



UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS DE CHAPECÓ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GLAUCIA DA SILVA BITTENCOURT

ENTRE SUBALTERNIDADE E EPISTEMOLOGIA: A EMERGÊNCIA
DE UM FEMINISMO DECOLONIAL BRASILEIRO

CHAPECÓ
2026

GLAUCIA DA SILVA BITTENCOURT

**ENTRE SUBALTERNIDADE E EPISTEMOLOGIA: A EMERGÊNCIA
DE UM FEMINISMO DECOLONIAL BRASILEIRO**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul – UFFS como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação da Profª Dra. Joice Beatriz da Costa

CHAPECÓ
2026

UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL

Av. Fernando Machado, 108 E
Centro, Chapecó, SC - Brasil
Caixa Postal 181
CEP 89802-112

Bittencourt, Glaucia da Silva

Entre subalternidade e epistemologia: A emergência de
um feminismo decolonial brasileiro / Glaucia da Silva
Bittencourt. -- 2026.
115 f.

Orientadora: Doutora Joice Beatriz da Costa

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da
Fronteira Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Chapecó, SC, 2026.

1. Epistemologia. 2. Feminismo. 3. Subalternidade. 4.
Decolonialidade. 5. Amefricanidade. I. Costa, Joice
Beatriz da, orient. II. Universidade Federal da
Fronteira Sul. III. Título.

GLAUCIA DA SILVA BITTENCOURT

**ENTRE SUBALTERNIDADE E EPISTEMOLOGIA: A EMERGÊNCIA
DE UM FEMINISMO DECOLONIAL BRASILEIRO**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul. Para obtenção do título em Mestre em Filosofia, defendido em banca examinadora em 14/4/2026.

Aprovado em: 14/4/2026

BANCA EXAMINADORA



Documento assinado digitalmente
JOICE BEATRIZ DA COSTA
Data: 15/05/2026 10:47:40-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.^a Dr.^a Joice Beatriz da Costa - UFFS

Presidente da banca/orientadora



Documento assinado digitalmente
THIAGO SOARES LEITE
Data: 07/07/2026 16:20:58-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Thiago Soares Leite - UFFS

Membro titular interno



Pr

Documento assinado digitalmente
LENO FRANCISCO DANNER
Data: 13/05/2026 18:51:29-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Membro titular externo

Chapecó, SC, abril de 2026

Dedico este trabalho a todas as mulheres brasileiras que resistem cotidianamente às estruturas de opressão, em especial às minhas avós Isabel e Olga, à minha mãe Alda e à minha irmã Luana.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, com profunda admiração e gratidão, à minha orientadora, Professora Doutora Joice Beatriz da Costa, que ao longo de toda a minha trajetória acadêmica jamais poupou empenho, generosidade intelectual e sensibilidade na condução deste trabalho. Sua escuta atenta, seus direcionamentos firmes e sua constante disposição em iluminar os caminhos da pesquisa foram fundamentais para a construção deste percurso científico e pessoal.

Estendo igualmente meus agradecimentos ao Professor Doutor Thiago Soares Leite, cujas contribuições, ensinamentos e provocações teóricas, ao longo dos anos, instigaram reflexões decisivas sobre a temática de gênero e contribuíram de forma significativa para o amadurecimento do meu pensamento crítico. Sem a presença e a inspiração desses dois mestres, minha formação acadêmica e a conclusão deste trabalho não seriam possíveis. A ambos, minha sincera e eterna gratidão.

Não poderia deixar de agradecer, também, à amizade leal e fortalecedora de Ketlin Lolatto, companheira incansável da caminhada na pós-graduação, que esteve presente nos diálogos, nas dúvidas, nos aprendizados e nas persistências que essa trajetória exige. Sua escuta, seu apoio e sua partilha foram essenciais para que esse percurso fosse menos solitário e mais humano.

Por fim - e de maneira alguma menos importante -, agradeço à minha família, que constitui o alicerce de tudo o que sou. Ao meu sobrinho William, que, sem o saber, me ensinou a forma mais genuína de amar: aquela que nada exige em troca. À minha irmã Luana, cuja força diante das adversidades nunca cessou de me inspirar, e que sempre cuidou de mim com a grandeza de uma irmã mais velha. Ao meu pai, Baltazar, agradeço pelos valores transmitidos, pela educação recebida e por ter me ensinado a ser forte, autônoma e, ainda que ele não reconheça assim, profundamente feminista. À minha mãe, minha gratidão pela vida, pelos cuidados constantes, pelas renúncias silenciosas e pela coragem cotidiana de criar suas filhas e seu neto. Mulher destemida, cuja existência me ensinou a amar ser mulher, mesmo quando esse amor dói.

A todos vocês, meu mais sincero obrigada.

RESUMO

Este estudo propõe uma reflexão sobre os mecanismos de poder que moldam a epistemologia feminista e investiga caminhos para uma teoria decolonial que não apenas reconheça, mas amplifique as vozes das mulheres subalternizadas e colonizadas. Ao mergulhar nas correntes feministas contra-hegemônicas latino-americanas, delineamos um trajeto que desestabiliza paradigmas ocidentais impostos e reivindica saberes situados. Ao adentrarmos as teorias feministas brasileiras, encontramos no conceito de *amefricanidade* de Lélia Gonzalez uma perspectiva fecunda para compreender as raízes e encruzilhadas de identidades que emergem da diáspora, do apagamento e da resistência. Nosso referencial teórico foi construído a partir de um amplo levantamento de informações, conceitos e perspectivas críticas oriundas do Sul Global. A metodologia adotada consistiu na organização da dissertação em capítulos e subtítulos, o que possibilitou uma exposição sistemática e detalhada do tema em análise. No primeiro capítulo desenvolvemos uma análise crítica das relações entre colonialismo, gênero e produção do conhecimento. No segundo capítulo analisamos criticamente a constituição do pensamento moderno e seus desdobramentos epistemológicos, políticos e sociais, com especial atenção às contribuições de perspectivas decoloniais e feministas no Sul Global. Por fim, no terceiro e último capítulo aprofundamos a análise do pensamento de Lélia Gonzalez, consolidando-o como eixo teórico central para a construção de uma epistemologia feminista decolonial situada no contexto brasileiro e latino-americano. Embora o debate escolhido já se encontre consolidado nos meios acadêmicos, buscamos avançar para além das formulações tradicionais, adentrando de maneira mais incisiva nas epistemologias dos sujeitos subalternizados, em especial das mulheres brasileiras. Os resultados obtidos revelaram-se de grande relevância para compreender a conjuntura atual da filosofia feminista brasileira, a qual vem sendo continuamente aprofundada pela intelectualidade nacional e difundida em múltiplos espaços de mobilização política e cultural, sobretudo entre mulheres negras, periféricas, quilombolas e indígenas. Concluímos que a luta por direitos e emancipação não pode ser concebida de forma individualizada e fragmentada, mas deve se realizar por meio de práticas coletivas de resistência, nas quais as próprias mulheres se afirmam como protagonistas de sua história e de sua produção de saberes.

Palavras-chave: Feminismo, Epistemologia Decolonial, Lélia Gonzalez, Subalternidade.

ABSTRACT

This study proposes a reflection on the mechanisms of power that shape feminist epistemology and investigates paths toward a decolonial theory that not only recognizes but amplifies the voices of subalternized and colonized women. By delving into Latin American counter-hegemonic feminist currents, we outline a trajectory that destabilizes imposed Western paradigms and claims situated knowledges. As we venture into Brazilian feminist theories, we find in Lélia Gonzalez's concept of 'amefricanidade' a fertile perspective for understanding the roots and crossroads of identities that emerge from diaspora, erasure, and resistance. Our theoretical framework was constructed from a broad survey of information, concepts, and critical perspectives originating from the Global South. The methodology adopted consisted of organizing the dissertation into chapters and subheadings, which allowed for a systematic and detailed presentation of the subject under analysis. In the first chapter, we developed a critical analysis of the relationships between colonialism, gender, and knowledge production. In the second chapter, we critically analyzed the constitution of modern thought and its epistemological, political, and social unfoldings, with special attention to the contributions of decolonial and feminist perspectives in the Global South. Finally, in the third and last chapter, we deepened the analysis of Lélia Gonzalez's thought, consolidating it as a central theoretical axis for the construction of a decolonial feminist epistemology situated in the Brazilian and Latin American context. Although the chosen debate is already well established in academic circles, we seek to go beyond traditional formulations, entering more incisively into the epistemologies of subalternized subjects, especially Brazilian women. The results obtained proved to be of great relevance for understanding the current situation of Brazilian feminist philosophy, which has been continuously deepened by the national intellectual community and disseminated in multiple spaces of political and cultural mobilization, especially among Black, peripheral, quilombola, and Indigenous women. We conclude that the struggle for rights and emancipation cannot be conceived in an individualized and fragmented manner, but must be carried out through collective practices of resistance, in which women themselves assert themselves as protagonists of their history and of their knowledge production.

Keywords: Feminism, Decolonial Epistemology, Lélia Gonzalez, Subalternity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 GÊNERO SOB O JUGO COLONIAL: DESAFIANDO OS LIMITES DA EPISTEMOLOGIA HEGEMÔNICA.....	18
1.1. AS SOMBRAS DO COLONIALISMO E A COMPLEXIDADE DAS OPRESSÕES HUMANAS.....	22
1.1.1 Desvelando a colonialidade de gênero.....	30
1.2. A RESSIGNIFICAÇÃO DO SABER A PARTIR DE UMA EPISTEMOLOGIA FEMINISTA E O DESAFIO À HEGEMONIA.....	37
1.2.1 Entre Donna Haraway e Lélia Gonzalez: saber situado como fundamento da epistemologia de resistência.....	45
2. RUPTURAS, PROGRESSO E A EMERGÊNCIA DO SUJEITO NA MODERNIDADE.....	48
2.1 A RAZÃO COMO BÚSSOLA: NAVEGANDO ENTRE O PENSAMENTO FILOSÓFICO MODERNO E A TRANSCENDÊNCIA DA FÉ.....	50
2.1.1 Os paradigmas epistemológicos da pós-modernidade.....	54
2.2 A VIRADA DECOLONIAL NO SUL GLOBAL: PÓS-COLONIALISMO E O RETORNO DO FUTURO.....	59
2.2.1 Reconfigurando paradigmas no pensamento filosófico da pós-modernidade pelo feminismo pós-colonial latino-americano.....	63
2.2.2 Feminismo Decolonial no Brasil: Desafios, Potências e a Luta por Epistemologias Dissidentes.....	69
2.2.3 A Emergência do Feminismo Negro no Contexto Brasileiro.....	73
2.2.3.1 Lélia Gonzalez e a reconfiguração da existência da mulher negra no Brasil.....	77
3. A CATEGORIA DE AMEFRICANIDADE DE LÉLIA GONZALEZ COMO FERRAMENTA POLÍTICO-FILOSÓFICO-CULTURAL.....	83
3.1 A ONTOLOGIA OCULTA: DESCOLONIZAR MENTES E REIVINDICAR	

IDENTIDADES.....	87
3.1.1 Ressignificação ontológica das mulheres como sujeitos subalternizados.....	90
3.2 É POSSÍVEL PENSAR UMA TEORIA FILOSÓFICA FEMINISTA DECOLONIAL BRASILEIRA?.....	93
3.2.1 Entre Subalternidade e Epistemologia: Teoria e Práxis no Feminismo Decolonial Brasileiro.....	98
CONCLUSÃO.....	101
REFERÊNCIAS.....	105
REFERÊNCIAS COMPLEMENTARES.....	12

INTRODUÇÃO

O presente estudo propõe uma análise filosófica sob a ótica do feminismo decolonial latino-americano, com ênfase na perspectiva brasileira delineada por Lélia Gonzalez. Em um contexto marcado pela persistência das colonialidades do poder, do saber e do ser, torna-se essencial compreender como a colonialidade de gênero estrutura as relações sociais, impondo uma epistemologia hegemônica que marginaliza saberes outros, oriundos da experiência histórica das populações racializadas e subalternizadas.

A epistemologia feminista hegemônica¹, frequentemente pautada por paradigmas eurocêntricos, tem se dedicado a investigar os modos de produção do conhecimento a partir das perspectivas de mulheres e outras minorias de gênero. No entanto, tal abordagem ainda carrega consigo as marcas de uma racionalidade colonial que desconsidera as contribuições do pensamento feminista latino-americano e, mais especificamente, brasileiro. É nesse sentido que o feminismo decolonial se coloca como uma insurgência epistêmica, desafiando as noções universalistas que permeiam o discurso feminista tradicional² e reivindicando uma ontologia contra-hegemônica e pós-colonial³.

A colonialidade de gênero⁴, enquanto conceito oriundo dos estudos decoloniais, permite desvelar os mecanismos de dominação que se perpetuam desde o colonialismo e que ainda configuram as estruturas sociais contemporâneas. Nacionalismo, imperialismo e colonialismo não apenas moldaram as dinâmicas de gênero, classe e raça, como continuam a influenciar os discursos feministas hegemônicos, frequentemente desconsiderando as especificidades das mulheres negras, indígenas e periféricas.

Nesse sentido, a análise do feminismo decolonial brasileiro nos conduz à obra de Lélia Gonzalez, cuja formulação da *amefricanidade* se apresenta como uma categoria

¹ Epistemologia feminista hegemônica refere-se às correntes dominantes dentro da epistemologia feminista que, apesar de críticas ao patriarcado, reproduzem certos padrões eurocentrados, universalizantes e excludentes, especialmente em relação às experiências de mulheres negras, indígenas e do Sul Global.

² O discurso feminista tradicional é aquele que emergiu das primeiras ondas do feminismo, centrado principalmente nas experiências de mulheres brancas, ocidentais e de classe média, com foco na igualdade formal entre os sexos dentro das estruturas sociais existentes.

³ Ontologia contra-hegemônica e pós-colonial é uma abordagem filosófica que questiona os fundamentos da realidade impostos pelas tradições eurocentradas, propondo modos de ser e existir baseados em saberes, experiências e cosmologias marginalizadas pelo colonialismo.

⁴ Colonialidade de gênero é um conceito desenvolvido pela filósofa argentina María Lugones que revela como o colonialismo europeu impôs uma estrutura de gênero binária, hierárquica e racializada aos povos colonizados, desestruturando suas formas próprias de organização social e sexual. A partir da teoria da *colonialidade do poder* de Aníbal Quijano, María Lugones propõe que o colonialismo não apenas dominou territórios e economias, mas também reconfigurou ontologias e epistemologias, inclusive a forma como o gênero é concebido.

político-cultural essencial para a desconstrução dos paradigmas eurocêntricos sobre identidade, pertencimento e resistência. Ao reconhecer as singularidades históricas e materiais da sociedade brasileira, essa abordagem permite compreender de que maneira um feminismo subalterno pode se consolidar enquanto filosofia contra-hegemônica, capaz de produzir sistemas analíticos que questionem as construções dominantes sobre gênero, raça, classe e sexualidade.

O presente trabalho, portanto, propõe uma reflexão crítica acerca dos desdobramentos do feminismo decolonial no Brasil, articulando um percurso teórico que visa romper com a homogeneização dos saberes e reivindicar um campo epistemológico que seja, de fato, enraizado nas experiências e narrativas das mulheres racializadas e periféricas.

Buscar-se-á, ainda, analisar filosoficamente e de maneira crítica o surgimento do feminismo decolonial brasileiro para compreendermos as especificidades históricas materiais da nossa sociedade e adentrar ao conceito de *amefricanidade* de Lélia Gonzalez como uma categoria político-cultural pós-moderna.

A análise do pensamento de Lélia Gonzalez está ancorada em uma orientação teórico-metodológica inspirada no materialismo histórico, que possibilita uma leitura crítica das configurações sociais, enfatizando as interdependências entre as determinações econômicas, as formas coletivas de consciência e as manifestações culturais e políticas. Tal abordagem permite desvelar as bases históricas e concretas que moldaram sua elaboração intelectual, assim como as contradições estruturais que atravessam as relações raciais e de gênero no Brasil contemporâneo.

Tentaremos formular de que maneira um feminismo subalterno brasileiro pode ser considerado parte de uma filosofia contra-hegemônica e que realize, de fato, uma produção e um sistema de análise para desconstruirmos conceitos eurocêntricos sobre gênero, classe, raça e sexualidade. A investigação tomou forma por meio de um levantamento bibliográfico extensivo, envolvendo a interpretação de ensaios, entrevistas e produções de Gonzalez⁵, bem como de autoras e autores que dialogam criticamente com suas proposições. Com isso, constrói-se uma perspectiva crítica e densamente argumentada, apta a compreender a centralidade de seu legado na conformação de estratégias de resistência e emancipação protagonizadas por mulheres negras na sociedade brasileira.

⁵ Os ensaios, entrevistas e produções de Lélia Gonzalez utilizados no presente trabalho estão indicados nas referências bibliográficas ao final da dissertação.

O trabalho assume uma abordagem reflexiva, fundamentada em princípios epistemológicos que valorizam a diversidade interpretativa⁶, sem a pretensão de ser definitivo, fechado ou normativo. Baseado em uma metodologia essencialmente descritiva e analítica, trata-se de um ensaio crítico com o propósito de ampliar perspectivas e estimular novos caminhos de pensamento filosófico.

No capítulo 1, iniciaremos nossa abordagem destacando como os processos de colonização e escravidão na América Latina, e sobretudo no Brasil (foco central desta investigação) foram decisivos para a constituição da subalternidade dos povos originários. Esses eventos históricos não apenas impuseram uma lógica de dominação, mas também transformaram profundamente a construção de conhecimentos próprios, ocasionando o apagamento de valores ancestrais e obscurecendo a história de mulheres racializadas que aqui se encontram. É a partir do estudo da colonização do saber, do poder e do gênero que se torna possível introduzir as complexidades dessas opressões sobre os povos escravizados e compreender o surgimento de uma epistemologia que desafia a hegemonia ocidental.

Esta parte do trabalho é uma introdução à pesquisa principal que tem como foco aprofundarmos-nos nas epistemologias subalternas, principalmente feminista brasileira, que desafie a produção do saber eurocentrico. A resignificação do saber a partir de uma epistemologia feminista implica desafiar a hegemonia eurocêntrica que historicamente universalizou o conhecimento e silenciou vozes subalternas. Entre Donna Haraway e Lélia Gonzalez, encontramos um ponto de convergência fundamental: o saber situado como fundamento da resistência epistêmica. Haraway, ao propor que todo conhecimento é parcial e localizado, rompe com a pretensão de neutralidade da ciência moderna; Gonzalez, por sua vez, ao elaborar a categoria de *amefricanidade*, revela como raça, gênero e cultura se

⁶ Princípios epistemológicos dominantes são marcados por um racionalismo europeu moderno que tende a universalizar o conhecimento, onde só existe uma verdade única, neutra, desconsiderando contextos sociais e culturais. Além disso, a epistemologia dominante coloca o conhecimento científico ocidental acima de saberes populares e produz uma exclusão epistêmica, tendente a apagar as experiências de grupos marginalizados, reforçando estruturas de poder como o patriarcado, colonialismo, racismo e sexismo. Por sua vez, nossa abordagem traz conceitos e princípios epistemológicos que valorizam a diversidade interpretativa, uma vez que partem da ideia de que o conhecimento não é neutro ou universal, mas plural e heterogêneo. A partir de conceitos de teorias que criticam a epistemologia eurocêntrica, o trabalho propõe valorizar múltiplas perspectivas ao reconhecer que não há uma única forma de produzir conhecimento. Dessa maneira, consignamos que as experiências de grupos marginalizados oferecem pontos de vista privilegiados para compreender estruturas de poder e que a diversidade interpretativa é uma fonte de conhecimento crítico e necessário para captar realidades complexas. Temos como epistemologias diversas: Epistemologia Situada (Donna Haraway), Epistemologias Decoloniais (María Lugones, Aníbal Quijano), Feminismo Interseccional (Kimberlé Crenshaw, bell hooks), Standpoint Theory (Teoria do Ponto de Vista - Patricia Hill Collins, Sandra Harding), Feminismo Negro Brasileiro (Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro). Por fim, epistemologias feministas, decoloniais e críticas defendem que a diversidade interpretativa é condição para compreender o mundo em sua complexidade.

entrelaçam na produção de saberes que emergem da experiência histórica das mulheres negras latino-americanas. Assim, a colonialidade de gênero é desvelada não apenas como estrutura de opressão, mas como campo de disputa epistemológica, em que a diversidade interpretativa se torna condição para a construção de um conhecimento plural, crítico e emancipador.

No capítulo 2 avançaremos para a análise da ressignificação do saber, em confronto direto com a epistemologia hegemônica vinculada ao feminismo universalista, branco, burguês e ocidental, isto é, oriundo do Norte Global. Para tanto, examinaremos o sujeito na modernidade, a ruptura com a fé cristã e os desdobramentos que culminam no pós-estruturalismo, nos estudos pós-coloniais e, finalmente, na virada decolonial.

Com a virada decolonial no Sul Global, assistimos à reconfiguração dos paradigmas filosóficos da pós-modernidade, impulsionada por diversos intelectuais latino-americanos que reformularam o saber e denunciaram a imposição de um conhecimento único sobre os países considerados “subdesenvolvidos”. Essa crítica incidiu sobre múltiplas áreas, incluindo a produção de saberes e epistemologias, revelando o caráter colonial que ainda persiste na academia e nas práticas sociais.

