desde essa relação, onde, a partir desse lócus fragmentado, todos podem estar criativamente em coalizão (Lugones, 2014).

Cabe aqui, por conseguinte, o reconhecer também a existência de limites de alcance de cada realidade, de fato, o cuidado com o manejo intelectual prescinde da maior incorporação de sujeitos possíveis, em sua diversidade, que em nosso continente corresponde a sociedades pluriculturais e multirraciais (Carneiro, 2003), tão logo, intencionalidades diversas colocam-se em disputas, sejam discursivas, políticas ou epistêmicas. Tudo isso, porém, em um contexto onde a multiplicidade nunca é reduzida, em que a lógica da coalizão é desafiadora da lógica das dicotomias, assim, as diferenças não podem ser tratadas em termos dicotômicos ao passo que tem como sua oposição a lógica de poder (Lugones, 2014). Assim, o reconhecer os limites de cada qual não aciona um ato de valorização seguida de um julgamento, não no sentido de oprimir pelo descrédito, mas, a coalizão da multiplicidade no ponto da diferença (Lugones, 2014), no fortalecimento do exercício da criatividade de formas de resistência e superação.

Por fim, os estudos descoloniais surgem dessa confluência entre realidade subalterna e ciência, em uma tentativa de se construir algo maior e mais abrangente, mais plural, se não mais liberto do que o que atualmente é experienciado como o pensar e o fazer científico. O acesso a esse meio de pessoas ligadas diretamente ao colonialismo e seus efeitos e a colonialidade de gênero, está diretamente ligada à concepção do projeto descolonial. Se tal empreendimento encontra-se atualmente em movimento, é preciso considerar a influência de mulheres e homens que mesmo carregando a marca da desumanização e da invisibilização promovida pela

colonialidade, conseguiram inserir-se na ciência e insurgir com uma produção intelectual contaminada diretamente por suas experiências vividas em meio à colonialidade. E a partir do exemplo das mulheres negras, trazendo consigo todo um legado de experiência de outras mulheres negras que as antecederam em suas lutas, mesmo que distante da produção intelectual científica.

Esse lugar multifacetado, plural e preenchido pelas mais diversas intencionalidades que é a universidade, mas que ao mesmo tempo, ainda parece insistir em uma relação falida com o eurocentrismo, apresenta uma potencialidade muito grande para o avanço da compreensão das constantes atualizações da colonialidade, mas ao mesmo tempo, surge a necessidade de estabelecer laços, conexões com os setores ligados a realidade subalterna.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**. v. 2, p. 89-117, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n11/04.pdf>. Acesso em: 28/03/2017.

BARBOSA, Lícia M. de Lima. **Feminismo negro**: notas sobre o debate norte-americano e brasileiro. Seminário Internacional Desfazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos. Anais eletrônicos, Florianópolis, 2010.

BARRETO, Raquel Andrade. **Enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça**: narrativas de libertação em Ângela Davis e Lélia Gonzalez. Dissertação (mestrado em história). Departamento de História da PUC – Rio de Janeiro (RJ), 2005.

BOYNARD, Lya Moret. **Cartografia e a Colonialidade do Poder**. Encontro de Geógrafos da América Latina. Perú, 2013. Disponível em: [http://www.egal2013.pe/wp-content/uploads/2013/07/Tra\\_Lya-Moret-Boynard.pdf](http://www.egal2013.pe/wp-content/uploads/2013/07/Tra_Lya-Moret-Boynard.pdf). Acessado em 02/12/2015.

CARDOSO, Cláudia P. **Outras falas**: feminismos na perspectiva das mulheres negras brasileiras. 383 f. Tese (Doutorado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo) – Universidade Federal da Bahia. Salvador, Bahia, 2012.

\_\_\_\_\_. **História das mulheres negras e pensamento feminista negro**: algumas reflexões. *Fazendo Gênero 8: Corpo, Violência e Poder*. Florianópolis, 2008.

\_\_\_\_\_. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 22, p. 965-986, 2014.

CARDOSO, C. Lourenço. Branquitude acrílica e crítica: A supremacia racial e o branco antiracista. **Revista Latinoamericana de ciencias sociales, niñez y juventud**. v. 8, p. 607-630, 2010.

\_\_\_\_\_. **O branco ante a rebeldia do desejo**: um estudo sobre a branquitude no Brasil. 290 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara, São Paulo, 2014.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. **In: Seminário Internacional sobre racismo, xenofobia e gênero, Durban. Anais. p. 1-6, 2011.**

\_\_\_\_\_. **Mulheres em movimento.** Estudos Avuçados, **17(49)**, p. **117-132**, 2003.