Verificaremos que a modernidade consolidou-se como um período de profundas rupturas no pensamento ocidental, marcado pela ascensão da razão como fundamento último do conhecimento e pela emergência de um novo modelo de sujeito. Nesse contexto, a filosofia moderna construiu paradigmas que buscaram conciliar, tensionar ou superar a relação entre racionalidade e transcendência, inaugurando debates que reverberam até a contemporaneidade. No entanto, a pós-modernidade problematiza esses alicerces, evidenciando os limites de uma racionalidade universalizante e abrindo espaço para múltiplas epistemologias que desafiam o projeto moderno.

É nesse cenário que observamos onde se insere a virada decolonial, especialmente significativa no Sul Global. Tal movimento reivindica a desnaturalização dos legados coloniais que estruturam não apenas sistemas políticos e sociais, mas também regimes de produção de conhecimento. Ao propor o “retorno do futuro”, a crítica decolonial tensiona a linearidade do progresso moderno, revelando a persistência de colonialidades na constituição dos sujeitos e dos saberes.

Entre as contribuições mais potentes dessa reconfiguração epistemológica estão aquelas elaboradas por feminismos pós-coloniais e decoloniais latino-americanos. Esses movimentos ampliam o debate filosófico ao evidenciar como gênero, raça e território

operam como eixos estruturantes de desigualdade e, simultaneamente, como pontos de emergência de epistemologias dissidentes. No Brasil, o feminismo decolonial e o feminismo negro têm desempenhado papel central na reconstrução crítica do campo epistemológico, problematizando silenciamentos históricos e reivindicando outras formas de existência e conhecimento.

A obra de Lélia Gonzalez constitui expressão paradigmática desse processo ao promover uma profunda reconfiguração da experiência da mulher negra brasileira. Sua reflexão articula raça, gênero e classe como dimensões inseparáveis, oferecendo instrumentos teóricos para desestabilizar os modelos universalistas do sujeito moderno e apontar para novas possibilidades de construção epistemológica.

Assim, nesta parte do trabalho exploraremos como rupturas, resistências e deslocamentos produzidos pela pós-modernidade e pela perspectiva decolonial contribuem para repensar o sujeito contemporâneo, destacando a centralidade das epistemologias feministas latino-americanas e negras na reconstrução crítica do pensamento filosófico.

Na sequência, no terceiro e último capítulo da dissertação, adentraremos o campo do feminismo decolonial do Sul Global e, principalmente, na América Latina e no Brasil, buscando compreender seus desafios contemporâneos sem perder de vista o protagonismo das autoras brasileiras Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Beatriz Nascimento e Djamila Ribeiro. A categoria de Amefricanidade, proposta por Gonzalez, é discutida no terceiro e último capítulo da dissertação como ferramenta político-filosófico-cultural, destinada a descolonizar mentes e reivindicar identidades, trazendo para o centro da reflexão as mulheres indígenas, quilombolas, negras e periféricas do Brasil.

A categoria de Amefricanidade, como já referido, cunhada por Lélia Gonzalez, emerge como uma das contribuições mais significativas para a reconfiguração das epistemologias feministas e decoloniais no Brasil e na América Latina. Ao propor uma leitura que articula raça, gênero, classe e território, Gonzalez desestabiliza a narrativa colonial que estruturou a identidade latino-americana e revela a presença constitutiva de matrizes africanas e indígenas historicamente silenciadas. A Amefricanidade torna-se, assim, uma ferramenta político-filosófico-cultural capaz de reconectar experiências diaspóricas, denunciar processos de apagamento e reinscrever sujeitos subalternizados no campo do pensamento crítico.

Essa perspectiva se vincula ao que podemos chamar de uma ontologia oculta, isto é, modos de ser e existir que foram sistematicamente marginalizados pela racionalidade

moderna e pelo projeto colonial. Descolonizar mentes implica, nesse sentido, expor os mecanismos de produção desses ocultamentos e reivindicar identidades que resistem às categorias universalizantes do humanismo ocidental. A partir da contribuição de Gonzalez, abre-se um campo de reflexão ontológica em que corpos racializados e femininos deixam de ser objetos de análise e tornam-se agentes produtores de conhecimento, capazes de enunciar suas próprias coordenadas existenciais.

Nesse horizonte, a pergunta que se coloca é se é possível conceber uma teoria filosófica feminista decolonial brasileira. A resposta passa pela compreensão de que tal teoria não surge como mera derivação de matrizes europeias ou norte-atlânticas, mas como produção situada, marcada por experiências históricas próprias e por trajetórias intelectuais que emergem das margens. A filosofia, aqui, se reconfigura ao reconhecer a legitimidade de saberes subalternizados e ao incorporar perspectivas que articulam raça, gênero, classe e território como dimensões indissociáveis.

O caminho para essa construção é iluminado pelas tensões entre subalternidade e epistemologia, que constituem o cerne do pensamento feminista decolonial brasileiro. Trata-se de interrogar quem fala, de onde fala e com quais possibilidades de enunciação. A contribuição de Gonzalez e de outras pensadoras negras brasileiras torna-se fundamental para compreender como o lugar social da subalternidade produz formas específicas de conhecimento e modos alternativos de interpretar o mundo. Assim, o feminismo decolonial brasileiro não apenas questiona hierarquias epistemológicas, mas propõe novas gramáticas políticas e conceituais capazes de reconfigurar o próprio campo filosófico.

Desse modo, no último bloco do trabalho buscamos mostrar como a categoria de Amefricanidade opera como chave teórica central para a emergência de epistemologias dissidentes, para a reinterpretação das ontologias racializadas e para a consolidação de uma filosofia feminista decolonial enraizada nas experiências brasileiras e latino-americanas.

Assim, este trabalho culmina na proposição de caminhos concretos para a elaboração, a escuta e a circulação de saberes culturais (que se desdobram em saberes filosóficos, antropológicos, sociológicos e políticos) produzidos por mulheres periféricas historicamente excluídas do reconhecimento epistêmico. Sustentamos que é precisamente na articulação entre teoria, prática e ação coletiva que se fortalece a possibilidade de renovação do campo epistemológico brasileiro e, sobretudo, a luta pela emancipação intelectual, social e política das mulheres no país.

1 GÊNERO SOB O JUGO COLONIAL: DESAFIANDO OS LIMITES DA EPISTEMOLOGIA HEGEMÔNICA

Desde tempos remotos, ecoa uma indagação que nos convoca à reflexão: *quem tem o direito à fala e quem fala por outrem?* Essa pergunta ressoa com particular força nos debates feministas que, ao longo da história, se debruçaram sobre múltiplas realidades. Contudo, persistem lacunas profundas nas narrativas dominantes dos feminismos ocidentais e eurocêtricos⁷, narrativas que, muitas vezes, mostram-se incapazes de abarcar a vivência concreta de mulheres negras, indígenas, latinas, africanas, asiáticas, muçulmanas e tantas outras cujas existências escapam à moldura hegemônica.

Surge, então, das margens e das feridas da exclusão, uma nova epistemologia: subalterna, periférica e radicalmente encarnada⁸. Uma forma de saber que emerge não do centro, mas das bordas da experiência humana, e que lança luz sobre aquilo que o feminismo tradicional não vê - ou se recusa a ver. Essa nova forma de pensar já não se sustenta nos pilares da colonialidade, da universalização do saber europeu e do silenciamento das diferenças (ESPINOSA-MIÑOSO, 2020).

Ela reivindica uma escuta atenta às marcas da raça, da classe, do gênero e das sexualidades dissidentes. É nesse horizonte que os estudos feministas latino-americanos se

⁷ O feminismo ocidental ou eurocêntrico é uma vertente do feminismo que se desenvolveu principalmente na Europa e nos Estados Unidos, e que historicamente tem refletido as experiências, valores e prioridades de mulheres brancas, de classe média, cisgênero e heterossexuais desses contextos. Ele é frequentemente criticado por apresentar uma visão universalizante da opressão de gênero, desconsiderando as múltiplas formas de opressão vividas por mulheres racializadas, indígenas, pobres, trans ou de outras culturas.

⁸ A epistemologia encarnada configura-se como uma proposta teórico-metodológica que tensiona os dualismos fundantes da tradição ocidental - tais como sujeito e objeto, razão e emoção, objetividade e subjetividade - ao reivindicar uma forma de saber que emerge da corporeidade, da experiência situada e da implicação existencial do sujeito cognoscente. Trata-se de uma insurgência contra a pretensão de neutralidade epistêmica, que historicamente alijou os afetos, os corpos e os contextos da produção legítima de conhecimento.

Mais do que uma técnica de escrita, a epistemologia encarnada propõe uma práxis discursiva que se enraíza na vivência concreta, permitindo que o saber se manifeste como expressão singular e plural da condição humana. Ao deslocar o eixo da escrita acadêmica da mera transmissão informativa para a elaboração de sentidos encarnados, essa abordagem convoca o pesquisador a habitar o texto com sua historicidade, suas marcas e suas contradições, reconhecendo que todo conhecimento é atravessado por relações de poder, cultura e linguagem.

Nesse horizonte, a epistemologia encarnada não apenas amplia os limites do que se considera científico, mas também inaugura uma ética do saber comprometida com a pluralidade ontológica e com a complexidade irreduzível da experiência humana. É, portanto, uma convocação à escuta radical, à abertura hermenêutica e à responsabilidade epistêmica diante da alteridade. Butler dialoga com Merleau-Ponty ao reconhecer que o corpo é sempre atravessado por normas sociais e linguísticas, contudo divergem, pois para a filósofa a encarnação é sempre mediada por normas de poder e discursos reguladores, enquanto o filósofo enfatiza a encarnação como abertura ontológica ao mundo. Apesar da divergência, ambos reconhecem que o corpo é central para a experiência e para a produção de sentido, demonstrando, assim, que não há sujeito desencarnado (MOLINA, 2023).

fundamentam: no compromisso de desvelar as estruturas da colonialidade de gênero e compreender como a história colonial atravessou, moldou e feriu profundamente a vida das mulheres não ocidentais. Trata-se, portanto, não apenas de falar *sobre* elas, mas de construir um espaço onde possam falar *por si*, em sua pluralidade inegociável, e, sobretudo, da experiência histórica da colonização.

A partir dessas reflexões iniciais, propomos adentrar um exame atento das múltiplas faces da colonialidade, não apenas como um legado histórico, mas como uma lógica persistente que sustenta modos de opressão e desumanização ainda vigentes. Tais formas coloniais de dominação não são vestígios do passado: elas se entrelaçam aos pilares do capitalismo⁹ e do patriarcado¹⁰, alimentando e legitimando desigualdades que parecem naturais¹¹, mas que são meticulosamente construídas.

Nos propomos, assim, a investigar de que modo essas colonialidades (do saber, do poder, do ser e do gênero) operam como engrenagens de um sistema global que se alimenta da marginalização de corpos, saberes e existências dissidentes. Frente a essa realidade, a epistemologia subalterna latino-americana se ergue como força contestatória: um saber insurgente que emerge das bordas, das brechas, das vozes silenciadas.

A esse movimento insurgente soma-se uma tensão ontológica que interroga a própria constituição do sujeito moderno: quem é o “eu” que pensa, quem é o outro que é pensado? Em chave foucaultiana, podemos compreender que a produção do saber sempre esteve vinculada a relações de poder e, portanto, descolonizar o saber é também romper com os mecanismos que regulam o que pode ser dito, quem pode dizer, e sob que condições esse dizer é legitimado. A epistemologia subalterna não aspira ao centro, ela recusa a

⁹ Silvia Federici, filósofa e historiadora feminista, propõe uma crítica contundente ao capitalismo a partir de uma perspectiva feminista. Em obras como *Calibã e a bruxa* (2017) e *O patriarcado do salário* (2021), ela argumenta que o capitalismo se consolidou por meio da subjogação das mulheres, especialmente através do controle sobre seus corpos e do trabalho reprodutivo não remunerado. Para Federici, o surgimento do capitalismo exigiu uma violenta reorganização social, incluindo a caça às bruxas e a imposição do trabalho doméstico gratuito às mulheres. Isso foi essencial para a formação da força de trabalho assalariada.

¹⁰ Gerda Lerner, historiadora e uma das pioneiras dos estudos de história das mulheres, define o patriarcado como um sistema histórico de dominação masculina que se desenvolveu ao longo de milênios e não como algo natural ou biologicamente determinado. Segundo sua obra *A Criação do Patriarcado* (2019), o patriarcado é a manifestação e institucionalização da dominação masculina sobre as mulheres e crianças na família, e a extensão dessa dominação sobre as mulheres na sociedade em geral.

¹¹ Donna Haraway faz uma crítica ao humanismo tradicional e propõe figuras híbridas (como o ciborgue) que desestabilizam as narrativas que naturalizam as desigualdades. Para a autora, as categorias “mulher”, “humano” e “natureza” não são dados naturais, mas construções históricas fabricadas e sustentadas pelos sistemas de poder. Haraway afirma que não há um sujeito universal neutro, expondo como o capitalismo e o patriarcado se apoiam em uma falsa universalidade para legitimar hierarquias (geralmente masculina, branca e ocidental). Essa perspectiva abre espaço para imaginar resistências e alianças múltiplas e situadas, capazes de desafiar o colonialismo, o capitalismo e o patriarcado (HARAWAY, 1995).

centralidade como horizonte. Sua força reside precisamente na desestabilização da norma, na fratura da universalidade, na criação de um espaço-tempo outro, onde a escuta já não é concessão, mas práxis (KILOMBA, 2016).

Nesse contexto, a crítica assume um papel filosófico fundamental: não como gesto de negação pura, mas como abertura radical à pluralidade do mundo. A experiência situada, encarnada, coletiva e histórica, torna-se critério legítimo de validação do conhecimento. Reivindica-se, assim, uma virada onto-epistemológica que acolhe, ao modo de Merleau-Ponty (1999), o corpo como lugar do sentido, e não como objeto do saber. A experiência vivida¹², marcada pela dor e pela luta, é, nesse sentido, também fonte legítima de compreensão e produção de sentido.

O projeto de descolonização não busca apenas superar o silêncio imposto; ele convoca ao reconhecimento da dignidade epistêmica dos sujeitos historicamente subalternizados. Propõe-se um novo contrato do saber, fundado não na dominação, mas na reciprocidade do reconhecimento. Nesse pacto, a filosofia já não é monólogo de um sujeito isolado, mas diálogo entre mundos (ESPINOSA-MIÑOSO, 2020).

Nesse sentido, Grada Kilomba (2019), pontua que a desobediência epistêmica não é um gesto isolado de ruptura, mas a convocação para instaurar um novo *ethos* do saber, uma atitude crítica, ético-política e ontológica que recusa a colonialidade como horizonte de legitimidade e, ao mesmo tempo, busca reconhecer os saberes historicamente relegados às margens. Ao colocar em suspensão o suposto universalismo do conhecimento eurocentrado, a desobediência epistêmica torna visível a falácia da neutralidade, evidenciando que todo saber é situado e carregado de implicações sobre quem fala e quem é silenciado. Nesse processo, ela não apenas desafia estruturas, mas rearticula os critérios de validade: o vivido, o sensível, o relacional passam a ser fontes legítimas de epistemologia.

¹² Para Merleau-Ponty, o corpo não é objeto passivo, mas condição de possibilidade da experiência. Assim a experiência vivida é o modo como o sujeito se relaciona com o mundo a partir de sua corporeidade, antes de qualquer reflexão intelectual. O autor pontua o modo como o corpo encarnado se abre ao mundo e produz sentido, referindo que a experiência vivida não é uma representação mental, mas uma vivência concreta, situada e histórica, que constitui a base de todo conhecimento e compreensão. Diferente da tradição cartesiana que separa mente e corpo, Merleau-Ponty afirma que o corpo é o lugar do sentido. Ele não é objeto, mas condição de possibilidade da percepção e da existência. Em sua obra principal “Fenomenologia da Percepção” (1945), Merleau-Ponty mostra que perceber não é receber dados sensoriais isolados, mas habitar o mundo de forma encarnada e significativa. A fenomenologia da percepção configura-se como uma inflexão epistemológica decisiva ao afirmar a primazia do corpo na constituição da experiência perceptiva. Em oposição à fenomenologia husserliana, centrada na intencionalidade da consciência como fundamento da produção de sentido, Merleau-Ponty desloca o eixo da análise para a corporeidade, concebendo-a como dimensão originária e imprescindível da experiência vivida. Essa formulação reforça o caráter filosófico da ruptura, pois não apenas questiona a tradição cartesiana de separação entre sujeito e objeto, mas também inaugura uma ontologia encarnada, na qual o corpo se torna condição de possibilidade do mundo vivido (MERLEAU-PONTY, 1999).

Inspirando-se em reflexões fenomenológicas e pós-estruturalistas, a epistemologia subalterna propõe que o sujeito do conhecimento não é um ponto de vista transparente e desincorporado, mas um corpo situado, afetado pelas relações de poder, linguagem, memória e território. Com isso, rompe-se a separação moderna entre razão e experiência, entre saber e vida, entre teoria e prática (KILOMBA, 2019).

O saber, agora, não se oferece como dominação ou explicação totalizante, mas como abertura, como escuta e como reconhecimento. Ele se faz nos gestos cotidianos, nas estratégias de resistência e nos modos de narrar o mundo a partir da carne ferida, ou, como diria Fanon, a partir de uma ontologia da ruptura (KILOMBA, 2019). A desobediência epistêmica, enfim, aponta para um porvir que ainda não foi configurado nos marcos da racionalidade dominante. Ela não se limita à denúncia, mas projeta um outro devir possível. Seu gesto não é apenas destrutivo, mas gestacional: carrega no ventre a promessa de mundos inéditos, onde as relações possam se fundar em reconhecimento e pluralidade, e não em hierarquia e subjugação.

Neste caminho, o pensamento deixa de ser um instrumento de autoridade para se tornar prática insurgente, um contínuo exercício de “descolonizar-se”¹³, de revisitar os fundamentos do que se pensa, do que se considera legítimo, de como se age. Como propõem os estudos feministas decoloniais latino-americanos, a verdadeira transformação exige não apenas novas ideias, mas outros modos de existência, inseparáveis de seus territórios, ancestralidades e afetos.

Mais do que propor alternativas, essa epistemologia convoca à descolonização radical das hierarquias impostas por raça, classe, gênero e sexualidade. Ela não pretende apenas reinterpretar o mundo, mas busca reconfigurá-lo a partir de outras matrizes de sentido, enraizadas nas experiências plurais daqueles e daquelas que, historicamente, foram negados como sujeitos de conhecimento.

O capítulo pode ser metodologicamente estruturado em dois movimentos principais. O primeiro consiste na delimitação crítica do objeto de análise, evidenciando as lacunas das

¹³ Não devemos confundir os termos “decolonial” com o verbo “descolonizar”. A utilização do verbo “descolonizar” aqui não se trata meramente de modificação de grafia, mas envolve nuances teóricas e históricas. Enquanto descolonizar refere-se a um termo/significado mais antigo, o qual remonta a processos de descolonização política e histórica, enfatizando-se a ruptura com estruturas coloniais formais (ex: libertação nacional frente ao colonialismo clássico), o termo “decolonial” surge a partir do grupo Modernidade/Colonialidade, formado por pensadores latino-americanos como Aníbal Quijano, Walter Dignolo e Enrique Dussel. Portanto, descolonizar está ligado ao processo histórico de independência e ruptura com o colonialismo político. Decolonial, por sua vez, está ligado à crítica filosófica e epistemológica da colonialidade como estrutura que continua operando mesmo após a independência.

narrativas feministas ocidentais e eurocêntricas diante das experiências de mulheres negras, indígenas, latinas e outras vozes subalternizadas. Esse passo implica mobilizar referenciais teóricos da colonialidade (Quijano, Lugones, Espinosa-Miñoso) e dialogar com perspectivas fenomenológicas e pós-estruturalistas (Merleau-Ponty, Butler, Foucault), de modo a compreender como o corpo, a experiência vivida e as relações de poder constituem dimensões inseparáveis da produção de conhecimento.

O segundo movimento metodológico é a valorização da epistemologia subalterna como prática insurgente, que se fundamenta na experiência encarnada, coletiva e histórica. Aqui, a análise se volta para a desobediência epistêmica (Kilomba) como gesto ético-político que recusa a centralidade eurocentrada e reivindica a legitimidade dos saberes situados. Esse passo implica examinar como as colonialidades do saber, do poder, do ser e do gênero operam na contemporaneidade, e propor um novo contrato epistemológico baseado na reciprocidade, na pluralidade e na dignidade epistêmica dos sujeitos historicamente silenciados. Dessa forma, o capítulo articula teoria e prática, denúncia e proposição, projetando uma virada onto-epistemológica capaz de reconfigurar os critérios de validade do conhecimento e abrir espaço para mundos inéditos.

1.1. AS SOMBRAS DO COLONIALISMO E A COMPLEXIDADE DAS OPRESSÕES HUMANAS

Colonialidade é um conceito introduzido pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano¹⁴, segundo o qual se verificam os legados da colonização européia na América Latina sobre diversas formas, dentre elas sobre o conhecimento, a cultura, o controle dos recursos e capital, etc. Portanto, por mais que o colonialismo tenha sido superado formalmente, ainda

¹⁴ Aníbal Quijano (1928-2018) foi um sociólogo e teórico peruano, conhecido por suas contribuições fundamentais para os estudos decoloniais e a teoria crítica latino-americana. Ele é especialmente reconhecido por desenvolver o conceito de "colonialidade do poder", que analisa como as estruturas de dominação colonial persistem após o fim do colonialismo formal, influenciando as relações sociais, econômicas e políticas na América Latina e no mundo. Quijano influenciou pensadores como Walter D. Mignolo, Ramón Grosfoguel e outros estudiosos da teoria decolonial. Sua obra é essencial para entender as desigualdades estruturais na América Latina e a luta por alternativas epistemológicas e políticas.

estamos fadados às circunstâncias coloniais que engendram o meio social, sobretudo, nos discursos reproduzidos hodiernamente (LUGONES, 2008).

Existem vários tipos de colonialidades e opressões que têm impactado diferentes grupos ao longo da história. A colonialidade é um conceito que se refere aos sistemas de dominação e exploração que surgiram a partir da colonização europeia e que persistem até os dias de hoje, afetando não só os povos colonizados, mas também grupos marginalizados em diversas sociedades (QUIJANO, 2005).

De acordo com Aníbal Quijano (2005), um dos tipos de colonialidade mais conhecidos é o colonialismo político, que se refere à ocupação e controle de um território por uma potência estrangeira. Neste contexto, os colonizadores impõem suas leis, língua, cultura e sistemas políticos aos povos colonizados, subjugando-os e marginalizando suas identidades e formas de vida tradicionais.

Quijano (2005) define a colonialidade do saber como a perpetuação de um sistema de conhecimento que foi historicamente construído a partir de uma perspectiva eurocêntrica, que marginaliza e desvaloriza os saberes e epistemologias de outras culturas e povos colonizados. Essa colonialidade do saber impõe uma hierarquia de conhecimento que privilegia determinadas formas de pensamento, ignorando e suprimindo outras visões de mundo e maneiras de compreender a realidade.

Essa imposição de um conhecimento hegemônico e dominante contribui para a manutenção de relações de poder desiguais e para a perpetuação de formas de opressão e exclusão. Isso não se limita apenas ao campo acadêmico, mas permeia todas as esferas do poder da sociedade, influenciando as políticas públicas, as relações sociais e a forma como nos relacionamos com o mundo.

Superar a colonialidade do saber requer uma profunda reflexão sobre as formas como o conhecimento é produzido, disseminado e valorizado, e exige o reconhecimento e a valorização dos saberes e epistemologias das culturas marginalizadas e oprimidas. É necessário descentralizar o conhecimento e promover a diversidade epistêmica, de modo a construir uma sociedade mais justa, inclusiva e plural.¹⁵

¹⁵ A partir da perspectiva de Donna Haraway (1995), superar a colonialidade do saber implica romper com a pretensão de um conhecimento universal, objetivo e neutro - aquilo que ela chama de "visão do olho de Deus". Em sua crítica à ciência tradicional, Haraway propõe o conceito de conhecimento situado, que reconhece que todo saber é produzido a partir de posições corporificadas, históricas e parciais. Essa abordagem desafia a hegemonia epistêmica ocidental ao valorizar múltiplas formas de saber, especialmente aquelas oriundas de corpos e culturas marginalizadas. Para Haraway, construir uma sociedade mais justa e plural exige abandonar a ilusão de uma verdade única e abraçar a multiplicidade de vozes e experiências que compõem o tecido do real. Assim, sua proposta epistemológica se alinha à necessidade de descentralizar o conhecimento e promover a

Temos ainda a colonialidade do conhecimento, que se refere à imposição de uma única forma de conhecimento como universal e legítima, ignorando e marginalizando outras formas de sabedoria e perspectivas culturais. A colonialidade do conhecimento é um termo também aprofundado por diversas autoras feministas, as quais denunciam a hierarquização epistêmica que privilegia uma racionalidade eurocentrada em detrimento de saberes locais, populares e ancestrais. Isso ocorre, por exemplo, quando o conhecimento produzido no ocidente é considerado superior ao conhecimento indígena ou africano, contribuindo para a perpetuação de desigualdades e injustiças (QUIJANO, 2005).

A colonialidade também se expressa no campo do gênero¹⁶, quando padrões rígidos de masculinidade e feminilidade são impostos como universais. Essa lógica não apenas naturaliza desigualdades, mas sustenta mecanismos de opressão que atingem mulheres e pessoas não-binárias, confinando-as a papéis sociais subordinados. Trata-se de uma forma de dominação que atravessa corpos e subjetividades, perpetuando hierarquias e limitando a liberdade de existir fora das normas estabelecidas. Neste contexto, as mulheres são frequentemente subjugadas, violentadas e discriminadas, enquanto os homens são valorizados e privilegiados em diversas esferas da sociedade (LUGONES, 2014).

A colonialidade também se inscreve nos corpos, impondo modelos de beleza e saúde que funcionam como dispositivos de exclusão. A colonialidade do corpo, que se refere à imposição de padrões de beleza e saúde que excluem e marginalizam corpos considerados fora do padrão dominante (LUGONES, 2014). Isso ocorre, por exemplo, quando corpos negros, gordos, trans e deficientes são estigmatizados e discriminados, contribuindo para a exclusão e violência contra esses grupos. Essa lógica, portanto, não apenas discrimina, mas produz violência simbólica e material, reforçando hierarquias que naturalizam a desigualdade.

Em resumo, os tipos de colonialidades e opressões são múltiplos e interseccionais¹⁷, afetando diferentes grupos de maneiras distintas e contribuindo para a manutenção de desigualdades estruturais e injustiças sociais. É fundamental reconhecer e combater essas

diversidade epistêmica como forma de resistência à colonialidade. Embora Haraway não formule uma teoria da colonialidade do saber nos moldes do pensamento decolonial, suas contribuições são extremamente relevantes para pensar a pluralidade epistêmica e a crítica ao universalismo eurocêntrico.

¹⁶ Colonialidade de Gênero

¹⁷ A opressão interseccional é um conceito que reconhece que as formas de opressão - como racismo, sexismo, classismo, capacitismo, entre outras - não atuam isoladamente, mas se entrelaçam e se reforçam mutuamente. Esse termo foi sistematizado pela jurista e teórica feminista Kimberlé Crenshaw nos anos 1980, a partir das experiências de mulheres negras que sofriam simultaneamente discriminação racial e de gênero.

formas de dominação e exclusão, buscando construir sociedades mais justas, igualitárias e inclusivas para todos.

A reflexão filosófica latino-americana sobre a decolonialidade emerge como um esforço crítico de ruptura com os paradigmas epistemológicos eurocentrados, revelando a persistência histórica de estruturas coloniais no presente. Diversos pensadores têm desempenhado papel fundamental nesse movimento, articulando saberes insurgentes e epistemologias do Sul¹⁸ que desafiam as formas dominantes de produção do conhecimento.

Aníbal Quijano é um dos nomes inaugurais desse pensamento com seu conceito de *colonialidade do poder*, pelo qual ele demonstra como as hierarquias coloniais de raça, trabalho e saber foram mantidas após o fim formal do colonialismo. Para ele, a modernidade ocidental está indissociavelmente ligada à colonialidade, e superá-la exige desnaturalizar suas matrizes históricas (QUIJANO, 2005).

Walter D. Mignolo, filósofo argentino, expande esse arcabouço ao propor a *desobediência epistêmica* como prática de ruptura com a lógica de conhecimento ocidental. Em obras como *A Idea de América Latina* (2005) e *Desobediencia Epistémica* (2010), ele argumenta que a própria ideia de "América Latina" é uma construção colonial, e que é necessário escutar e legitimar os saberes locais e subalternizados.

Gloria Anzaldúa, escritora chicana, contribui com uma crítica enraizada na vivência de fronteira e na mestiçagem identitária. Em *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987), ela propõe uma epistemologia do limiar - uma consciência fronteiriça que transcende categorias dicotômicas impostas pela lógica colonial, acolhendo a multiplicidade como forma de resistência e transformação.

Silvia Rivera Cusicanqui, antropóloga e ativista boliviana, tensiona as abordagens acadêmicas da decolonialidade ao propor uma crítica a sua possível reificação. Em textos como *Oprimidos Pero No Vencidos* (2021) e *Ch'ixinakax utxiwa* (2010), ela convoca os saberes indígenas a ocupar o centro da crítica, enfatizando a prática comunitária e as cosmologias andinas como formas vivas de descolonização. Sua noção do *ch'ixi* (simultaneidade de opostos sem síntese) propõe uma lógica distinta das ontologias ocidentais.

¹⁸ As epistemologias do Sul Global são uma proposta teórica e política que busca valorizar os saberes produzidos por povos historicamente marginalizados, especialmente aqueles localizados fora do eixo eurocêntrico de produção de conhecimento.

Essa lógica proposta pela autora, desenvolvida a partir da noção *ch'ixi*, refere que a convivência de elementos opostos, como por exemplo masculino/feminino, indígena/ocidental, dentre outros, podem coexistir sem que sejam fundidos em uma unidade homogênea. Portanto, ao contrário do que diz a lógica ocidental, que tende a buscar a superação dialética, o *ch'ixi* demonstra que as contradições podem conviver de maneira produtiva. Desse modo, podemos concluir que a ontologia *ch'ixi*, diferente da ontologia ocidental, é marcada pela coexistência da diversidade, pela multiplicidade simultânea e, principalmente, pela recusa de homogeneização (CUSICANQUI, 2020).

Esses são apenas alguns autores e autoras que desvelam as colonialidades como formas de opressão e que desafiam a epistemologia hegemônica, quebrando padrões de saberes e introduzindo análises descolonizantes como forma de insurgência. Em conjunto, esses pensadores e pensadoras tecem um pensamento que não apenas denuncia a permanência da colonialidade nas estruturas sociais e epistêmicas, mas também oferece caminhos alternativos baseados na pluralidade de mundos e na resistência dos outros saberes.

Considerando que o conceito de colonialidade foi formulado por Aníbal Quijano (2005), importante salientar que foi ele, conhecido por suas contribuições ao estudo das relações de poder no contexto da colonização e da modernidade em suas obras, que também desenvolveu o conceito de "colonialidade do poder", uma abordagem crítica que busca compreender como as estruturas coloniais continuam a influenciar as relações sociais e políticas até os dias atuais.

Quijano (2005) aduz que a colonialidade do poder é um sistema complexo de dominação que se origina no período da colonização europeia das Américas, mas que se estende para além desse contexto histórico específico. Essa forma de poder se baseia na ideia de que as sociedades colonizadas são inferiores e devem ser controladas e exploradas pelos colonizadores, que detêm o poder político e econômico.

Para o autor, a colonialidade do poder não se restringe apenas às relações entre colonizadores e colonizados, mas permeia todas as esferas da vida social, moldando as identidades, as instituições e as práticas culturais das sociedades colonizadas. Essa lógica colonial se manifesta em hierarquias raciais, sociais e econômicas que perpetuam a desigualdade e a exclusão de determinados grupos da sociedade.

Ademais, Quijano (2005) argumenta que a colonialidade do poder está intrinsecamente ligada à modernidade, pois a expansão colonial europeia foi fundamental

para o desenvolvimento do capitalismo e do sistema mundial de poder que conhecemos hoje. Nesse sentido, a colonialidade do poder não é apenas um legado do passado colonial, mas uma estrutura profundamente enraizada nas relações globais de poder contemporâneas.

Para superar a colonialidade do poder, Quijano (2005) propõe a necessidade de uma crítica radical das estruturas de dominação existentes e a construção de novas formas de organização social baseadas na igualdade, na justiça e no respeito à diversidade cultural. Ele enfatiza a importância de reconhecer e valorizar as vozes e as perspectivas dos povos colonizados, que historicamente foram marginalizados e silenciados pelo poder colonial.

Em suma, o trabalho de Aníbal Quijano sobre as colonialidades oferece uma análise profunda e provocativa das dinâmicas de poder que moldaram o mundo moderno. Suas ideias continuam a ser uma referência fundamental para os estudos pós-coloniais e para aqueles que buscam compreender e transformar as estruturas de dominação que perpetuam a desigualdade e a injustiça em nossa sociedade.

O sociólogo peruano contribuiu, ainda, para o campo dos estudos pós-coloniais e decoloniais, pois analisa as formas como as estruturas coloniais de poder persistem e se manifestam nas sociedades latino-americanas e em outras regiões, mesmo após a independência política dos países colonizados. Em suas obras, ele aborda diferentes dimensões da colonialidade nas quais argumenta que a colonização não se limitou apenas à dominação política e econômica, mas também se estendeu às esferas culturais, sociais e epistemológicas.

A Colonialidade do saber, Quijano (2005) também discute a colonialidade do conhecimento, destacando como as hierarquias de conhecimento impostas pelo colonialismo continuam a influenciar as formas de produção de conhecimento e as concepções de mundo nas sociedades contemporâneas. Ele argumenta que o conhecimento ocidental eurocêntrico é considerado superior e universal, enquanto outras formas de conhecimento são marginalizadas e desvalorizadas.

Essas são algumas das principais colonialidades que Aníbal Quijano trabalhou em sua obra, destacando a complexidade e a persistência das estruturas coloniais de poder nas sociedades contemporâneas e a necessidade de uma abordagem crítica e descolonial para enfrentar essas formas de opressão e dominação. Suas reflexões têm sido fundamentais para

o desenvolvimento dos estudos decoloniais e para a luta contra as diferentes formas de colonialismo e opressão na América Latina e em todo o mundo¹⁹.

Nesse sentido, verificamos que o passado colonial não pertence apenas à história, pois ele ecoa silenciosamente nos alicerces das estruturas sociais contemporâneas. Ao observarmos o legado do colonialismo, percebemos que ele deixou marcas não apenas nos mapas geopolíticos, mas sobretudo nas subjetividades, nos saberes e nas formas como o poder é exercido. A opressão colonial, ainda que formalmente encerrada em muitos contextos, persiste sob novas roupagens, tais como econômicas, culturais e epistemológicas, revelando-se um fenômeno complexo que ultrapassa a mera ocupação territorial (SEGATO, 2021).

Ao invés de entendermos o colonialismo como um evento do passado, a filosofia crítica convida a pensá-lo como uma condição contínua. Frantz Fanon (2020), por exemplo, argumentava que a descolonização verdadeira não ocorreria apenas com a retirada do colonizador, mas exigiria uma reconstrução profunda das subjetividades oprimidas. Nesse sentido, o colonialismo não apenas impôs fronteiras externas, mas internalizou hierarquias de valor, legitimando culturas e modos de vida europeus em detrimento de outros saberes.

Além disso, a opressão humana não se dá de forma única ou isolada. Os mecanismos de dominação colonial articularam-se com outros eixos de subjugação, como a raça, o gênero, a classe e a sexualidade. As filósofas contemporâneas do pensamento interseccional, como Kimberlé Crenshaw (1989), demonstram que a opressão se manifesta por meio de camadas sobrepostas e não por categorias fixas. Ser mulher, negra e pobre, por exemplo, não significa experimentar três tipos de opressão separadas, mas sim uma forma específica e indivisível de marginalização.

Compreender a permanência das estruturas coloniais exige incorporar não apenas os marcos teóricos da colonialidade do saber e do ser, mas também escutar as vozes que, desde dentro das realidades periféricas, elaboraram críticas e epistemologias de resistência. Nesse sentido, o pensamento de mulheres filósofas brasileiras como Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro é fundamental para aprofundar a análise da colonialidade em sua interseção com o racismo, o sexismo e a marginalização de corpos negros e femininos no Brasil e na América Latina.

¹⁹ No próximo subcapítulo aprofundaremos sobre outras contribuições de Aníbal Quijano ao tema da Colonialidade do Saber, do Poder e do Ser, até adentrarmos na Colonialidade de Gênero, desenvolvida por Maria Lugones a partir dos estudos decoloniais de Quijano.

Sueli Carneiro (2021) oferece uma crítica contundente ao racismo institucional e à colonialidade das relações sociais brasileiras, demonstrando como a violência estrutural se reproduz nas políticas públicas, na academia e no imaginário social. Para Carneiro (2021), a luta das mulheres negras não é uma ramificação de uma agenda universal feminista, mas uma agenda própria, enraizada em suas vivências específicas, marcada por uma tripla opressão de raça, gênero e classe. Ela reivindica uma reconfiguração radical das epistemologias dominantes, que permita a emergência de um saber produzido a partir da experiência negra e feminina, pois constata que “a conjugação do racismo com sexismo produz sobre as mulheres negras uma asfixia social com desdobramentos negativos sobre todas as dimensões da vida” (CARNEIRO, 2021, p. 127).

Lélia Gonzalez, por sua vez, cunha o conceito de *amefricanidade* (1988) para nomear uma identidade forjada nas encruzilhadas históricas e culturais dos povos africanos e indígenas nas Américas. A partir desta categoria, rompe-se com o imaginário eurocentrado que universaliza o Ocidente como medida de humanidade. Gonzalez nos convida a pensar a partir do Sul, a partir do corpo negro feminino que foi desumanizado e relegado à invisibilidade, mas que, ao resistir, cria um saber encarnado e insurgente. Sua crítica ao epistemicídio (o apagamento das formas de conhecimento produzidas por populações negras e indígenas) é central para repensar o lugar da mulher negra como sujeito epistêmico e político.

Ambas pensadoras indicam que a superação da colonialidade do saber não se dará sem enfrentar os dispositivos que naturalizam a inferiorização do outro racializado. Assim, repensar o conhecimento implica também descolonizar o olhar, o método e a escuta. A desobediência epistêmica, nesse contexto, assume a forma de um compromisso ético com os saberes produzidos nas margens, que não aspiram ao centro, mas desconstróem a própria ideia de centralidade como parâmetro de validade epistêmica.

Ao entrelaçar as contribuições de Gonzalez e Carneiro com o debate sobre colonialidade, torna-se evidente que não se trata apenas de recuperar vozes silenciadas, mas de reconhecer que é a partir dessas vozes que se funda uma nova gramática de mundo: uma gramática plural, insurgente e radicalmente enraizada na experiência histórica da opressão e da resistência. As sombras do colonialismo persistem, mas é a partir da luz dessas insurgências intelectuais e afetivas que podemos vislumbrar outras formas de existir, conhecer e transformar.

A complexidade das opressões humanas exige, portanto, uma reflexão ética e política que vá além das narrativas simplificadoras. Enfrentar as sombras do colonialismo é também desvelar os mecanismos invisíveis que continuam a sustentar desigualdades globais. Trata-se não apenas de rever a história, mas de desconstruir o presente para imaginar futuros mais justos e plurais, nos quais as vozes historicamente silenciadas possam não apenas ser ouvidas, mas reconhecidas como produtoras legítimas de saber e de mundo.

Em suma, o colonialismo não se restringe à dominação territorial ou econômica; ele se infiltra nas estruturas mais íntimas da vida social, moldando corpos, subjetividades e relações. Suas sombras se prolongam na contemporaneidade, perpetuando desigualdades que atravessam raça, classe, gênero e sexualidade. A opressão colonial não é apenas um vestígio do passado, mas um mecanismo vivo que se reinventa, sustentando hierarquias e naturalizando exclusões.

Nesse cenário, compreender a complexidade das opressões humanas exige reconhecer como diferentes formas de colonialidade se entrelaçam, produzindo múltiplas camadas de subordinação. Entre elas, destaca-se a colonialidade de gênero, que impõe padrões normativos de masculinidade e feminilidade, reforçando a lógica patriarcal e capitalista. É a partir desse ponto que avançaremos para o próximo tema: Desvelando a colonialidade de gênero, onde se evidencia como a mulher e as identidades dissidentes foram historicamente constituídas como “Outros” em relação ao sujeito masculino.

1.1.1 Desvelando a colonialidade de gênero

A colonialidade de gênero é um conceito desenvolvido também pela antropóloga e feminista argentina Rita Segato²⁰, que busca entender as intersecções entre colonialismo, patriarcado e opressão de gênero em contextos latino-americanos e globais. Segato, ao longo de sua obra, analisa como as estruturas de poder colonial históricas continuam a influenciar as relações de gênero, perpetuando desigualdades e violências.

Tendo lecionado durante três décadas no Brasil, Rita Segato conseguiu exprimir em língua portuguesa a realidade pós-colonial brasileira além dos países de língua espanhola, buscando, de forma precisa, analisar a colonialidade do poder nas comunidades

²⁰ Rita Laura Segato nasceu em Buenos Aires, Argentina, em 14 de agosto de 1951 e é uma antropóloga feminista e escritora que leciona há mais de 35 anos no Brasil, em Brasília/DF. Realiza investigações antropológicas sobre as questões de gênero nos povos indígenas e comunidades latino-americanas, sobre violência de gênero e as relações entre gênero, raça e colonialidade.

latino-americanas. A autora argentina refere que a perspectiva da colonialidade do poder de Aníbal Quijano foi de suma importância para introduzir em nosso modo de pensar a história e a sociedade e a compreensão da raça como ideia-eixo da sociologia da colonialidade e a Conquista da América como pivô da história (SEGATO, 2021).

Nas falas de Rita Segato sobre Quijano, destaca-se que

Aníbal Quijano demonstrou que racismo não é xenofobia, não é ceticismo, mas algo de outra ordem. Isso porque a raça resulta da biologização da desigualdade no ambiente da colonialidade/modernidade. Estendendo a proposição de Quijano, entendemos que gênero, como distribuição de posições desiguais na ordem patriarcal, também resulta da biologização da hierarquia. Aqui, gênero e raça colonial-modernos e a ciência cartesiana combinam-se para produzir a metafísica das posições em termos de uma “biologia” de gênero e raça; resultam, portanto, da biologização da ordem hierárquica já existente na ordem pré-colonial e pré-estatal precedente, mas sem essa dimensão substantivada. (Segato, 2021, p. 27)

O colonialismo, enquanto processo de dominação e exploração, não apenas afetou as economias e políticas dos países colonizados, mas também impôs novas estruturas sociais e culturais. Segato (2021) argumenta que a colonização trouxe consigo uma forma de patriarcado que não apenas se sobrepôs às formas locais de organização social, mas que as transformou profundamente. Esse patriarcado colonial se entrelaçou com as relações de raça, classe e etnia, criando um sistema complexo de opressão que ainda reverbera na contemporaneidade.