COLLINS, Patricia. Rasgos constitutivos del pensamiento feminista negro. In: **Feminismos negros. Una antologia.** Org. Mercedes V. Jabardo. Traficantes de Suenos, p. 99-131, 2012.

\_\_\_\_\_. **Aprendendo com o *outsider within*:** a signifiçaõ sociolõgica do pensamento feminista negro. Revista Sociedade e Estado, v. 31, n° 1, Florianõpolis, jan/abril, 2016.

CURIEL, Ochy, Crítica pós-colonial desde las prãcticas políticas del feminismo antirracista. **Nõmadas**, n°26, abril, Colõmbia, 2007.

\_\_\_\_\_. Descolonizando el feminismo: Una perspectiva desde Amõrica Latina y el Caribe. In: **Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista**, Buenos Aires, 2009. Disponível em: [http://feministas.org/IMG/pdf/Ochy\\_Curiel.pdf](http://feministas.org/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf). Acessado em: 12/12/2016.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminaçaõ racial relativos ao gõnero. **Estudos Feministas**. Florianõpolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, jan. 2002.

146

DAVIS, Angela. **Mulher, classe e raça.** Traduçãõ Livre. Plataforma Gueto, 2013.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de outro modo: el programa de investigaciõn de modernidad/colonialidad Latinoamericano. **Tabula Rasa**. n. 1. p. 51-86. Colombia, 2003.

ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkys. Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidaciõn de las hegemonias feministas en el espacio transnacional. **Revista Venezolana de Estudios de La Mujer**, v. 14, n° 33, p. 37-54. 2009.

\_\_\_\_\_. Una crítica descolonial a la epistemologia feminista crítica. **Revista El cotidiano**. **Gõnero:** 7- 12, 2014. Disponível em: <http://www.elcotidianoenlinea.com.mx/beta/numeros.asp> . Acesso em: 12/01/2017.

FERNANDES, Cleudemar Alves. Noçaõ de Discurso: discurso, ideologia, e efeito de sentido. In: **Anãlise do Discurso – reflexões introdutõrias.** Goiãnia: Trilhas Urbanas, 2005. Disponível em: [http://www.foucault.ileel.ufu.br/sites/foucault.ileel.ufu.br/files/livro\\_ad\\_reflexoes\\_introdutorias\\_-\\_cleudemar.pdf](http://www.foucault.ileel.ufu.br/sites/foucault.ileel.ufu.br/files/livro_ad_reflexoes_introdutorias_-_cleudemar.pdf). Acesso em: 22/05/2017.

FEYERABEND, Paul. **Adeus à razão**. Tradução: Vera Joscelyne. Editora da Unesp. São Paulo, 2010.

GONZALEZ, Lélia. **Cultura, etnicidade e trabalho**: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher. 8º Encontro Nacional da Latin American Studies Association, 1979.

\_\_\_\_\_. A mulher negra na sociedade brasileira. In: LUZ, Madel (org.). **O lugar da mulher**: estudos sobre a condição feminina na sociedade brasileira. Rio de Janeiro: Graal, p. 87-104, 1982.

\_\_\_\_\_. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. São Paulo, ANPOCS, Ciências Sociais Hoje, 2. ANPOCS, p. 223-244, 1984.

\_\_\_\_\_. Mulher Negra. **Afrodiáspora**. Rio de Janeiro, Ipeafro, v. 3, n. 6/7, p. 94-104, 1985.

\_\_\_\_\_. Por um feminismo afrolatinoamericano. **Isis Internacional**, Santiago, v. IX, 1988a.

147

\_\_\_\_\_. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92, p. 133-141, 1988b.

GROSGUÉL, Ramón. La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonilidad global. **Tabula Rasa**. Bogotá – Colômbia. N°. 4, 17-48, 2006.

\_\_\_\_\_. Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico” y al “extractivismo ontológico”: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. **Tabula Rasa**, Colombia, n. 24, p. 123-143, 2016.

GROSGUÉL, Ramón; MIGNOLO, Walter. 2008. Intervenciones Decoloniales: una breve introducción. **Tabula Rasa**. Colombia, n°. 9, p. 29-37, jul/dez, 2008.

HOOKS, bell. Intelectuais Negras. **Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p.464-478, 1995.

\_\_\_\_\_. Alisando nossos cabelos. **Revista Gazeta de Cuba** – Unión de escritores y Artistas de Cuba. Tradução de Lia Maria dos Santos. Cuba, janeiro, 2005.

\_\_\_\_\_. Vivendo de amor. Tradução Maisa Mendonça. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn (Org.). **O Livro da saúde das mulheres**

**negras: nossos passos vêm de longe.** Rio de Janeiro: Pallas; Criola; Global Exchange, 2006.

\_\_\_\_\_. **Não sou eu uma mulher?** Mulheres negras e o feminismo. Tradução Livre. Plataforma Gueto, janeiro de 2014.