No pensamento de Segato (2021), a colonialidade de gênero não se limita a uma mera análise das relações entre homens e mulheres, mas propõe uma compreensão mais ampla das hierarquias sociais. A autora destaca que as mulheres, especialmente aquelas pertencentes a grupos marginalizados, são frequentemente as mais afetadas por essa intersecção de opressões. A violência de gênero, por exemplo, é uma manifestação evidente desse sistema, onde as mulheres são vistas como propriedades e suas vidas são desvalorizadas.

A autora também critica o feminismo ocidental, que muitas vezes ignora as particularidades das experiências de mulheres em contextos colonizados ou pós-coloniais. Para ela, o feminismo deve ser um espaço inclusivo que considere as diversidades culturais e históricas, reconhecendo que a luta por direitos não pode ser universalizada sem levar em conta as especificidades locais. Essa crítica é fundamental para a construção de um feminismo realmente interseccional e global.

A partir de suas reflexões, Segato (2021) propõe a necessidade de uma reconfiguração das relações de poder. Ela defende que a luta contra a colonialidade de gênero deve incluir a valorização das vozes e saberes das mulheres que habitam as margens, promovendo uma resistência que seja tanto cultural quanto política. Essa resistência é vista como um caminho para a construção de sociedades mais justas e igualitárias.

A obra de Rita Segato é um convite a refletir sobre a complexidade das relações de gênero em um mundo marcado por legados coloniais. A colonialidade de gênero, como ela a elabora, nos faz perceber que as lutas por igualdade e justiça não podem ser dissociadas das histórias e contextos específicos em que ocorrem. Ao integrar as dimensões de gênero, raça, classe e colonialidade, Segato nos oferece ferramentas teóricas e práticas para pensar e agir em direção a um futuro mais igualitário. Com isso, sua contribuição enriquece o debate feminista contemporâneo e destaca a importância de uma abordagem crítica e contextualizada na luta por direitos.

Com a mesma importância são destacadas as análises da filósofa argentina Maria Lugones²¹ acerca da colonialidade do gênero, as quais influenciaram toda uma geração de pesquisadoras e pesquisadores de diferentes áreas sociais que questionam os processos históricos de formação da nossa sociedade e o modo de organização do mundo e dos seres a partir da colonização.

Enquanto Quijano destaca a importância da colonialidade do poder na perpetuação das relações de dominação e exploração nas sociedades latino-americanas, Lugones argumenta que essa abordagem não dá conta da complexidade das experiências vividas por mulheres e pessoas racializadas nos contextos coloniais e pós-coloniais.

Lugones (2014) critica a visão de Quijano por não levar em consideração as interseccionalidades entre raça, gênero e classe, e por não reconhecer a forma como essas categorias se entrelaçam e se manifestam de maneiras específicas na vida das pessoas marginalizadas. Para Lugones, é fundamental considerar as múltiplas formas de opressão e

²¹ Maria Lugones, nascida em 1944 e falecida em 2020, foi uma renomada filósofa, socióloga, professora, feminista e ativista argentina, radicada nos Estados Unidos. Ela é conhecida por suas contribuições significativas para os campos da teoria feminista, teoria pós-colonial, filosofia da mente e epistemologia. Além disso, a autora é reconhecida por seu trabalho pioneiro no desenvolvimento da teoria da colonialidade do gênero, que busca compreender e analisar as interseções entre gênero, raça, classe e sexualidade em contextos coloniais e pós-coloniais. Lugones analisava e criticava as estruturas de poder dominantes, especialmente aquelas que marginalizam e oprimem as mulheres e pessoas não conformes com as normas de gênero. Foi também uma defensora ativa dos direitos das mulheres, dos povos indígenas e das comunidades marginalizadas, buscando promover a justiça social e a igualdade em suas obras e em sua atuação política e acadêmica.

discriminação que afetam as mulheres e pessoas racializadas, e não reduzir a análise apenas à colonialidade do poder.

Em suma, a crítica de Maria Lugones a Aníbal Quijano destaca a necessidade de uma abordagem mais complexa e interseccional para compreender as relações de poder e dominação nas sociedades latino-americanas, levando em consideração as experiências e perspectivas das mulheres e pessoas racializadas que são frequentemente marginalizadas e silenciadas. Suas reflexões contribuem para enriquecer o debate em torno da decolonialidade e das lutas contra as diversas formas de opressão na região.

Lugones (2014) propõe uma leitura entre colonizador e colonizado no que se refere a gênero, raça e sexualidade, pois, para a autora, devemos fazer uma releitura da modernidade colonial capitalista, isso porque a imposição colonial dos gêneros atravessa questões ecológicas, econômicas, governamentais e a crítica das mulheres de cor e do Terceiro Mundo ao feminismo universalista²² que coloca como central o fato de que a intersecção de raça, classe, sexualidade e gênero extrapola as categorias da modernidade.

As teorias feministas têm sido pensadas dentro de diferentes epistemologias de acordo com a realidade e com a luta histórica das pensadoras que consolidam, cada vez mais, um feminismo periférico. A partir de então, diversas correntes teóricas feministas, com epistemologias plurais, abordam os problemas de gênero, raça, classe e sexualidade a partir de múltiplas perspectivas.

Nesse caminho surge o feminismo decolonial²³, onde a problematização sobre corpo, sexualidade e gênero é inserida no contexto da violência colonial e essa, por sua vez, soma-se ao poder patriarcal-capitalista. Nesse diapasão, observa-se que as questões de

²² Feminismo Universalista é uma corrente dentro do feminismo, também conhecido como Feminismo Liberal, onde propõe-se a ideia de que os direitos das mulheres e a luta pela igualdade de gênero devem ser universais, ou seja, aplicáveis a todas as mulheres, independentemente de sua origem étnica, cultural, religiosa, social ou econômica. Contudo, essa forma individualista da teoria feminista recebe severas críticas uma vez que privilegia perspectivas e experiências femininas que se encaixam em padrões ocidentais ou hegemônicos, ignorando ou subestimando as lutas e demandas específicas de mulheres de diferentes culturas e realidades sociais. Dessa forma, observa-se que esse feminismo não busca uma alteração profunda nas estruturas sociais, mas apenas mudanças nos sistemas jurídicos, o que não beneficia grupos subalternos e excluídos da sociedade como mulheres do Sul Global.

²³ O feminismo decolonial é uma corrente crítica que denuncia os limites do feminismo hegemônico eurocêntrico ao ignorar as experiências de mulheres racializadas, indígenas e periféricas. Inspirado por autoras latino-americanas, mexicanas, africanas e outras, ele articula gênero, raça, classe e colonialismo, evidenciando como a opressão das mulheres nos contextos colonizados está enraizada em uma matriz de poder moderna-colonial. Essa perspectiva propõe a descolonização do saber e das práticas feministas, valorizando epistemologias e formas de resistência oriundas do Sul Global e de comunidades historicamente marginalizadas.

gênero não podem ser estudadas e criticadas sem uma análise pós-colonial²⁴. Trata-se, portanto, de uma observação epistemológica da maior relevância, tendo em vista a diversidade que há sobre teoria feminista e de gênero em diferentes partes do mundo, principalmente no Sul Global.

A decolonialidade de gênero propõe uma reflexão sobre como as noções de masculinidade e feminilidade foram construídas a partir de uma lógica colonial, que hierarquiza e oprime determinados corpos e identidades. Ela questiona a ideia de que existem apenas dois gêneros e de que estes estão necessariamente ligados a características biológicas, demonstrando que essas categorias são socialmente construídas e podem ser subvertidas e ressignificadas (LUGONES, 2008).

Neste sentido, a decolonialidade de gênero busca dar voz e visibilidade às experiências de gênero que foram historicamente marginalizadas e silenciadas, como as de pessoas trans, não-binárias, interssexo e de outras identidades de gênero. Lugones também propõe uma crítica ao feminismo hegemônico, que muitas vezes reproduz as mesmas estruturas de poder que busca combater, excluindo vozes e experiências não-brancas, não-cisgêneras e não-heterossexuais.

O estudo decolonial nos convida a repensar as relações de poder e dominação que operam nas interseções de gênero, raça, classe, sexualidade e outras dimensões da identidade. Ele propõe uma abordagem interseccional²⁵, que reconhece a interconexão e a interdependência destas diferentes formas de opressão e discriminação, e que busca

²⁴ Como análise pós-colonial compreende-se uma corrente de pensamento que busca analisar e questionar as relações de poder, dominação e exploração que foram estabelecidas durante o período colonial e que continuam a influenciar as sociedades contemporâneas. É uma abordagem teórica e crítica que surgiu nas décadas após a descolonização de muitos países do mundo, especialmente na África, Ásia e América Latina. O pós-colonialismo questiona as narrativas coloniais dominantes, desafia a ideia de superioridade cultural e racial dos colonizadores e busca dar voz e visibilidade às perspectivas e experiências das populações colonizadas. Além disso, está preocupado em analisar as formas de resistência e resiliência das sociedades colonizadas, bem como promover a justiça social, a igualdade e a autonomia dos povos colonizados. Os estudos pós-coloniais enfatizam a importância de reconhecer e valorizar a diversidade cultural e a pluralidade de identidades e experiências nas sociedades pós-coloniais, pois representam abordagens críticas e reflexivas sobre as consequências do colonialismo e a necessidade de superar as estruturas de poder e dominação herdadas desse período, promovendo a emancipação e a autodeterminação dos povos colonizados.

²⁵ Tal abordagem é uma forma de análise que reconhece que as opressões e discriminações não ocorrem de forma isolada, mas são interconectadas por diferentes identidades e sistemas de poder, como gênero, raça, classe social, orientação sexual, habilidades, entre outros. A interseccionalidade foi desenvolvida principalmente no campo dos estudos feministas e críticos da raça, e destaca a importância de considerar as múltiplas dimensões da identidade e da experiência humana ao analisar questões sociais, políticas e culturais. Busca dar voz e visibilidade às experiências e perspectivas das pessoas que são marginalizadas e oprimidas devido à interseção de diferentes identidades sociais, e desafia as noções simplistas de universalidade e igualdade que não levam em consideração as complexidades e as hierarquias de poder que permeiam a sociedade

promover a justiça social e a equidade de gênero para todas as pessoas.

É importante destacar que a decolonialidade de gênero não é apenas uma teoria acadêmica, mas também uma prática política e ativista, que busca transformar as estruturas sociais e culturais que perpetuam a desigualdade de gênero. Ela nos convida a questionar nossos próprios privilégios e preconceitos, e a nos engajar em ações concretas de resistência e de construção de um mundo mais inclusivo e igualitário para todas as pessoas, independentemente de sua identidade de gênero.

O feminismo decolonial é uma das correntes teórico-epistemológicas que mais tem sido estudadas na América-Latina nos dias atuais. O surgimento dessas ideias ocorreu no final da década de 1980, quando intelectuais latino-americanos²⁶ que lecionavam nos Estados Unidos uniram-se em grupos que rejeitavam a cultura eurocêntrica como padrão mundial. Aníbal Quijano foi o primeiro intelectual a introduzir o assunto sobre o colonialismo²⁷ pensado a partir do eurocentrismo, tendo idealizado a noção de “colonialidade do poder”²⁸ que é central aos trabalhos sobre colonialidade do saber²⁹, colonialidade do ser³⁰ e decolonialidade³¹.

Por sua vez, o termo acadêmico “feminismo decolonial” surgiu em um texto da filósofa argentina Maria Lugones chamado “*Colonialidad y género*” (2008), no qual a

²⁶ Esses intelectuais latino-americanos criaram grupos de estudos pós-coloniais como uma organização interdisciplinar, onde debatiam os legados coloniais na América Latina e realizaram uma ruptura à epistemologia eurocêntrica. São alguns deles: Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gomez, Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, Fernando Coronil, e outros.

²⁷ 1991: *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*. Perú Indígena, vol. 13, No. 29, pp. 11–20. Lima: Instituto Indigenista Peruano.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. Perú Indígena, v. 13, n. 29, p. 11-29, 1991.

²⁸ Em Aníbal Quijano, esse conceito caracteriza-se como um processo que se mostra essencial para a estruturação do sistema-mundo moderno/colonial, propiciando articulação de lugares periféricos inseridos na divisão internacional do trabalho, com as hierarquias promovidas pelas questões étnico-raciais globais. Assim, o conceito colonialidade do poder não engloba apenas o âmbito de poder econômico e político, mas articula um sistema complexo de níveis conceituais, que se entrelaçam e formam as dimensões do ser, poder e saber. (Ballestrin, 2013). De forma mais específica, Quijano conceitua que é um modelo cunhado no eurocentrismo e no sistema capitalista e que, por ser estrutural, pratica violência física e também epistêmica.

²⁹ De maneira sucinta, explicaremos o conceito, porquanto iremos tratar do tema em subtítulo do capítulo 1. Colonialidade do saber caracteriza-se pela dominação de padrões de conhecimento produzido nos centros hegemônicos (sendo estes considerados superiores racionalmente e intelectualmente) e que invisibiliza o conhecimento produzido pelos países marginalizados. O termo foi sugerido pelo filósofo Walter Mignolo, relacionando o colonialismo à não existência do “outro”.

³⁰ A colonialidade do ser pode ser entendida como um padrão de poder inerente ao colonialismo e que se refere à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial e através da raça.

³¹ A decolonialidade tem por objetivo uma emancipação em relação aos ideais colonialistas da subjetividade através da formação de um novo pensamento com saberes locais. Para Walter Mignolo, decolonialidade refere-se a uma emancipação em relação aos mecanismos de dominação, a qual questiona a manutenção dos ideais colonialistas da epistemologia e forma um pensamento inovador que privilegia os conhecimentos locais (MIGNOLO, 2010)

autora, a partir da ampliação e até mesmo de refutação do texto de Quijano, refere que além de raça, o conceito “moderno-colonial” de gênero foi introduzido nos países latino-americanos como forma de dominação e controle dos corpos e, por isso, elaborou o conceito de “colonialidade de gênero”. Assim, Lugones rompe com a perspectiva biológica e essencialista de gênero mencionada por Quijano.

Para Lugones, a noção de colonialidade do poder refere uma classificação universal e básica da população sob o viés de raça, a qual, por sua vez, remete a uma ideia de superioridade e inferioridade. Segundo a autora, Quijano substitui o que ele denomina “teorias eurocêntricas sobre as classes sociais” por uma teoria histórica da classificação social, com base em reflexões de disputas históricas pelo controle do sexo, trabalho e da intersubjetividade coletiva (Lugones, 2014).

Nessa perspectiva, aduz a aclamada teórica que:

Não é necessário que as relações sociais sejam organizadas em termos de gênero, nem mesmo as relações que se consideram sexuais. Mas, uma vez dada, uma organização social em termos de gênero não tem por que ser heterossexual ou patriarcal. E esse “não ter porque” é uma questão histórica. Entender os traços historicamente específicos da organização do gênero em seu sistema moderno/colonial (dimorfismo biológico, a organização patriarcal e heterossexual das relações sociais) é central para entendermos como essa organização acontece de maneira diferente quando acrescida de termos raciais. Tanto o dimorfismo biológico e a heterossexualidade quanto o patriarcado são característicos do que chamo o lado iluminado/visível da organização colonial/moderna de gênero. O dimorfismo biológico, a dicotomia homem/mulher, a heterossexualidade e o patriarcado estão inscritos – com letras maiúsculas e hegemonicamente – no próprio significado de gênero. (Lugones, 2014, p. 130)

Nesse sentido, o feminismo decolonial emerge como uma crítica incisiva à geopolítica do conhecimento, desafiando a dominação epistêmica exercida pelos centros hegemônicos do capitalismo global, notadamente os Estados Unidos e as nações europeias. Esses pólos de poder não apenas produzem, mas também impõem ao restante do mundo uma epistemologia universalizante, moldada por categorias ocidentais que se pretendem neutras, mas que ocultam sua origem histórica, política e cultural.

Trata-se, assim, de desmascarar uma lógica colonial do saber que, sob a aparência de objetividade, relega outras formas de conhecimento, enraizadas em territórios, corpos e experiências marginalizadas, à condição de inexistência ou inferioridade. O feminismo decolonial, nesse contexto, propõe uma insurgência epistemológica: não apenas reivindica o

direito à fala, mas o direito de *pensar o mundo desde outros lugares*, questionando a universalidade das categorias dominantes e afirmando a pluralidade como princípio ético e político da produção de saber.

1.2. A RESSIGNIFICAÇÃO DO SABER A PARTIR DE UMA EPISTEMOLOGIA FEMINISTA E O DESAFIO À HEGEMONIA

A epistemologia, como teoria abrangente do conhecimento, investiga de que modo e os motivos pelos quais se admite que algo é verdadeiro ou não. Preocupa-se em averiguar de que forma e porque as relações de poder determinam no que as pessoas acreditam (COLLINS, 2019).

As teorias do conhecimento são fundamentais para o questionamento de quem controla as estruturas de validação dos saberes, os paradigmas, os temas importantes e os assuntos não dignos de atenção das ciências. É no cerne do debate epistemológico que se verifica quem está autorizado a elaborar conhecimento e quem está autorizado a ser sujeito cognoscente (COLLINS, 2019).

Sobre epistemologia feminista, a filósofa Janyne Sattler³² (2023) destaca que esta foi uma das maiores contribuições do feminismo para o repensar da história da filosofia e da atividade filosófica, pois ao questionar as bases do que se considera núcleos fundamentais para atividade filosófica, a epistemologia feminista responde à acusação de que “fazer feminismo não é fazer filosofia”. Pontua, ainda:

Embora um diagnóstico de fundo seja compartilhado pela maior parte das autoras, a “epistemologia feminista” é plural em suas vertentes propositivas e alternativas metodológicas, o que nos justificaria o emprego de “epistemologias feministas” ao invés de sua nomenclatura no singular. Esta é uma ressalva importante para um texto cujo objetivo é uma introdução aos principais tópicos de investigação e às principais abordagens dedicadas a pensar sobre o papel que tem a experiência feminina para as teorias do conhecimento – e seus desdobramentos na filosofia da ciência. Nuances e distinções mais refinadas não poderão, portanto, ser aqui contempladas (SATTLE, 2023, p. 1)

Todavia, a epistemologia feminista e clássica não reconhecia a opressão diferenciada

³² Prof^a Dr^a Janyne Sattler é Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), doutora em Filosofia pela Université du Québec à Montréal (2011); pós-doutorado pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC – 2011-2012); atuando especialmente nos temas seguintes: ética e estética em Wittgenstein; a ética estoica e ética das virtudes; cosmopolitismo; literatura e filosofia.

que as mulheres não brancas³³ sofriam. Esses feminismos eram produzidos por mulheres brancas, urbanas, burguesas e de classe média que viviam em países ocidentais europeus ou na América do Norte. Diante disso, surgiram diferentes conceitos de feminismos com base em países do dito “Terceiro Mundo”, hoje em desenvolvimento e periféricos, os quais passaram a fazer críticas ao colonialismo discursivo do feminismo branco e começaram a realizar produções teóricas pós-coloniais. Surge, então, uma epistemologia feminista subalterna, anticolonial, antirracista e contra-hegemônica.

Temos na epistemologia feminista contra-hegemônica um campo de estudo que se dedica a analisar como as mulheres e outras minorias de gênero produzem conhecimento e como esse conhecimento é validado na sociedade. Essa abordagem questiona a objetividade tradicional da ciência e da filosofia, que muitas vezes ignoram as experiências e perspectivas das mulheres.

O termo “hegemônico” refere-se ao fato de que a epistemologia feminista hegemônica busca se tornar dominante e influenciar a maneira como o conhecimento é produzido e valorizado. Isso significa que o feminismo decolonial não é apenas uma abordagem alternativa, mas sim uma tentativa de reconfigurar e validar os padrões estabelecidos de produção de conhecimento.

Uma das principais críticas à epistemologia hegemônica é em relação à ideia de neutralidade e objetividade na ciência e na filosofia. Muitas teorias e métodos tradicionais são baseados em uma visão masculina do mundo, o que exclui os corpos, as experiências e perspectivas das mulheres e demais gêneros. Todavia, em uma epistemologia contra-hegemônica argumenta-se que a objetividade deve ser reconhecida como uma construção social e que é importante considerar as diferentes formas de conhecimento e experiências das mulheres.

Além disso, a epistemologia contra-hegemônica também critica a hierarquia de conhecimento que valoriza apenas certos tipos de saberes, muitas vezes relegando o conhecimento produzido por mulheres e minorias de gênero a um status inferior ou inexistente. Essa abordagem promove a diversidade epistêmica e reconhece que diferentes perspectivas podem enriquecer o conhecimento e promover uma compreensão mais

³³ Usaremos o termo “mulheres não brancas” para referir a todas as mulheres que são negras, indígenas, ameríndias, mestiças, asiáticas ou racializadas, mas também aquelas que não são reconhecidas como mulheres brancas, pois pertencentes a um grupo que não domina o discurso feminista e pertencem a grupos feministas subalternos. Ressaltamos que o termo é utilizado por autoras brasileiras como Lélia Gonzalez, para se referir às mulheres racializadas do Sul Global.

completa da realidade.

Uma epistemologia feminista decolonial também enfatiza a importância da interseccionalidade, ou seja, a interação entre diferentes formas de opressão, como gênero, raça, classe e sexualidade. Isso significa que as mulheres³⁴ não são um grupo homogêneo e que suas experiências e conhecimentos são moldados por uma série de fatores sociais e culturais.

Em suma, é uma abordagem crítica que busca desafiar as estruturas de poder existentes na produção de conhecimento e promover uma visão mais inclusiva e diversificada do mundo. Ao reconhecer e valorizar as vozes das mulheres e outras minorias de gênero³⁵, essa abordagem contribui para a construção de um conhecimento mais justo, equitativo e representativo.

Dentro desse contexto, Ochy Curiel (2014), teórica feminista e antropóloga afro-dominicana, destaca que o feminismo decolonial parte de paradigmas não dominantes e mostram a relação entre modernidade ocidental, colonialismo e capitalismo. Ademais, segundo a estudiosa, os feminismos críticos, feitos principalmente por feministas indígenas, afrodescendentes, lésbicas e de outras origens não brancas, nos permite uma análise mais complexa dos entrelaçamentos de raça, sexo, sexualidade, classe e geopolítica.

Nesse sentido, verifica-se que as contribuições dos feminismos pós-coloniais trazem novas metodologias de investigação, o que implica a análise política e ética de um determinado local geográfico e de realidades materiais e lutas concretas que são travadas em diferentes locais.

A opressão sofrida pelas mulheres racializadas nos países periféricos do capitalismo global não pode ser comparada à opressão sofrida por mulheres brancas ricas ou de classe média, nem tampouco às de origem menos abastadas. Isso, porque, mulheres não brancas, especialmente negras e indígenas, carregam no corpo a experiência da colonização, pois

³⁴ No pensamento feminista contemporâneo, o termo “mulheres”, diferente da primeira onde do feminismo, não é compreendido como uma categoria apenas política, nem universal ou homogênea, mas como um conceito plural, situado e relacional. Diferentemente das primeiras ondas do feminismo que, muitas vezes, tomavam como referência a experiência de mulheres brancas, de classe média e ocidentais, o feminismo decolonial, por exemplo, enfatiza que “mulheres” designa uma multiplicidade de sujeitos atravessados por raça, classe, sexualidade, território, religião e outras dimensões de identidade. A partir disso, o feminismo o qual estudamos busca abarcar todas as vivências e deslocar o foco da universalidade abstrata para pluralidade concreta, afirmando que pensar “mulheres” é pensar diversidade em corpos situados e em modelos normativos que desafiam poder estrutural patriarcal.

³⁵ O termo minorias de gênero refere-se a grupos sociais que não se enquadram nas normas hegemônicas de identidade e expressão de gênero, incluindo pessoas transgêneros, não-binárias, intersexo, agênero, e demais que desafiam a lógica binária “homem-mulher”.

não eram sequer consideradas mulheres, mas vistas como bestas selvagens.

No âmago da tradição filosófica ocidental, o saber foi erigido como domínio de poucos: um território abstrato, desenraizado, construído sob os marcos da neutralidade, da razão universal e da suposta imparcialidade. Contudo, por trás do véu da universalidade, operam-se exclusões sistemáticas (de raça, gênero, classe) que sustentam e legitimam a hegemonia epistêmica eurocentrada. A epistemologia feminista, especialmente quando articulada a partir dos aportes de pensadoras negras brasileiras como Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro, emerge como projeto radical de desestabilização dessas hierarquias, propondo uma profunda ressignificação do que se entende por conhecimento.

Nessa toada é que se torna primordial para formação de epistemologias feministas diversas da ocidental, os estudos pós-coloniais, antirracistas e anti-imperialistas como de Lélia Gonzalez. Os feminismos conhecidos até então, tais como liberal, radical e socialista, não foram suficientes em dar conta de questões relacionadas à raça, classe e orientação sexual. Assim, nessa perspectiva, a opressão patriarcal sexista é entendida como um fenômeno universal, não diferenciando os contextos históricos e culturais existentes em outros países que não aqueles do considerado “primeiro mundo”.

Lélia Gonzalez (1988) desloca o eixo da reflexão epistêmica ao introduzir a *amefricanidade* como categoria que reúne a experiência histórica, afetiva e intelectual das mulheres negras latino-americanas. Ao fazer isso, ela denuncia a violência simbólica do epistemicídio (apagamento dos saberes produzidos por corpos marcados pela colonialidade) e exige uma escuta que recuse a assimilação, optando por reconhecer o valor do que é constituído como “outro” do saber. Gonzalez aponta a necessidade de um pensar que se enraíza na experiência, que se faz corpo, fala e território. Sua crítica à lógica binária da modernidade rompe com a tradição que separa sujeito e objeto, razão e emoção, ciência e vida. Em sua proposta, pensar é resistir e resistir é nomear-se fora das categorias impostas.

O feminismo decolonial (pós-colonial) esforça-se, dia após dia, a construir a luta de emancipação de mulheres racializadas, uma vez que são vítimas triplamente do sistema capitalista global: em razão do gênero, da raça e da classe, onde essas categorias operam de maneira conjunta e nunca individual.

Espinosa-Miñoso (2014, p. 9) assevera que:

O gênero nunca opera de forma separada e, ainda mais, se estamos atentas a propostas como a de María Lugones a respeito de que essa categoria gênero não

explicaria de forma adequada a maneira em que foram submetidas “as mulheres” dos povos não europeus; deveríamos estar dispostas a aceitar o inadequado de um uso universalista da categoria de gênero (a divisão dicotômica do mundo em “mulheres” e “homens”) ou ao menos deter-nos sempre (e não em determinadas ocasiões) ao seu uso de uma forma instável e interdependente de outras categorias como raça, classe e localização geopolítica.

Judith Butler (2003) afirma que ao categorizar as mulheres em um gesto globalizante, algumas teorias feministas rejeitaram a multiplicidade de intersecções culturais e dimensões marcadas pela classe e pela raça, reposicionando a identidade feminina em determinado essencialismo e universalidade que não existem. A categoria “mulher”, assim, tem sido marcada pelos feminismos por noções excludentes e por limites bastante restritos de quem está dentro e de quem está fora dela.

Além disso, indica Butler que algumas correntes se sentiram atraídas por buscar uma “origem” da opressão de gênero em algo homogêneo e reificado. “A própria noção de ‘patriarcado’ andou ameaçando tornar-se um conceito universalizante, capaz de anular ou reduzir expressões diversas da assimetria do gênero em diferentes contextos culturais” (2003, p. 72). A autora aponta a importância em resistir a uma estratégia epistemológica colonizadora, já que tais entendimentos podem negligenciar e apagar diferentes configurações de dominações ou, ainda, reduzi-los a um só signo transcultural de patriarcado.

Mostra-se, portanto, de suma importância reafirmar a necessidade de desvelar o caráter androcêntrico das teorias modernas para demonstrar os conceitos segregatórios e colonizadores dos sujeitos femininos e que são insuficientes para analisar os processos de opressão fora de seu próprio *locus*. Vislumbra-se, igualmente, a partir de estudos decoloniais traçar linhas interseccionais, fora da acepção universalista e de existência de uma mulher universal, para que não se recaia em determinado “essencialismo” do que seja “feminino”, bem como, não se excluam mulheres que não se enquadram no padrão antes estabelecido pela epistemologia hegemônica.

Yuderkys Espinosa-Miñoso (2020) afirma que a corrente feminista hegemônica tem sido produzida por um grupo determinado de mulheres, que gozam do privilégio epistêmico configurado pelas suas origens de classe e raça. Em sentido oposto, o feminismo decolonial propõe elaborar uma genealogia do pensamento produzido nas fronteiras, por mulheres lésbicas, racializadas, marginalizadas, comprometido em desconstruir a matriz da opressão que reside em um ponto de vista eurocentrado.

Nesse ponto relevante, devemos tecer uma crítica aos universalismos das epistemologias feministas, pois tais perspectivas hegemônicas induzem parecer que o gênero opera de forma separada e independente aos diversificados problemas das mulheres. Mas, como bem analisado pelas teorias feministas decoloniais, a categoria “gênero” não opera de maneira isolada, pois sem a conjuntura de raça, classe e sexo, não é possível explicarmos as circunstâncias a que as mulheres não brancas estão submetidas.

Além disso, Espinosa-Miñoso (2020), fala sobre como as epistemologias feministas hegemônicas ocultam o próprio lugar privilegiado que as teóricas ocupam. Ainda que façam críticas contundentes acerca do pensamento científico moderno e sobre os sujeitos que são autorizados a produzir conhecimento, essas feministas ignoram os privilégios de classe e raça que lhes possibilitam o fazer. Não obstante, a teoria feminista ignora e minimiza as análises do feminismo negro, indígena e de mulheres de cor, “Ao mesmo tempo em que se faz uma proclamação de boas intenções, consegue-se neutralizar seus efeitos sobre o conjunto da estrutura conceitual do feminismo clássico” (ESPINOSA-MIÑOSO, 2014, p. 45).

No Brasil, os estudos sobre feminismo decolonial foram elaborados incipientemente por Lélia Gonzalez que propôs um feminismo afro-latino-americano e levantou questionamentos sobre democracia racial. Gonzalez (2020) refere que, apesar de o feminismo ocidental ter contribuído fundamentalmente para a discussão do patriarcado capitalista - a qual se evidenciou as bases materiais e simbólicas da opressão das mulheres -, ao mesmo tempo esse feminismo não apontou outros tipos de discriminação como as de caráter racial.

Como pioneira nos estudos feministas pós-coloniais, Lélia pontua:

Mas o que geralmente se constata, na leitura dos textos e da prática feminista, são referências formais que denotam uma espécie de esquecimento da questão racial. Tomo um exemplo de definição do feminismo: ele consiste na “resistência das mulheres em aceitar papéis, situações sociais, econômicas, políticas, ideológicas e características psicológicas que tenham como fundamento a existência de uma hierarquia entre homens e mulheres, a partir da qual a mulher é discriminada”. Bastaria substituir os termos homens e mulheres por brancos e negros (ou índios), respectivamente, para ter uma excelente definição de racismo. Isso ocorre por que tanto o racismo como o feminismo partem das diferenças biológicas para estabelecerem-se como ideologias de dominação. Cabe, então, a pergunta: como se explica esse “esquecimento” por parte do feminismo? 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 neocolonialista da realidade. (Gonzalez, 2020, p. 44)

Nesse caminho, Lélia Gonzalez (1988) assevera que o movimento Feminista Afro-Latino-Americano caracteriza-se por, principalmente, movimentos populares de amefricanas e ameríndias, as quais buscam organizar-se coletivamente para tratar de problemas inerentes somente a estas mulheres racializadas. E assinala que entre esses grupos (amefricanas e ameríndias) a conscientização da opressão ocorre, antes de qualquer coisa, pelo âmbito racial.

A partir dessas compreensões, diversas feministas autônomas, decoloniais, passaram a sistematizar estudos sobre feminismo na América Latina e no Caribe. Esse movimento, conforme Yuderkys Espinosa, “trata-se de um movimento em pleno crescimento e maturação, que se proclama revisionista da teoria e da proposta política do feminismo-ocidental branco burguês” (2014, p. 6).

Acerca da realidade material que é base para o feminismo decolonial latino-americano, Curiel (2014, p. 12), assevera que:

Se a interpretação dessa realidade envolve entendermos como a matriz de opressão atua em nossa própria vida, como somos afetadas por opressões como o racismo, a heterossexualidade, o colonialismo e o classismo, com suas expressões estruturais, ideologias e aspectos interpessoais, então esse trabalho não é sobre categorias analíticas, e sim sobre realidades vividas que precisam de uma compreensão profunda acerca de como foram produzidas. Portanto, não é necessário dizer que somos negras, pobres, mulheres, trata-se de entendermos por que somos racializadas, empobrecidas e sexualizadas. É isso que nos interessa, enquanto feministas decoloniais, porque assim conseguimos mostrar que essas condições foram produzidas pela colonialidade.

Portanto, observa-se que o feminismo decolonial latino-americano une-se ao feminismo negro – ou surge a partir dele – na reivindicação de que a questão do racismo é central na opressão patriarcal-capitalista. Não há como pensar em um movimento feminista latino-americano e/ou brasileiro sem estudarmos e considerarmos o que a colonização escravista ocasionou no cerne da nossa sociedade, principalmente, concernente à opressão patriarcal sobre as mulheres negras, indígenas e demais não brancas.

Não obstante, o feminismo brasileiro e latino-americano em geral preocupa-se em analisar criticamente a história colonial escravista e violenta para criarmos uma consciência coletiva do genocídio indígena e negro, além da importância de criarmos políticas reparatórias e de justiça para esses povos, principalmente para essas mulheres.

Assim é que se torna primordial para formação de epistemologias feministas diversas da ocidental, estudos pós-coloniais, antirracistas e periféricos como de Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro³⁶. Descolonizar o feminismo, portanto, não é um exercício meramente teórico ou acadêmico. Trata-se, antes de tudo, de um pacto ético e político com a transformação radical da realidade vivida por mulheres negras, indígenas e não brancas dos territórios historicamente marginalizados do Sul Global. Esse processo exige o reconhecimento de que a libertação dessas mulheres não virá de categorias abstratas forjadas no Norte global, mas da práxis coletiva e comprometida daqueles e daquelas dispostas a romper com os alicerces do patriarcado capitalista.

A hegemonia epistêmica não cede espaço: ela precisa ser confrontada. E é nessa confrontação que se forja uma nova gramática filosófica, não neutra, não universal, mas atravessada pela memória, pela ancestralidade e pelo desejo de justiça. Sob esse prisma, o saber torna-se um ato de resistência e reinvenção. Um gesto de insubmissão que inscreve a dignidade de pensar em todas as vozes historicamente silenciadas (CARNEIRO, 2021).

Assim, diante das múltiplas vivências e horizontes epistêmicos de mulheres do Sul Global, torna-se imperativo descolonizar os próprios fundamentos do pensamento feminista. Isso implica não apenas revisar teorias, mas reconstruí-las a partir das ruínas deixadas pela colonização, erguendo uma nova epistemologia, insurgente e contra-hegemônica, que seja nutrida pelas lutas, afetos, saberes e corpos das mulheres historicamente silenciadas. Não se trata de incluir novas vozes em uma narrativa existente, mas de refundar a narrativa a partir de outros centros, outros sentidos, outras verdades.

Nessa toada, observamos que a ressignificação do saber propõe uma crítica profunda às estruturas tradicionais da produção do conhecimento, evidenciando como a epistemologia (ao invés de neutra) está atravessada por relações de poder. A epistemologia feminista, ao questionar quem pode conhecer e a partir de quais lugares, rompe com os pressupostos da objetividade universal e propõe que a experiência das mulheres, especialmente das mulheres negras, indígenas, lésbicas e periféricas, seja considerada como fundamento legítimo de saber. Essa abordagem plural, defendida por autoras como Janyne Sattler (2019) e Patricia Hill Collins, sugere que há múltiplas “epistemologias feministas”, e não uma única forma de

³⁶ Sueli Carneiro, nascida em 1950, na cidade de São Paulo, é filósofa, escritora e ativista do movimento negro brasileiro. Atua ativamente nas causas antirracistas e feministas e é autora de diversos trabalhos sobre feminismo negro no Brasil. Fundou o Geledés, Instituto da Mulher Negra, tendo sido a primeira organização negra e feminista de São Paulo. Além disso, a filósofa foi a primeira mulher negra a receber o título de doutora honoris causa da Universidade de Brasília.

pensar o conhecimento desde a perspectiva de gênero.

Na medida em que se desenvolvem críticas à hegemonia do feminismo branco, europeu e burguês, desponta uma epistemologia feminista decolonial, antirracista e contra-hegemônica, que resgata saberes produzidos por corpos historicamente apagados pela colonialidade. E, portanto, nessa chave, autoras como Lélia Gonzalez e Ochy Curiel introduzem categorias como “amefricanidade” e práticas teóricas comprometidas com as realidades do Sul Global. Essa abordagem denuncia o epistemicídio e propõe a interseccionalidade como método de análise dos entrelaçamentos entre gênero, raça, classe, sexualidade e território.

Em essência, o capítulo 1 mostra que ressignificar o saber é um ato político de resistência, que exige escuta ativa, ruptura com paradigmas eurocentrados e valorização de formas de conhecimento enraizadas na experiência e na vida concreta.

A partir das críticas à hegemonia epistêmica³⁷ e da valorização de saberes plurais e situados³⁸, somos conduzidos à necessidade de compreender como se constituíram as noções modernas de sujeito e progresso. Ao problematizar as bases eurocentradas da produção do conhecimento, a epistemologia feminista e decolonial lança luz sobre os fundamentos filosóficos da modernidade ocidental, que se apresentam como universais, mas operam exclusões e hierarquias profundas.

1.2.1 Entre Donna Haraway e Lélia Gonzalez: saber situado como fundamento da epistemologia de resistência

Nesta parte do trabalho, propomos explorar, de forma filosófica e crítica, os fundamentos e implicações do saber situado como resistência epistêmica. A partir da leitura de Haraway (1995) e de interlocuções com pensadoras como Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro, será possível compreender como a localização do sujeito do conhecimento não é

³⁷ A hegemonia epistêmica refere-se ao domínio de um determinado sistema de conhecimento - geralmente o ocidental, eurocêntrico e científico - sobre outras formas de saber, como os saberes indígenas, africanos, populares ou tradicionais. Esse conceito denuncia como certos grupos sociais, históricos e geográficos impõem seus critérios de verdade, validade e racionalidade, marginalizando ou deslegitimando outras epistemologias.

³⁸ Os saberes plurais e situados (conceito desenvolvido por Donna Haraway) são formas de conhecimento que reconhecem a diversidade de experiências, contextos e perspectivas a partir das quais o saber é produzido. Eles se opõem à ideia de um conhecimento universal, neutro e descontextualizado — típico da tradição científica ocidental — e afirmam que todo saber é parcial, localizado e atravessado por marcadores sociais como gênero, raça, classe, território e cultura.

uma limitação, mas uma condição para a construção de epistemologias mais justas, plurais e comprometidas com a transformação social.

A tradição filosófica ocidental, especialmente no campo da epistemologia, construiu ao longo dos séculos uma imagem idealizada do conhecimento como algo objetivo, universal e desvinculado das contingências da experiência. Essa concepção, profundamente enraizada no racionalismo moderno e nas promessas iluministas de neutralidade, estabeleceu um modelo epistêmico que exclui, silencia ou marginaliza saberes que não se conformam aos critérios de cientificidade hegemônicos (CASTRO, 2022).

É nesse cenário que emerge a proposta de saber situado, formulada por Donna Haraway, como uma crítica radical à pretensão de uma epistemologia neutra e desincorporada. Haraway (1995) denuncia o que chama de “god trick³⁹”, o truque epistemológico que simula uma visão totalizante e sem localização, como se o sujeito do conhecimento pudesse observar o mundo sem ser afetado por ele. Em contraposição, ela propõe o *privilégio da perspectiva parcial*, que reconhece que todo saber é produzido a partir de um corpo, de um lugar, de uma história e de uma posição política (HARAWAY, 1995).

Essa crítica não se limita ao campo da epistemologia feminista, mas reverbera em múltiplas frentes da filosofia contemporânea, especialmente nas chamadas epistemologias de resistência. Ao reivindicar a legitimidade dos saberes encarnados, aqueles que emergem da experiência vivida, da dor, da luta e da exclusão, o saber localizado se torna uma ferramenta teórica e política para desafiar os monopólios epistêmicos que sustentam estruturas de dominação.

No contexto brasileiro, essa crítica ganha contornos ainda mais urgentes. A pluralidade de saberes que brotam das periferias, dos quilombos, das aldeias e dos movimentos feministas não apenas desafia a epistemologia dominante, mas também propõe outras formas de conhecer, baseadas na escuta, na reciprocidade e na responsabilidade. O saber situado, portanto, não é apenas uma crítica à objetividade abstrata, é uma afirmação de que conhecer é sempre um ato político.

Se Donna Haraway propõe o saber situado como crítica à neutralidade epistêmica,

³⁹ O conceito de “god trick” (ou *truque de Deus*) é uma crítica central na obra de Donna Haraway, especialmente em seu ensaio seminal “*Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*” (1988). O “god trick” é a pretensão de produzir conhecimento a partir de um ponto de vista que se apresenta como neutro, universal e sem corpo - como se o sujeito do conhecimento pudesse ver tudo, de todos os lugares, sem estar em lugar nenhum. É uma metáfora para a visão totalizante e desincorporada que domina a ciência moderna e a epistemologia tradicional.

Lélia Gonzalez radicaliza essa proposta ao afirmar que o corpo negro feminino é, por excelência, um lugar de produção de saberes insurgentes. Para Gonzalez (2020), a experiência vivida da mulher negra, marcada por opressões interseccionais de raça, gênero e classe, não é apenas fonte de dor, mas também de conhecimento, resistência e elaboração teórica.

Enquanto Haraway denuncia o “god trick” da ciência ocidental, Gonzalez revela como esse mesmo truque opera na sociedade brasileira por meio do racismo estrutural e do epistemicídio, que desqualifica os saberes afro-diaspóricos e indígenas em nome de uma racionalidade eurocentrada. A crítica de Gonzalez à “democracia racial” e ao mito da mestiçagem funciona como uma denúncia da falsa universalidade que oculta as desigualdades concretas (GONZALEZ, 2019).

Gonzalez propõe o conceito de *amefricanidade* como forma de pensar a identidade e o saber a partir da intersecção entre América Latina e África, rompendo com os paradigmas coloniais que sustentam a epistemologia dominante. A amefricana, segundo ela, é aquela que pensa com o corpo, com a ancestralidade e com a experiência - e que transforma essa vivência em teoria e ação política (GONZALEZ, 1988).

Assim, ao articular Haraway e Gonzalez, podemos afirmar que o saber situado não é apenas uma crítica à ciência, mas uma reivindicação de corpos historicamente silenciados como sujeitos epistêmicos legítimos. O corpo da mulher negra, para Gonzalez, é um corpo político e epistêmico - um lugar de enunciação que desafia o “olhar de Deus” e propõe uma outra forma de conhecer: encarnada, insurgente e comprometida com a transformação social.