HOOKS, bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n° 16, p. 193-210. 2015.

JABARDO, Mercedes V. Desde el feminismo negro, una mirada al género y la inmigración. In: **Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas.** Liliana Suárez Navaz (coord.), Emma Martín Díaz (coord.), Rosalva Aída Hernández Castillo(coord.). Espanha: Ankulegi, 2008.

\_\_\_\_\_. Introducción. Construyendo puentes: en diálogo desde/con el feminismo negro. In: **Feminismos negros. Uma antologia.** Org. Mercedes V. Jabardo. Traficantes de Suenos, 2012.

LORDE, Audre. **As ferramentas do mestre nunca irão dismantelar a casa do mestre.** In: Geledés, 2013. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/mulheres-negras-as-ferramentas-do-mestre-nunca-irao-desmantelar-a-casa-do-mestre/#gs.3XxhJV>. Acesso em: 21/11/2016.

LUGONES, Maria. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, n° 9, Colômbia, jul/dez, 2009.

\_\_\_\_\_. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas.** Florianópolis, 2014.

MALDONADO-TORRES. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: **El Giro Decolonial.** S. Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, (ed.). Siglo del Hombre: Bogotá, 2007.

MIGNOLO, Walter. **Historias locales/diseños globales:** Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronteirizo. Traducción de Juanmari Madariaga y Cristina Vega Solís. Madrid: Akal, 2003.

\_\_\_\_\_. Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos. **Revista Geographia.** Ano 7. n° 13, 2005.

\_\_\_\_\_. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica. In: **Conhecimento**

**prudente para uma vida decente.** Org. SANTOS, Boaventura de Souza. 2º Ed. São Paulo, Cortez, 2006.

\_\_\_\_\_. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Cadernos de Letras da UFF – **Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n° 34, 2008a, p. 287-324.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: **El color de La razón: racismo epistemológico y razón imperial.** 1 ed. Buenos Aires, Del Signo, 2008b.

\_\_\_\_\_. **Trayectorias de re-existencia:** ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José Caldas, 2015.

MOHANTY, Chandra. Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial. In: **Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes.** Org. CASTILLO, Rosalva A. H. y NAVAZ, Liliana S. Espanha, Cátedra, 2008.

MOREIRA, Núbia Regina. **O feminismo negro brasileiro:** um estudo do movimento de mulheres negras no Rio de Janeiro e São Paulo. 2007. 120 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Sociologia, Departamento de Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, Campinas. 2007.

NOGUERA, R; LAUDINO, A. Ensino de Filosofia, História e cultura afro-brasileira, africana e indígena na sala de aula. In: **Práticas pedagógicas para o ensino de História e Cultura Afro-brasileira, Africana e Indígena no Ensino Médio.** Org. MONTERIRO, Rosana B. Seropédica, UFRJ, 2013.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad-racionalidad. **Los Conquistadores,** Bogotá, 1992.

\_\_\_\_\_. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais latinoamericanas.** Buenos Aires: CLACSO, p. 227-278, 2005.

RATTS, Alex. **As amefricanas:** mulheres negras e o feminismo na trajetória de Lélia Gonzalez. Seminário Internacional Desfazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos. Anais eletrônicos. Florianópolis, 2010.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión Decolonial:** fuentes, conceptos y cuestionamientos. 1 ed. Universidade de Cauca, Colômbia.

RIVERA, Silvia C. *Chhixinakax utxiwa*. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

RODRIGUES, C. **Atualidade do conceito de interseccionalidade para a pesquisa e prática feminista no Brasil**. Seminário Internacional Desfazendo Gênero 10. Anais eletrônicos, Florianópolis, 2013.

SANTOS, Boaventura de S. & MENESES, Maria P. Introdução. In: **Epistemologias do Sul**. Org. Boaventura de Souza Santos e Maria Paula Meneses. São Paulo: Cortez, 2009.

SOTO, Damián Pachon. Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/Colonialidad. **Ciencia Política**, n° 5, p. 8-35, 2008.

VIANA, Elizabeth do Espírito Santo. **Relações raciais, gênero e movimentos sociais: o pensamento de Lélia Gonzalez (1970 – 1990)**. Dissertação (mestrado em história comparada) – Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

\_\_\_\_\_. **Lélia Gonzalez e outras mulheres: Pensamento feminista negro, antirracismo e antissexismo**. Revista ABPN, v. 1, n. 1, março-junho, 2010.

WERNECK, Jurema. 2010. Nossos passos vem de longe! Movimento das mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. In: **Revista Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as)**. V. 1, n. 1. março – junho. p. 08 – 17.