Dando sequência, o próximo capítulo propõe investigar as rupturas conceituais que marcaram o surgimento da modernidade, examinando de que forma o sujeito moderno foi historicamente construído como centro do saber, da razão e da agência, e quais os efeitos dessa centralidade para a constituição do mundo social e político.

2. RUPTURAS, PROGRESSO E A EMERGÊNCIA DO SUJEITO NA MODERNIDADE

Para apreender a gênese das teorias decoloniais, é imperioso remontar à matriz da filosofia moderna, desvelando o itinerário dialético que, atravessando séculos de contradições epistemológicas e lutas ontológicas, culminou na emergência dos estudos contra-hegemônicos como superação crítica desse legado.

Definir a modernidade é um desafio, pois trata-se de um período histórico que se desenrola entre passado e presente. Grosso modo, é um processo de profundas transformações do pensamento ocidental iniciado no século XVI, marcado por uma ruptura com a tradição medieval. Michel Foucault (1979), em seu texto "O que é o Iluminismo?", descreve o tempo moderno como "tudo isso, a filosofia como problematização de uma atualidade e como interrogação para o filósofo dessa atualidade da qual faz parte e em relação à qual tem que se situar; poderia caracterizar a filosofia como discurso da modernidade e sobre a modernidade."

Além disso, para compreender a modernidade, é essencial considerar dois conceitos fundamentais: a ideia de progresso, que impulsiona mudanças constantes, e a secularização, que redefine a relação entre conhecimento, sociedade e tradição. Esses elementos moldaram não apenas o pensamento filosófico, mas também as estruturas culturais e políticas que caracterizam o mundo contemporâneo (MARCONDES, 2004).

Com o advento da modernidade, o homem passa a ocupar o centro do pensamento e do conhecimento, onde a razão se torna o critério fundamental para interpretar o mundo. Essa transformação é essencial para compreender como emergiu a ideia de sujeito, concebido não apenas como indivíduo consciente, mas também como agente capaz de dominar e transformar a realidade ao seu redor. Esse processo impactou profundamente a filosofia, as ciências e as relações sociais, redefinindo os paradigmas que orientam a cultura ocidental.

Contudo, nos últimos vinte anos, o conceito de "pós-modernismo" consolidou-se como uma questão inevitável, inserida em um cenário de intensos debates e forças políticas divergentes. Sua influência se estendeu para diversas áreas do conhecimento e da cultura, desafiando estruturas tradicionais e redefinindo perspectivas.

Podemos definir, nesse caso, a pós-modernidade como uma crítica e superação da modernidade no que diz respeito às suas metanarrativas e ao sujeito universal. A modernidade é um período de ruptura com a tradição medieval, marcado pela centralidade da razão, pela secularização e pela ideia de progresso. Nesse contexto, o sujeito moderno é concebido como racional e autônomo, capaz de dominar a realidade.

A pós-modernidade, por sua vez, surge como resposta às contradições desse projeto moderno. Autores como Michel Foucault (1979) problematizam a modernidade como discurso e situam a filosofia na análise da atualidade, enquanto Jean-François Lyotard (2004) define a pós-modernidade como a incredulidade em relação às grandes narrativas que sustentaram o pensamento ocidental. Essa concepção enfatiza a fragmentação, a pluralidade de saberes e a crítica às estruturas epistemológicas hegemônicas (MARCONDES, 2004).

A partir dessas ideias podemos questionar em que medida a constituição do sujeito moderno, centrado na razão e na autonomia, contribuiu para a consolidação de uma epistemologia excludente e para a legitimação de estruturas de poder que as teorias decoloniais buscam desestabilizar. Essa questão filosófica permite explorar criticamente os fundamentos filosóficos da modernidade, especialmente a noção de sujeito e progresso, à luz das críticas contra-hegemônicas contemporâneas, como as teorias decoloniais, que denunciam os efeitos coloniais, raciais e de gênero que esse sujeito universal produziu e invisibilizou.

A modernidade, enquanto projeto filosófico e histórico, instaurou profundas rupturas nas formas de compreender o sujeito, o mundo e o conhecimento. Seu fundamento na razão universal e na crença no progresso forjou a figura do sujeito autônomo, racional e dominante, imagem que se tornaria central nas estruturas epistemológicas e políticas do Ocidente (QUIJANO, 2005).

Contudo, esse sujeito, apresentado como universal, revelou-se excludente, pois se constituiu às custas do apagamento de outros modos de ser e conhecer, especialmente daqueles oriundos de corpos racializados, colonizados e subalternizados. A partir desse diagnóstico, torna-se necessário interrogar em que medida a emergência do sujeito moderno serviu para consolidar uma hegemonia epistêmica que legitima desigualdades estruturais. Esse tensionamento, proposto por teorias decoloniais, feministas e antirracistas, convida a filosofia a repensar seus próprios alicerces e a abrir-se à pluralidade de experiências e saberes historicamente marginalizados (QUIJANO, 2005).

Nesse entrecruzamento entre o avanço da racionalidade moderna e o surgimento das críticas pós-modernas, torna-se indispensável reexaminar o papel da razão como eixo estruturante do pensamento ocidental. A razão, elevada à condição de árbitra universal da verdade durante a modernidade, será, mais tarde, tanto questionada quanto revalorizada diante dos desafios da pluralidade cultural, da incerteza e da fé. Essa ambivalência abre espaço para um debate filosófico fecundo que busca compreender até que ponto a razão pode coexistir, ou mesmo dialogar, com formas de conhecimento transcendentais, como a fé religiosa.

É nesse contexto que se insere a próxima seção, dedicada à análise da razão como bússola conceitual entre o pensamento filosófico moderno e as possibilidades de superação ou integração oferecidas pela transcendência.

2.1 A RAZÃO COMO BÚSSOLA: NAVEGANDO ENTRE O PENSAMENTO FILOSÓFICO MODERNO E A TRANSCENDÊNCIA DA FÉ

A emergência do pensamento filosófico moderno pode ser interpretada como um gesto de ruptura epistemológica⁴⁰ em relação à cosmovisão teocêntrica da Idade Média⁴¹, marcada pela fusão entre ontologia e normatividade no horizonte cristão. Nesse quadro, as categorias do “ser” e do “dever-ser” não apenas coincidiam, mas derivavam diretamente de uma ordem metafísica transcendental ancorada na soberania de Deus como fundamento último do conhecimento e da moralidade⁴². A filosofia, subordinada à teologia,

⁴⁰ Conforme Foucault (1979), a modernidade deve ser entendida como problematização da atualidade, não como ruptura absoluta. Habermas (2000) reforça essa leitura ao defender que a modernidade é um projeto inacabado, que se constrói em continuidade crítica com o passado. Já Marcondes (2004) contextualiza historicamente a transição entre Idade Média e modernidade, mostrando que elementos da tradição cristã foram secularizados, mas não eliminados. Portanto, podemos concluir que a ruptura epistemológica da filosofia moderna foi parcial, pois embora tenha sido deslocado o fundamento do conhecimento da fé para razão, ela não rompeu totalmente com a tradição medieval, mas a reconfigurou criticamente. Essa ruptura não foi absoluta porque muitos elementos da tradição medieval permaneceram, ainda que reformulados. A própria filosofia moderna manteve vínculos com categorias metafísicas herdadas, como a ideia de ordem, causalidade e universalidade, além de conservar uma dimensão normativa que, embora secularizada, ainda dialogava com valores cristãos.

⁴¹ Na história da filosofia, apesar de ser comum falar-se em “a Idade Média” como um período único, ela se desdobra em fases distintas, cada qual com características próprias. As correntes e debates que marcam diferentes fases das idades médias vão da fusão inicial entre fé e filosofia até a preparação para a ruptura epistemológica da modernidade. Podemos destacar a fase Patrística (séculos II-VI); Alta Escolástica (séculos IX-XIII); e Baixa Escolástica (séculos XIV-XV).

⁴² Esse entendimento deriva-se da filosofia clássica medieval (Santo Agostinho, Guilherme de Ockham, Santo Tomás de Aquino, Tertuliano, Boécio) que estruturou a relação entre ontologia e moralidade, derivada de uma ordem metafísica transcendental ancorada em Deus. No racionalismo moderno de Descartes o fundamento

desempenhava um papel de mediação racional entre o mundo sensível e o divino, sendo incapaz de conceber a verdade fora dos parâmetros da fé revelada em parte do período da Filosofia Medieval⁴³.

Com o advento da modernidade, inicia-se uma inflexão que desloca o eixo da inteligibilidade do mundo: o sujeito racional passa a ser tomado como princípio de fundamentação e medida de todas as coisas. Esse movimento marca o início de uma tradição imanentista, que recusa a dependência do saber em relação a instâncias transcendentais, promovendo uma separação radical entre razão e fé. Como observa Grenz (2008), tal transição não se deu de forma meramente conceitual, mas implicou uma reconfiguração profunda das formas de consciência, uma emancipação da razão filosófica e científica diante da autoridade eclesiástica, que culmina na autonomização do sujeito moderno e em novos paradigmas de verdade, legitimidade e existência.

A ruptura epistemológica associada à modernidade não ocorreu de modo abrupto no século XVI, mas foi antecedida por transformações decisivas entre os séculos XIII e XV, quando filósofos medievais começaram a conceber a razão com maior autonomia em relação à fé. Além disso, diversos autores contemporâneos defendem que a modernidade não nasceu *ex nihilo*⁴⁴, mas foi precedida por um processo de crise e reconfiguração da Escolástica tardia. Entre os séculos XIII e XV, pensadores como João Duns Scotus e Guilherme de Ockham introduziram críticas à metafísica tradicional e à dependência da filosofia em relação à teologia. Ockham, por exemplo, ao formular o princípio da “navalha de Ockham”, defendeu explicações mais simples e baseadas na lógica e na experiência, abrindo espaço para uma concepção de verdade que não dependia exclusivamente da revelação. Esse

último do conhecimento e da moralidade passa a ser apenas na ordem das razões, mas ainda em continuidade com a ideia de uma ordem transcendental.

⁴³ Importante pontuar que nem todo o período da Filosofia Medieval considerava a ordem metafísica transcendental ancorada em um ser supremo (Deus). A verdade fora da fé revelada começa a ser concebida, sobretudo, na fase da Baixa Escolástica (séculos XIV-XV), na qual pensadores como João Duns Scotus e, principalmente, Guilherme de Ockham, defendiam que explicações devem ser construídas com base na simplicidade lógica e na experiência, sem recorrer necessariamente a fundamentos metafísicos transcendentais. Isso abriu espaço para uma concepção de verdade que podia ser buscada pela razão e pela observação independentemente da fé. Portanto, é na transição da Escolástica para a modernidade que se encontra o momento em que a filosofia medieval começa a conceber a verdade fora da fé revelada. Essa mudança não foi total, mas gradual, pois a fé continuava a ser referência, porém a razão e a experiência passaram a ganhar autonomia, preparando o terreno para o racionalismo e o empirismo da filosofia moderna (MARCONDES, 2004).

⁴⁴ *Ex nihilo* significa literalmente “a partir do nada”. É uma expressão que vem do latim e é usada em filosofia para indicar algo que surge sem qualquer causa ou matéria prévia. Um exemplo disso podemos ver na tradição medieval cristã, na qual a criação do mundo é descrita como “*creatio ex nihilo*”, ou seja, Deus teria criado o universo a partir do nada. Na filosofia moderna e contemporânea, essa expressão surge em debates epistemológicos e ontológicos para marcar a ideia de que certas rupturas ou conceitos não emergem “do nada”, mas de processos históricos, intelectuais e culturais anteriores.

movimento já antecipava a autonomização da razão que seria consolidada na modernidade (SALGADO, DAL RI, 2025).

Segundo Karine Salgado e Arno Dal Ri Jr. (2025), em “Entre o medieval e o moderno: representações e rupturas, filosofia, cultura e direito”, mostram que o período medieval tardio não pode ser reduzido à “Idade das Trevas”, mas deve ser entendido como um momento de transição em que se gestaram elementos centrais da modernidade. A crítica ao universalismo escolástico, o fortalecimento do nominalismo e a valorização da experiência sensível são indícios de que a ruptura epistemológica foi gradual e parcial, iniciando-se já no final da Idade Média.

Portanto, a modernidade não foi uma ruptura total e repentina, mas o resultado de um processo histórico iniciado na Baixa Escolástica, em que a razão começou a se emancipar da fé, preparando o terreno para o sujeito moderno e para os novos paradigmas de verdade e legitimidade.

Nessa toada, a filosofia moderna é marcada por correntes construídas a partir do racionalismo e do empirismo⁴⁵, tendo início no século XV até a chegada da Idade Contemporânea, no século XVIII. Houve uma transição, durante esse período, do pensamento medieval para o pensamento moderno centrado na razão⁴⁶ como fonte de conhecimento e compreensão da realidade, o que se chamou também de Iluminismo.⁴⁷

⁴⁵ Além do racionalismo (Descartes, Leibniz, Spinoza) e do empirismo (Locke, Hume, Berkeley), que são as duas correntes mais clássicas da filosofia moderna, outras vertentes também marcaram esse período. Uma delas é o idealismo transcendental de Immanuel Kant, que buscou superar a dicotomia entre racionalismo e empirismo ao afirmar que o conhecimento resulta da síntese entre experiência sensível e categorias a priori do entendimento. Kant inaugura uma nova concepção de sujeito, não apenas como receptor passivo da realidade, mas como estruturador ativo da experiência. Outra corrente fundamental é o idealismo alemão (Fichte, Schelling, Hegel), que radicaliza a proposta kantiana ao colocar o espírito, a razão ou o absoluto como princípio constitutivo da realidade. Em Hegel, por exemplo, a história é concebida como processo dialético de realização da liberdade, o que marca profundamente a filosofia moderna e abre caminho para críticas posteriores. Também se destacam o materialismo moderno (como em Hobbes e mais tarde Marx), que enfatiza a primazia da realidade material e das condições socioeconômicas sobre a consciência, e o positivismo (Comte), que valoriza a ciência como forma privilegiada de conhecimento. Essas correntes, ao lado do racionalismo e do empirismo, compõem o mosaico da modernidade filosófica, cada qual contribuindo para a formação do sujeito moderno e para os debates que culminariam na crítica pós-moderna e nas epistemologias decoloniais (MARCONDES, 2004).

⁴⁶ Na filosofia, razão é a faculdade humana de pensar de forma lógica, reflexiva e crítica, sendo considerada o principal instrumento para a construção do conhecimento, da moralidade e da autonomia. Desde a Grécia Antiga, com Platão e Aristóteles, a razão foi vista como aquilo que distingue os seres humanos dos demais seres vivos - a capacidade de deliberar, argumentar e buscar a verdade. Na modernidade, pensadores como René Descartes e Immanuel Kant consolidaram a razão como fundamento da ciência e da ética, associando-a à ideia de sujeito autônomo e racional. (CHAUI, 2000, p. 17 e 25)

⁴⁷ Período ocorrido na Europa, entre os séculos XVII e XVIII, no qual ocorreu um movimento intelectual e filosófico que era marcado por questionar os valores da época medieval, baseados na fé e na religião. Esse movimento ficou caracterizado também como Século das Luzes ou da Razão e valorizava a razão como guia superior da humanidade ao caminho do progresso. Desde o Iluminismo, a razão passou a ocupar o centro do palco filosófico. Filósofos como Immanuel Kant redefiniram seus limites e possibilidades: para ele, a razão é

Os modernos e o projeto do Iluminismo supõem que o conhecimento é acessível à mente humana. Nesse sentido, encontramos destaque ao que Jürgen Habermas considera:

O Projeto de modernidade formulado no século XVIII pelos filósofos do Iluminismo consiste num desenvolvimento implacável das ciências objetivas, das bases universalistas da moralidade e da lei e de uma arte autônoma consoante a lógica interna delas, constituindo ao mesmo tempo, porém, uma libertação dos potenciais cognitivos acumulados em decorrência de suas altas formas esotéricas e de sua utilização na práxis; isto é, na organização racional das condições de vida e das relações sociais. (Habermas, 1992, p. 162)

René Descartes inaugurou as bases filosóficas da modernidade constituindo a natureza humana como uma substância pensante⁴⁸, enaltecendo o papel da dúvida e concluindo que a existência do ser pensante é a primeira verdade que não pode ser negada pela dúvida (ordem da descoberta). Como base teórica científica, Isaac Newton descreveu o mundo físico como uma máquina que poderia ser desvelada pela mente humana (GRENZ, 2008).

A valorização dos postulados modernos frente à tradição medieval provocou uma reconfiguração radical das práticas intelectuais e do estatuto da ciência enquanto saber legítimo. Com o declínio da centralidade teológico-metafísica⁴⁹, dá-se lugar à primazia da razão humana como fundamento da explicação do mundo. A partir desse deslocamento, inaugura-se uma epistemologia que confia na transparência dos métodos racionais e empíricos, promovendo uma visão de conhecimento como representação objetiva e neutra da realidade.

Nesse novo horizonte, como assinala Grenz (2008), o empreendimento científico não é apenas instrumental, mas carregado de um otimismo antropocêntrico: a razão ilustrada é

capaz de organizar o conhecimento empírico, mas não pode provar a existência de Deus — essa pertence ao campo da *razão prática*, onde a fé se torna uma exigência moral. Kant não nega a fé, mas a desloca para além da prova racional, como um postulado necessário para a ação ética (GRENZ, 1997). Kant analisa razão e fé em suas seguintes obras: *Crítica da Razão Pura (Kritik der reinen Vernunft, 1781/1787)*, *Crítica da Razão Prática (Kritik der praktischen Vernunft, 1788)*; *A Religião nos Limites da Simples Razão (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793)*; *Fundamentação da Metafísica dos Costumes (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785)*.

⁴⁸ René Descartes (1713) concebe a natureza humana como uma substância pensante a partir de sua distinção fundamental entre duas substâncias criadas: a *res cogitans* (coisa pensante) e a *res extensa* (coisa extensa). Para ele, o ser humano é composto por corpo e mente, mas é a mente - ou alma - que constitui sua essência verdadeira. Essa mente é uma substância imaterial, indivisível e autoconsciente, cuja principal característica é o pensamento: duvidar, compreender, afirmar, negar, querer, imaginar e sentir.

⁴⁹ A centralidade teológico-metafísica é uma expressão usada para descrever o papel dominante que a teologia e a metafísica exerceram na tradição filosófica ocidental, especialmente a partir da Idade Média até a modernidade. Esse conceito refere-se à ideia de que os fundamentos últimos da realidade - como Deus, o ser, a alma e a verdade - foram pensados a partir de categorias absolutas, universais e transcendentais, muitas vezes vinculadas à existência de um princípio divino ou de uma ordem cósmica racional (GILSON, 1995).

investida de poder emancipador, e o conhecimento passa a ser concebido como intrinsecamente bom e orientado para o progresso inevitável da humanidade. A ciência, nesse contexto, alia-se à educação como forças civilizatórias, capazes de libertar o ser humano de sua condição natural de vulnerabilidade e ignorância. Trata-se de um *ethos* moderno marcado pela crença na perfectibilidade do sujeito por meio da racionalidade, cuja promessa ainda reverbera nas estruturas normativas e institucionais contemporâneas.

Esses pensadores mostram que a razão moderna não destronou a fé, mas a reposicionou. A fé deixou de ser um saber absoluto e passou a ser compreendida como uma resposta existencial, ética ou simbólica diante dos limites da razão. A razão, por sua vez, não é mais vista como onipotente, mas como uma ferramenta poderosa que reconhece seus próprios contornos.

Ciência e razão foram, de maneira geral, a espinha dorsal da modernidade e do pensamento intelectual até o século XX. Um dos paradigmas que orientam o fazer científico e a construção do conhecimento no pensamento moderno está associado à colonialidade e baseado no eurocentrismo. Destarte, a discussão que surge após esse período é focada na multiplicidade de ontologias e epistemologias, mas também na inexatidão de dados científicos, na individualidade e no particular.

2.1.1 Os paradigmas epistemológicos da pós-modernidade

Como resposta crítica radical aos paradigmas hegemônicos da modernidade, irrompe o pensamento filosófico pós-moderno, desconstruindo as metanarrativas totalizantes, subvertendo os fundamentos ontológicos absolutos e desmistificando a fé teleológica no progresso linear da história, revelando assim a contingência, a fragmentação e as heterotopias⁵⁰ que constituem a experiência contemporânea (GRENZ, 1997).

⁵⁰ Contingência (vs. necessidade) é central em pensadores como Rorty e opera como crítica direta às filosofias fundacionalistas e às concepções metafísicas de necessidade. Para Rorty, as verdades, os vocabulários e as identidades não derivam de essências universais, mas de práticas históricas contingentes, linguísticas e sociais, o que desloca a filosofia de uma pretensa tarefa de espelhamento da realidade para um exercício de redescritção crítica do mundo (RORTY, 1989).

Fragmentação reflete a estética e a epistemologia pós-moderna (ex.: Adorno). Essa perspectiva se articula com a fragmentação típica da estética e da epistemologia pós-moderna, especialmente em Theodor W. Adorno, para quem a forma fragmentária expressa tanto a negatividade da experiência social quanto a impossibilidade de totalização conceitual em sociedades marcadas pela dominação e pela reificação (ADORNO, 2009).

Heterotopias remete a Foucault, espaços de alteridade que desafiam a ordem dominante. Já o conceito de heterotopias, formulado por Michel Foucault, refere-se a espaços outros, reais e localizados, que funcionam como contraespaços de alteridade, contestando, invertendo ou subvertendo a ordem dominante e suas racionalidades normativas (FOUCAULT, 2013).

Rejeitam-se as metanarrativas que tentam explicar a totalidade da experiência humana e valorizam-se a pluralidade de perspectivas e a diversidade de experiências. Esse movimento filosófico surge com mais expressividade no final do século XX e remonta ao pensamento de filósofos que questionavam as bases do pensamento moderno e de conceitos binários, tais como Jean-François Lyotard⁵¹, Jacques Derrida⁵² e Michel Foucault⁵³.

Para Lyotard, segundo Anderson (1999, p. 16):

[...] a chegada da pós-modernidade ligava-se ao surgimento de uma sociedade pós-industrial - teorizada por Daniel Bell e Alain Touraine - na qual o conhecimento tornara-se a principal força econômica de produção numa corrente desviada dos Estados nacionais, embora ao mesmo tempo tendo perdido suas legitimações tradicionais. Porque, se a sociedade era agora melhor concebida, não como um todo orgânico nem como um campo de conflito dualista (Parsons ou Marx) mas como uma rede de comunicações lingüísticas, a própria linguagem - "todo o vínculo social" - compunha-se de uma multiplicidade de jogos diferentes, cujas regras não se podem medir, e inter-relações agonísticas.

Portanto, a pós-modernidade, segundo Lyotard, caracteriza-se pela desconfiança em relação às metanarrativas modernas, como o progresso, a razão universal e a teleologia histórica. Lyotard, em *A Condição Pós-Moderna* (2004), argumenta que a era contemporânea é marcada pela incredulidade em relação a esses discursos totalizantes.

A pós-modernidade enfatiza o relativismo cultural e epistemológico, sugerindo que não há uma única verdade objetiva, mas múltiplas verdades construídas social e historicamente. Essa perspectiva desafia a noção de que existe um fundamento último para o conhecimento ou a moralidade. Persiste no âmago da filosofia pós-moderna o ataque às premissas e às pressuposições da modernidade, rejeitando como pretensioso o enfoque moderno no eu (GRENZ, 2008).

É fundamental reconhecer que a transição para um novo paradigma de pensamento não se dá de forma súbita ou datada, tampouco se processa por meio de uma ruptura

Em conjunto, contingência, fragmentação e heterotopia convergem para uma crítica radical às pretensões universalistas da modernidade, abrindo espaço para epistemologias plurais, situadas e dissidentes.

⁵¹ Jean-François Lyotard nasceu em Versalhes, França, no ano de 1924 e foi um dos filósofos mais importantes da França na discussão da pós-modernidade, e suas obras abordam temas como linguagem, saber, arte e política, tendo como principais: *A Condição Pós-Moderna* (1979); *Discurso, Figura* (1971); *Economia Libidinal* (1974).

⁵² Jacques Derrida nasceu em El Biar, Argélia, no ano de 1930 e foi um filósofo franco-magrebino que iniciou a teoria da Desconstrução em filosofia durante a década de 60. Suas obras atravessam temas como linguagem, metafísica, política, ética e literatura: *Da Gramatologia* (1967); *A Voz e o Fenômeno* (1967); *A Escritura e a Diferença* (1967); *O Diferendo* (1983).

⁵³ Paul-Michel Foucault nasceu em Poitiers, no ano de 1926 e foi um filósofo, historiador e teórico social na França até o ano de sua morte, em 1986. Principais obras sobre o tema: *O Nascimento da Clínica* (1963); *As Palavras e as Coisas* (1966); *A Arqueologia do Saber* (1969).

revolucionária imediata. Essa mudança se manifesta de maneira gradual, operando fissuras silenciosas na hegemonia do pensamento moderno. Seu ponto de inflexão inicial pode ser localizado na arquitetura⁵⁴, mas logo se irradia para outras esferas do saber e da criação como as artes, a literatura, a filosofia, a política e as ciências, a partir do final do século XIX.

Nesse contexto de deslocamento epistêmico, pensadores como Michel Foucault e Jacques Derrida exercem papel decisivo. Foucault nos revela como o saber não é neutro, mas entrelaçado às estruturas de poder que disciplinam corpos, constroem subjetividades e delimitam o campo do pensável. Derrida, por sua vez, desestabiliza os alicerces aparentemente sólidos da linguagem e do pensamento ocidental por meio da desconstrução⁵⁵, expondo as hierarquias sutis e os binarismos que sustentam as verdades instituídas (GRENZ, 2008).

As reflexões desses autores abrem frestas para uma crítica epistemológica mais radical, uma crítica que será aprofundada por vertentes como o pensamento decolonial. Esta, ao herdar e reorientar os questionamentos foucaultianos e derridianos, desloca o eixo da crítica para os efeitos concretos da colonialidade na produção do saber, denunciando as formas de exclusão e silenciamento impostas aos saberes não ocidentais.

Segundo Lyotard (2004), as transformações do pensamento estão fortemente marcadas pela crise da verdade e pelo declínio das grandes narrativas, sejam elas científicas, históricas ou filosóficas. Durante a modernidade, o saber esteve associado a noções como sentido, verdade, progresso, legitimidade e consenso. No entanto, é importante lembrar que o saber não se limita à ciência, mas inclui também os saberes narrativos e histórias que transmitem formas de viver, sentir e agir.

⁵⁴ O pós-modernismo na arquitetura surge na década de 1960 como uma reação crítica às limitações percebidas da arquitetura moderna, especialmente sua rigidez formal, funcionalismo extremo e desprezo pela história e pelo contexto cultural dos edifícios. A arquitetura moderna, influenciada por nomes como Le Corbusier e Mies van der Rohe, defendia a máxima “menos é mais” e priorizava formas puras, função e racionalidade. O pós-modernismo surge como contraponto, propondo que “menos é chato” (Robert Venturi), e defendendo uma arquitetura mais expressiva, simbólica e plural (GRENZ, 2008).

⁵⁵ A desconstrução, conceito central na filosofia de Jacques Derrida, é uma estratégia crítica que visa desestabilizar as estruturas conceituais da tradição filosófica ocidental, especialmente aquelas baseadas em oposições binárias hierárquicas - como presença/ausência, fala/escrita, razão/emoção, masculino/feminino. Derrida argumenta que essas dicotomias não são naturais, mas construídas historicamente para privilegiar um dos polos em detrimento do outro. A desconstrução não é destruição, mas uma leitura atenta que revela as contradições internas e os silêncios de um texto, mostrando que o significado nunca é fixo ou definitivo. Em vez de buscar um sentido estável, a desconstrução evidencia o caráter instável, diferido e relacional da linguagem, o que Derrida expressa com o neologismo *différance* - um jogo entre “diferir” e “adiar” (DERRIDA, 1973).

Lyotard (2004) destaca que as narrativas, como mitos, contos e lendas, são formas essenciais de conhecimento e possuem uma função pragmática. Elas representam experiências positivas ou negativas dos heróis - sucessos que legitimam instituições sociais ou fracassos que as questionam. Além disso, essas narrativas estabelecem modelos de integração à sociedade e definem critérios de competência, permitindo avaliar e interpretar ações dentro de determinado contexto social.

Assim, na visão lyotardiana, o termo pós-moderno representa uma ruptura com valores fundamentais da modernidade, como progresso, razão, totalidade e ordem. Ele caracteriza uma relativização do saber, deslocando o foco do consenso para o dissentimento, isto é, para uma diversidade de perspectivas e interpretações. O pós-moderno valoriza a imaginação, a divergência e a paralogia na ciência contemporânea (LYOTARD, 2004), trazendo à tona os pequenos relatos e as micronarrativas (expressões) que refletem um tempo marcado pela não-linearidade.

Nessa toada, o pensamento decolonial herda das filosofias contemporâneas europeias, especialmente de Foucault e Derrida, a desconfiança das verdades universais e a crítica das estruturas de poder que operam na linguagem, nas instituições e no próprio corpo. No entanto, ao transpor essa crítica para o contexto colonial, os autores e autoras decoloniais denunciam uma dimensão que o pensamento europeu frequentemente deixou à sombra: a *colonialidade*, isto é, a persistência das hierarquias coloniais mesmo após o fim formal da colonização.

É dentro dessa crítica ampliada que emerge a noção de colonialidade de gênero (LUGONES, 2008), na qual se compreende que não basta compreender o gênero como uma construção social abstrata, é preciso analisar como o sistema moderno/colonial impôs, de maneira violenta, uma matriz de gênero binária, hierárquica e racializada sobre as populações colonizadas. Nas sociedades originárias, as relações de gênero nem sempre correspondiam às categorias ocidentais de “homem” e “mulher” ou à divisão sexual do trabalho. Foi a colonização que racializou essas categorias e impôs o modelo heteropatriarcal europeu como norma.

Dessa forma, o gênero não é apenas uma questão de opressão universal, mas uma ferramenta de dominação colonial. A mulher indígena, negra ou mestiça não foi simplesmente subordinada como “mulher”, mas inserida em uma lógica de inferiorização total do seu corpo, da sua sexualidade e do seu papel social. A colonialidade de gênero,

portanto, revela como raça, classe e sexualidade foram entrelaçadas na construção da opressão moderna.

Assim, a crítica epistemológica inaugurada por Foucault e Derrida é radicalizada pelo pensamento decolonial, que devolve ao debate uma densidade histórica e geopolítica imprescindível. A luta por descolonizar o saber é também a luta por desmontar as engrenagens do patriarcado colonial que ainda molda nossos modos de ver, viver e pensar o mundo.

A pós-modernidade, longe de se colocar como uma negação absoluta da modernidade, atua antes como uma sua inflexão crítica, uma ampliação que desloca os fundamentos rígidos do projeto moderno, abrindo espaço para outras vozes, sensibilidades e formas de saber. Em vez de afirmar verdades universais e totalizantes, fundamentadas em uma unidade lógica, epistemológica e ontológica, a pós-modernidade valoriza a pluralidade, a diferença e a singularidade da experiência humana. Cada sujeito passa a ser compreendido como uma existência única, atravessada por múltiplas identidades, corpos e pertencimentos (GRENZ, 2008).

Desse deslocamento emerge uma nova sensibilidade epistemológica, uma ciência ou, mais precisamente, uma constelação de saberes que se ocupam daquilo que os paradigmas cartesianos da modernidade foram incapazes de captar: os afetos, os corpos, as margens, os saberes situados. A verdade deixa de ser vista como algo fixo, abstrato e universal, para ser pensada como construção histórica, local, relacional e contingente.

Essa guinada abre o caminho para outras epistemologias, entre elas, as críticas decoloniais que, inspiradas nesse questionamento da razão moderna, vão além ao desvelar suas raízes coloniais e racistas, propondo uma reconfiguração do saber a partir dos territórios historicamente silenciados.

2.2 A VIRADA DECOLONIAL NO SUL GLOBAL: PÓS-COLONIALISMO E O RETORNO DO FUTURO

A reflexão filosófica do Sul Global⁵⁶ exige um olhar atento sobre os processos históricos que moldam identidades, estruturas de poder e formas de resistência. O pensamento de Maria Lugones, ao expandir a crítica de Aníbal Quijano sobre a colonialidade, nos convida a um entendimento mais profundo das interseccionalidades que atravessam raça, gênero e classe, revelando a intrincada rede de opressões que persiste nos contextos coloniais e pós-coloniais.

Rita Segato (2021), ao destacar a importância das contribuições de Quijano sobre as sociedades colonizadas e, por conseguinte, a colonialidade do poder, pontua que foram somente quatro teorias originadas no solo latino-americano que cruzaram, no sentido contrário, a fronteira que divide o mundo entre Norte e Sul geopolíticos⁵⁷ e alcançaram impacto e permanência mundial. Essas teorias se destacam por sua capacidade de iluminar aspectos específicos da realidade a partir de uma perspectiva localizada e por promover interpretações inovadoras em seus respectivos campos.

Além disso, elas alcançaram tal reconhecimento sem aderir aos modelos textuais predominantes no pensamento anglo-saxônico e francês, que passaram a dominar o mercado de ideias sobre a sociedade na segunda metade do século XX, nem à política de citação vigente. Entre elas estão a teologia da libertação⁵⁸, a pedagogia do oprimido⁵⁹, a teoria da

⁵⁶ O termo Sul Global refere-se a um conjunto de países que compartilham desafios históricos e estruturais relacionados ao desenvolvimento econômico, social e político. Embora a expressão sugira uma divisão geográfica, sua aplicação é mais política e econômica do que estritamente territorial. O conceito surgiu para substituir termos como "Terceiro Mundo" e "países subdesenvolvidos", que carregavam conotações de inferioridade. O Sul Global inclui nações da América Latina, África, Ásia e algumas partes da Oceania, caracterizadas por desigualdades econômicas e sociais significativas em relação ao chamado Norte Global, que compreende países mais ricos e industrializados, como os da Europa Ocidental e América do Norte.

⁵⁷ Conquanto o termo Sul Global não se refira apenas à divisões geográficas, mas sobretudo a divisão histórica, política e epistêmica, é importante salientar que, no pensamento contemporâneo, o termo surgiu como alternativa crítica às antigas designações. Desse modo, utilizar o termo Sul Global pontua uma resignificação dessa posição histórica, pois demarca um lugar de resistência, de produção de saberes situados e de alternativas às epistemologias hegemônicas. Yuderkys Espinosa-Miñoso (2020) enfatiza que o Sul Global deve ser considerado um espaço de crítica e de criação que desafiam a universalidade eurocentrada.

⁵⁸ Teologia da Libertação é uma abordagem teológica cristã que enfatiza a libertação dos oprimidos, especialmente no contexto da América Latina. Surgiu na década de 1960, foi desenvolvida por teólogos como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff e Juan Luis Segundo. Essa corrente teológica busca interpretar os ensinamentos de Jesus Cristo à luz das injustiças sociais, econômicas e políticas, promovendo uma opção preferencial pelos pobres.

⁵⁹ *Pedagogia do Oprimido* é uma obra do pensador e educador brasileiro Paulo Freire, publicada em 1968 que critica o modelo tradicional de ensino, que ele chama de educação bancária, segundo a qual o professor deposita conhecimento nos alunos que se comportariam de forma passiva. Em contraste, ele propõe uma educação dialógica, baseada no diálogo e na participação ativa dos educandos no processo de aprendizado. A

marginalidade⁶⁰, que questiona a teoria da independência, e, mais recentemente, a perspectiva da colonialidade do poder.

Como já mencionado, a orientação teórica da Colonialidade do Poder, formulada por Quijano, representa uma ruptura significativa nas ciências sociais, especialmente no contexto das transformações políticas e históricas que ocorreram após o fim da Guerra Fria. Essa abordagem teve um impacto profundo no pensamento crítico latino-americano, influenciando áreas como História, Filosofia e Ciências Sociais, além de inspirar novas direções para os movimentos sociais e a luta política.

Embora tenha sido formulada a partir de uma perspectiva latino-americana, a teoria da colonialidade do poder não se limita a essa região. Ela propõe uma reinterpretação das relações de poder globais, destacando como o eurocentrismo e a estrutura de dominação colonial continuam a moldar o sistema mundial (SEGATO, 2021).

No Sul Global, onde as marcas do colonialismo são não apenas um legado, mas uma realidade que continua a se reinventar, as teorias de Lugones e de Segato nos instiga a questionar os modos de organização social e subjetiva impostos pela lógica colonial. A colonialidade do gênero, como elas propõem, não é um aspecto secundário das relações de poder, mas um eixo central que determina a experiência das pessoas racializadas e marginalizadas. Assim, a luta pela decolonialidade passa necessariamente por uma compreensão que não fragmenta as opressões, mas as percebe em sua totalidade.

Dessa forma, a filosofia do Sul Global emerge como um projeto de resistência e reconstrução, que busca não apenas denunciar as formas de dominação que estruturam nossas sociedades, mas também reivindicar epistemologias e vivências que foram historicamente silenciadas. Ao abraçar uma abordagem interseccional e plural, essa reflexão permite que se imagine futuros menos pautados por hierarquias impostas e mais orientados pelo reconhecimento da dignidade e autodeterminação dos povos e sujeitos que habitam essa região.

pedagogia freireana busca a conscientização dos oprimidos, permitindo que eles compreendam sua realidade e atuem para transformá-la. O livro é um dos pilares da pedagogia crítica e continua influenciando educadores ao redor do mundo.

⁶⁰ A teoria da marginalidade é um conceito sociológico que busca explicar a exclusão social e econômica de determinados grupos dentro da sociedade. Uma das abordagens mais conhecidas foi desenvolvida por José Nun, que analisou a marginalidade a partir da relação entre superpopulação relativa e o sistema produtivo. Segundo essa perspectiva, há uma parcela da população que, por não conseguir se integrar ao mercado de trabalho, permanece à margem da sociedade, sem acesso a recursos básicos e oportunidades. Essa teoria foi especialmente relevante para entender a realidade latino-americana, na qual a marginalidade não se limita apenas à pobreza, mas também envolve fatores políticos e culturais

O colonialismo europeu legitimou a dominação colonial e, a partir disso, tratou como verdadeiro conhecimento sua ciência, suas teorias, seus debates e suas bases teóricas. Na América Latina, em especial, houve imposições de valores europeus que ignoravam as cosmovisões nativas e desqualificavam os saberes indígenas e africanos (MIGNOLO, 2005).

Já analisamos que a pós-modernidade, enquanto movimento intelectual, questiona narrativas totalizantes, enfatizando a fragmentação, a relativização da verdade e a influência de contextos culturais e linguísticos na produção do saber. Nesse sentido é que entendemos que o estudo filosófico e social pós-colonial enquadra-se como uma vertente pós-moderna, uma vez que emerge como um campo crítico que analisa legados intelectuais, culturais e políticos do colonialismo, questionando estruturas de poder, saber e subjetividade herdada desse período. Filósofos e intelectuais latino-americanos como José Carlos Mariátegui⁶¹, Enrique Dussel (Teoria da Libertação)⁶² e Aníbal Quijano, passaram, a partir do século XX (anos 60), questionar essa dependência e propuseram uma filosofia que resgatasse a identidade latino-americana.

Enrique Dussel (1995), um dos principais expoentes da Filosofia da Libertação, defende que resgatar a identidade latino-americana é um gesto profundamente político, ético e epistemológico. Para ele, a América Latina foi historicamente colocada na *exterioridade* - ou seja, fora da totalidade construída pelo pensamento eurocêntrico e colonial. Essa exclusão não foi apenas material, mas também simbólica: os povos latino-americanos foram negados como sujeitos de conhecimento, de história e de humanidade.

Dussel (1995) propõe que a identidade latino-americana não deve ser buscada como uma essência fixa ou homogênea, mas como uma construção histórica marcada pela resistência à dominação colonial, pela pluralidade cultural e pela experiência concreta dos oprimidos. Ele afirma que a verdadeira identidade da América Latina nasce da *negatividade*, da condição de ser negado, e que é a partir dessa negação que se pode construir uma nova afirmação: uma identidade forjada na luta, na memória e na esperança.

Esse resgate passa, segundo Dussel (1973), por uma crítica radical à modernidade ocidental, que ele chama de *mito da modernidade*, e pela valorização dos saberes locais, das culturas indígenas, afrodescendentes e populares. A identidade latino-americana, para ele,

⁶¹ José Carlos Mariátegui foi escritor, historiador, jornalista e sociólogo peruano, nascido em 1894.

⁶² Desenvolvida por Enrique Dussel, busca uma ética centrada na realidade dos povos marginalizados, em contraposição ao pensamento dominante.

deve ser pensada a partir do *outro*, do indígena, do negro, da mulher, do camponês, e não a partir dos modelos impostos pelo Norte global.

Em suma, Dussel nos convida a pensar a América Latina não como uma periferia que deve imitar o centro, mas como um centro possível de pensamento, de ética e de civilização. Um lugar onde a libertação não é apenas um ideal, mas uma prática cotidiana de reconstrução do ser.

A partir da construção dessas teorias pós-coloniais, epistemologias próprias foram propostas valorizando a diversidade cultural e histórica dos continentes do Sul Global. Nesse sentido, Walter Mignolo (2005) desenvolveu uma nova afirmação epistemológica sobre o conhecimento subalterno inspirado no trabalho teórico de Michel Foucault.

A obra de Michel Foucault, embora profundamente enraizada na reflexão sobre o conhecimento nas ciências humanas, permanece à margem das principais discussões na epistemologia anglo-americana. Essa exclusão frequentemente se sustenta na percepção de que sua análise do saber não se configura como uma epistemologia normativa, mas antes como uma sociologia crítica do conhecimento.

Tal distanciamento teórico também encontra justificativa na crença amplamente difundida de que Foucault, ao investigar a intrínseca relação entre poder e conhecimento, rejeitou a viabilidade dos pressupostos normativos da epistemologia tradicional. Em sua abordagem genealógica, Foucault não apenas desestabiliza a noção de conhecimento como um campo autônomo, mas evidencia seu papel como instrumento e efeito das estruturas de poder que o produzem e legitimam. Dessa forma, sua obra continua desafiando as fronteiras disciplinares e incentivando uma revisão crítica dos fundamentos epistemológicos convencionais (MIGNOLO, 2010).

Assim como o teórico francês, Walter Mignolo explora a reconstrução do continente americano com novos sentidos e horizontes imaginários, libertos das imposições do projeto hegemônico eurocêntrico. Mignolo (2010) argumenta que a modernidade não é simplesmente um período histórico, mas a narrativa construída por atores e instituições que, desde o Renascimento, se posicionaram como o epicentro do mundo. Segundo ele, esse discurso da modernidade exalta os benefícios da conversão religiosa e do desenvolvimento econômico pós-Segunda Guerra, servindo como justificativa para a expansão imperial dos Estados europeus.

Segundo Mignolo (2010), o pensamento decolonial possui um embasamento genuíno na complexa história das reflexões sobre a decolonialidade em escala global. Assim, o autor

estabelece uma distinção entre a opção decolonial e a teoria pós-colonial, esta última vinculada genealogicamente ao pós-estruturalismo francês⁶³. Enquanto a tradição pós-colonial se ancora em construções europeias, a genealogia do pensamento decolonial não se encontra na genealogia do pensamento europeu.

Nesse contexto, o termo "giro decolonial" tem sido uma referência recorrente para caracterizar o movimento decolonial em suas particularidades. Pensar no "giro decolonial", mesmo que tenha surgido inicialmente no âmbito das ciências sociais latino-americanas, implica considerar o decolonial como uma insurgência mais ampla dentro das instituições modernas, como a universidade, a arte e a política (CASTRO-GÓMEZ & GROSFUGUEL, 2007).

Dessa maneira, o "giro decolonial" não deve ser entendido apenas como uma proposta teórica, mas sim como um "movimento de resistência teórica e prática, política e epistemológica, contra a lógica da modernidade/colonialidade" (Mignolo, 2005). A genealogia do pensamento decolonial não é apenas um rastro no tempo, mas um fluxo constante que atravessa fronteiras e consciências.

Ao se recusar a ser contido por margens impostas, sua essência transborda a perspectiva individualista e encontra ressonância nas vozes coletivas dos movimentos sociais. É na pulsação das resistências afrodescendentes e indígenas que esse pensamento se enraíza e se transforma, revelando-se não apenas como uma crítica ao passado colonial, mas como um horizonte de possibilidades para um futuro em que a memória e a luta se entrelaçam na reconstrução de identidades e na reivindicação de justiça.

2.2.1 Reconfigurando paradigmas no pensamento filosófico da pós-modernidade pelo feminismo pós-colonial latino-americano

Ao adentrar este instante reflexivo, nossas ideias começam a se entrelaçar com os horizontes da decolonialidade, vislumbrando nela um vetor de resistência contra as estruturas epistemológicas que sustentam a ciência tradicional. Entre avanços e recuos,

⁶³ O pós-estruturalismo francês é uma corrente filosófica e teórica que emergiu na França a partir da década de 1960 como uma crítica e superação do estruturalismo. Enquanto o estruturalismo buscava identificar estruturas universais e estáveis por trás da linguagem, da cultura e do pensamento, o pós-estruturalismo questiona justamente essa estabilidade, propondo que o sentido é sempre instável, múltiplo e atravessado por relações de poder e linguagem. Seus principais teóricos são: Jacques Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze e Roland Barthes.

fortalecemos a convicção de que na investigação dos pilares discriminatórios que perpassam o pensamento científico, o conceito de colonialidade emerge como um eixo transformador, capaz de subverter o paradigma hegemônico da racionalidade europeia e, assim, fomentar um espaço insurgente para uma crítica feminista que ressignifique os modos de produção do conhecimento.

Aqui, a pós-modernidade é interpelada não como fim das metanarrativas, mas como campo de batalha onde o feminismo pós-colonial reinscreve a diferença como categoria ontológica e política. A reconfiguração paradigmática exige, portanto, não apenas a desestabilização dos centros, mas a reconstrução de saberes *situados* - onde o corpo negro, indígena e dissidente emerge como *locus* de enunciação capaz de subverter a própria ideia de filosofia (CUSICANQUI, 2020).

Embora a crítica pós-moderna tenha colocado em xeque a razão universal, ela frequentemente falha ao não romper com a centralidade do sujeito branco, masculino e europeu como centro de enunciação. O feminismo pós-colonial latino-americano, ao contrário, denuncia essa limitação, propondo saberes corporificados, territoriais e enraizados na experiência concreta de opressão.

Nesse norte, a crítica proposta pelo feminismo pós-colonial latino-americano não se restringe à problematização dos referenciais eurocêntricos; ela aponta para a possibilidade de uma reorientação epistemológica mais profunda, que envolve uma ética do reconhecimento das múltiplas formas de saber encarnadas nas trajetórias históricas das populações marginalizadas (PAREDES, 2008). Ao compreender o conhecimento como atravessado por relações de poder, diversas autoras deslocam a ideia de neutralidade epistêmica e propõem a valorização de práticas intelectuais enraizadas na experiência, na oralidade, no território e na ancestralidade.

No horizonte da teoria social crítica, a relação entre o feminismo e a pós-modernidade configura-se como um campo atravessado por ambivalências epistemológicas e disputas ontológicas. Por um lado, as premissas pós-modernas, ao rejeitarem narrativas totalizantes e ao reivindicarem a legitimidade de saberes situados⁶⁴, possibilitam o descentramento da política feminista, abrindo espaço para a emergência de

⁶⁴ Na filosofia contemporânea, o conceito de saberes situados refere-se à ideia de que todo conhecimento é produzido a partir de uma posição específica, histórica, social, cultural, política e corporal. Ou seja, não existe um ponto de vista neutro ou universal capaz de abarcar a totalidade da realidade. Esse conceito foi amplamente desenvolvido por Donna Haraway, em seu texto clássico "Saberes localizados: a questão da ciência no feminismo e o privilégio da perspectiva parcial" (1995), onde ela critica a pretensão da ciência moderna de falar a partir de uma "visão de Deus", supostamente objetiva e desincorporada.

sujeitos historicamente silenciados. Contudo, tal gesto desconstrutivo não está isento de tensões: ao dissolver categorias estáveis de identidade, o discurso pós-moderno pode corroer as bases subjetivas da resistência, enfraquecendo a capacidade política de agência frente às formas hegemônicas de normatividade, como o patriarcado e o capitalismo (PAREDES, 2008).

Conforme argumenta Bernardo Sorj (1992), torna-se imprescindível reavaliar criticamente o estatuto da modernidade não como paradigma superado, mas como projeto inacabado, cujos impasses ainda informam os contornos da luta emancipatória. A interlocução entre essas correntes exige, portanto, um esforço teórico que vá além da pragmática política imediata, interrogando as ambigüidades constitutivas das categorias com que se pensa a emancipação.

A análise do feminismo enquanto prática e vivência na América Latina demanda um arcabouço filosófico que transcenda os paradigmas ocidentais e acolha as nuances da crítica decolonial. A experiência feminista na região não pode ser dissociada das dinâmicas de poder instauradas pelo colonialismo e suas reverberações no tecido social e epistemológico. (ESPINOSA-MIÑOSO, 2020).

Assim, torna-se imperativo não apenas compreender o mundo, mas prescrevê-lo a partir de leituras que desestabilizem as estruturas hegemônicas. Dessa forma, as práticas políticas feministas emergem como forças de transmutação, capazes de alterar os contornos da realidade e reconfigurar os modos de saber e existir.

Esse projeto filosófico não busca apenas incluir sujeitos historicamente silenciados, mas interrogar o próprio modelo de racionalidade que produziu tais silenciamentos. Ao desafiar a estrutura binária entre sujeito e objeto do conhecimento, o feminismo pós-colonial latino-americano cria as condições para uma filosofia relacional, que pensa a partir da interdependência, do corpo, do afeto e da coletividade. Nessa direção, configura-se uma ruptura com a centralidade do indivíduo autônomo como matriz de autoridade epistêmica, substituindo-o por uma escuta ativa às vozes múltiplas que produzem saberes desde o desamparo, o deslocamento e a resistência (CUSICANQUI, 2020).

Autores e autoras latino-americanas têm contribuído para essa virada teórica ao enfatizar a importância de descolonizar não apenas os conteúdos, mas também as formas, os modos e os locais de enunciação filosófica. Ao se fazer filosofia desde o Sul, desloca-se o centro epistêmico e político da produção de conhecimento e se amplia o horizonte da crítica. Tal mudança propõe uma nova hermenêutica das práticas sociais e culturais, na qual a

filosofia deixa de ser instrumento de justificação da ordem dominante e passa a ser ferramenta de reinvenção do mundo.

Para Ochy Curiel⁶⁵ (2014) as correntes de pensamento decoloniais⁶⁶, em sua diversidade, apresentam uma crítica incisiva às estruturas históricas e políticas que conformam as sociedades contemporâneas. O feminismo decolonial, ao se apoiar nos fundamentos do giro decolonial e das vertentes críticas do feminismo, emerge como um novo prisma analítico capaz de aprofundar a compreensão do entrelaçamento de raça, sexo, sexualidade, classe e geopolítica.

Ainda nessa linha, Curiel (2014), reflete que a partir das vozes e vivências de feministas indígenas, afrodescendentes, populares e lésbicas, essa perspectiva questiona as concepções do feminismo hegemônico, marcado pela branquitude e pelos privilégios de classe, ao evidenciar como determinadas interpretações da subordinação feminina podem, inadvertidamente, perpetuar o racismo, o classicismo e o heterossexismo tanto na teoria quanto na prática política. Assim, as experiências situadas tornam-se fundamentais para a construção de um pensamento que se descola das narrativas dominantes e se enraíza na pluralidade dos sujeitos históricos.

Poderíamos dizer que muitas sociedades, em algum momento, foram colonizadas, ou seja, experimentaram o feito colonial. O pós-colonialismo, em sua acepção temporal, começa em 1947, com a independência da Índia do império britânico e com o fim da Segunda Guerra Mundial. Já como categoria, conceito e perspectiva, em sua concepção epistemológica, o pós-colonialismo surge das “teorias pós-coloniais”, nos anos 1980, na Inglaterra e nos Estados Unidos.

Vale frisar que, segundo Ochy Curiel (2014), há uma escassez de estudos que delineiam com precisão as distinções entre feminismo decolonial e feminismo pós-colonial.

⁶⁵ Ochy Curiel é uma antropóloga social, feminista decolonial e ativista afro-dominicana. Nascida em 1963 na República Dominicana, ela se destacou por seu trabalho na interseção entre racismo, sexismo, classismo e o regime da heterossexualidade. Curiel ajudou a fundar o Grupo Latino-Americano de Estudos, Formação e Ação Feministas (GLEFAS) e foi professora na Universidade Nacional da Colômbia. Ela também foi uma das pioneiras do movimento antirracista de mulheres afro-latino-americanas e caribenhas.

⁶⁶ Importante destacar, nesse contexto, que o pensamento decolonial aqui se refere ao termo desenvolvido por pensadores latino-americanos (Anibal Quijano, Walter Dignolo, Yuderkys Espinosa-Miñoso) que busca romper com a “colonialidade” (poder, ser, saber e de gênero), propondo epistemologias alternativas situadas no Sul Global. Salienta-se ainda que tal termo difere-se de pós-colonial, anti-colonial e contra-colonial. Pós-colonial é uma crítica cultural e teórica ao legado do colonialismo (surge nos anos 1970, ligado a autores como Gayatri Spivak e Edward Said), questionando discursos e identidades. Anti-colonial refere-se à resistência política e prática contra o colonialismo histórico. Geralmente ligado a contextos de independência nacional e libertação (Frantz Fanon, Aimé Césaire); Contra-colonial é afirmação de saberes e modos de vida que se mantêm autônomos frente à colonialidade, especificamente no contexto brasileiro quilombola e indígenas. Conceito mais recente cunhado por Antonio Bispo dos Santos (Nêgo Bispo).

No entanto, pode-se afirmar que o feminismo pós-colonial busca construir uma nova narrativa em oposição ao feminismo hegemônico, predominantemente branco e ocidental. Essa abordagem enfatiza a relevância de considerar raça, classe e geopolítica na análise das relações sociais. Além disso, Curiel aponta que, embora muitas feministas pós-coloniais atuem no meio acadêmico, esses espaços, apesar de serem arenas de disputa política, não promovem plenamente a descolonização do conhecimento, pois há pouca valorização das categorias, epistemes e conceitos originados das práticas políticas de mulheres sem privilégios.

O feminismo decolonial, por sua vez, resgata elementos centrais do projeto decolonial⁶⁷, dentre eles o conceito de decolonialidade. Esse conceito parte do entendimento de que, mesmo após o fim do colonialismo enquanto estrutura geopolítica e histórica da modernidade europeia ocidental, a divisão internacional do trabalho entre centros e periferias, a hierarquização étnico-racial das populações e a formação dos Estados-nação na periferia não passaram por mudanças significativas. O que ocorre, na verdade, é uma transição do colonialismo moderno para a colonialidade global. Com base nisso, o pensamento decolonial propõe uma nova abordagem sobre as relações globais e locais, sustentando, conforme argumenta Enrique Dussel (1995), que a modernidade eurocêntrica, o capitalismo mundial e o colonialismo constituem uma tríade inseparável.

Segundo a perspectiva apresentada por Yuderkys Espinosa (2020), o feminismo decolonial emerge como um esforço de reavaliação crítica das bases que sustentam o feminismo tradicional, expandindo conceitos e abordagens que dialogam com a teoria decolonial formulada por diversos pensadores latino-americanos. Esse movimento, longe de se restringir a um mero revisionismo, carrega consigo o legado das correntes feministas

⁶⁷ O projeto decolonial ou grupo modernidade/colonialidade, como também é chamado, surge de um grupo de intelectuais e ativistas latino-americanos, situados, em sua maioria, em universidades dos Estados Unidos, assim como em universidades latino-americanas. Esse grupo de pensadoras e pensadores é uma expressão da teoria crítica contemporânea estreitamente relacionada com as tradições das ciências sociais e humanidades da América Latina e do Caribe.

negras, de cor e terceiro-mundistas dos Estados Unidos⁶⁸, incorporando suas reflexões sobre as opressões interseccionais de raça, classe, gênero e sexualidade.

Ao recuperar o pensamento crítico de feministas afrodescendentes e indígenas da América Latina e do Caribe, o feminismo decolonial evidencia a problemática da invisibilidade dessas vozes dentro dos próprios movimentos feministas, impulsionando assim um processo de reinterpretação de sua contribuição histórica na formação e resistência de suas comunidades (ESPINOSA-MIÑOSO, 2020).

A partir dessas especificações, consideramos uma perspectiva potente sobre as conexões entre feminismo negro e feminismo decolonial. A ideia de uma coalizão que transcenda distinções conceituais entre pensamento decolonial e pós-colonial sugere um esforço coletivo em prol de uma ruptura epistemológica capaz de desafiar estruturas coloniais arraigadas. Essa aposta reflete uma busca por um feminismo que não apenas reconheça as especificidades das lutas, mas que também impulsione um movimento contra-colonial de resistência e reconstrução. Ao articular essas correntes, abre-se espaço para uma prática crítica mais ampla, capaz de tensionar hegemonias e propor novas formas de existência e pensamento que impulsionam um movimento de transgressão epistemológica contra-colonial.

Grada Kilomba (2016) evoca a urgência da desobediência epistêmica como condição necessária para a crítica à colonialidade, sem a qual as hierarquias impostas pelo paradigma moderno europeu permanecem intactas. Segundo a autora, a oposição à colonialidade não é apenas um gesto intelectual, mas um enfrentamento das relações desiguais que estruturam saberes, discursos e existências. A própria constituição do conhecimento passa por uma dinâmica excludente, onde alguns são reconhecidos como sujeitos do saber, enquanto outros são relegados à posição de objeto, silenciados e desconsiderados.

⁶⁸ Podemos citar como correntes feministas negras, de cor e terceiro mundistas: Feminismo Negro (*Black Feminism*), que surgiu como crítica ao feminismo branco hegemônico, que ignorava as experiências de mulheres negras e tem como principais autoras: Angela Davis, bell hooks, Patricia Hill Collins, Audre Lorde, Sojourner Truth; o Feminismo de Cor (*Women of Color Feminism*), vertente que amplia o feminismo negro ao incluir mulheres latinas, asiáticas, indígenas e outras racializadas. Principais autoras: Cherrie Moraga, Gloria Anzaldúa, Loretta Ross, Mabel Lee, Jovita Idár; Feminismo Terceiro-Mundista/Pós-Colonial (*Third World Feminism/Postcolonial Feminism*), desenvolvido por mulheres racializadas nos EUA e em diálogo com o Sul Global, essa corrente critica o imperialismo e o feminismo ocidental. Principais autoras: Chandra Talpade Mohanty, Gayatri Spivak, Uma Narayan.

Nesse sentido, para Kilomba (2016), a desobediência epistêmica se coloca como elemento fundamental para a crítica feminista à ciência, instigando uma revisão profunda daquilo que nossa formação teórico-metodológica eurocentrada nos leva a ignorar. Mais do que um desafio acadêmico, trata-se de um imperativo político que nos impulsiona a reconstruir caminhos, desconstruir paradigmas e reavaliar as bases sobre as quais formulamos nossas análises.

Por outro viés, Rita Laura Segato (2015) insere-se nesse campo de disputas ao propor uma crítica à estrutura patriarcal colonial, que ela identifica como uma tecnologia de poder responsável por naturalizar formas de violência e hierarquias ontológicas entre corpos. Em sua perspectiva, a filosofia feminista não pode ignorar a inscrição do gênero como ferramenta de racialização, construída em consonância com interesses coloniais e capitalistas. Ao reposicionar o corpo como *locus* analítico, Segato oferece caminhos para reinterpretar a filosofia a partir da vulnerabilidade e da insurgência.

Essas autoras, oriundas de contextos diversos do Sul Global, convergem ao indicar que a reconfiguração paradigmática só será possível mediante a valorização dos saberes insurgentes, comunitários e desobedientes. É nesse horizonte que a filosofia pode ser pensada não como sistema ou doutrina, mas como prática viva que se inscreve no cotidiano de sujeitos historicamente marginalizados. E é por meio desse movimento de insubmissão que emergem novos questionamentos, capazes de tensionar as referências que sustentaram nossa trajetória intelectual e abrir espaço para epistemologias alternativas que redimensionem nossa forma de interpretar a realidade e as relações sociais.

2.2.2 Feminismo Decolonial no Brasil: Desafios, Potências e a Luta por Epistemologias Dissidentes

Historicamente, no contexto brasileiro, os estudos de gênero permaneceram, em grande medida, circunscritos ao âmbito acadêmico e fortemente ancorados em referenciais teóricos oriundos das tradições anglo-americana e europeia. Conforme aponta Heloisa Buarque de Hollanda em sua obra de fôlego dedicada à reunião de vozes feministas atuantes no Brasil desde a década de 1960, *Pensamento Feminista Brasileiro: formação e contexto* (2019), somente nos últimos anos, possivelmente impulsionados pela emergência dos debates interseccionais no campo do feminismo, passamos a reconhecer a relevância epistemológica de autoras latino-americanas e mestiças. Tal reconhecimento marca a

incorporação paulatina de uma perspectiva decolonial, a qual lança críticas contundentes às teorias de matriz eurocêntrica e propõe a construção de saberes mais situados e plurais.

No século XIX, a condição da mulher no Brasil refletia e reforçava as assimetrias estruturais de uma sociedade marcada pela escravidão e por hierarquias socioeconômicas profundamente enraizadas. A ordem patriarcal vigente atribuía papéis rigidamente distintos às mulheres conforme sua posição racial e social: à mulher negra, impunha-se a subalternidade extrema da escravização, convertendo seu corpo em instrumento de trabalho forçado e de exploração sexual; à mulher branca, ainda que formalmente livre, reservava-se um espaço confinado ao âmbito doméstico, sob o domínio masculino e à margem das esferas pública e política (HOLLANDA, 2019).

Tal configuração evidencia como as categorias de gênero, classe e raça operavam de maneira interseccional na constituição das desigualdades, limitando a agência feminina e silenciando suas experiências. Esse cenário delineia um contexto em que o feminino era construído socialmente a partir de múltiplas opressões, cuja superação somente seria ensaiada com os movimentos de crítica social e de emancipação que emergiriam nas décadas subsequentes.

Durante o período imperial brasileiro, houve o reconhecimento formal do direito à educação feminina, marcando um primeiro passo, ainda tímido, rumo à inserção das mulheres nas esferas do saber. Nesse contexto, destaca-se a atuação de Nísia Floresta Augusta, escritora potiguar que se notabilizou como uma das precursoras do pensamento feminista no Brasil, ao advogar por uma educação emancipatória para as mulheres e pela superação dos limites impostos pela estrutura patriarcal (BEZERRA, s.d).

Com a instauração da República, o movimento feminista nacional ampliou seu escopo de ação e crítica, embora encontrasse barreiras significativas no novo arranjo político. O regime republicano, embora sustentado por discursos de progresso e modernização, não garantiu o sufrágio feminino nem promoveu políticas efetivas de inclusão das mulheres nos espaços públicos e no mercado de trabalho, sobretudo no caso das mulheres brancas de classes médias e altas, socialmente destinadas à domesticidade. Em contrapartida, mulheres negras, indígenas e brancas pobres sempre estiveram inseridas em atividades laborais, muitas vezes sob condições precárias, como única via de subsistência (HOLLANDA, 2019).

Apesar da laicização do Estado e da instituição do casamento civil como norma legal, a República manteve dispositivos legais que reforçavam o controle masculino sobre a vida

feminina. O Código Civil de 1916 exemplifica tal permanência estrutural ao definir a mulher como relativamente incapaz, subordinava-a juridicamente à tutela do pai ou do marido. As mulheres casadas, em particular, necessitavam de autorização do cônjuge para exercer direitos civis fundamentais, como viajar, trabalhar, herdar bens ou administrar patrimônio, uma clara expressão das hierarquias de gênero consolidadas pelo ordenamento jurídico da época (SANT'ANNA, 2019). Esse panorama revela a complexa interação entre gênero, classe, raça e Estado na constituição das desigualdades no Brasil, e fornece subsídios fundamentais para as análises filosóficas e críticas do patriarcado em contextos pós-coloniais latino-americanos.

A década de 1960 representa um período de intensas transformações socioculturais no cenário global, marcado pela emergência de movimentos de liberação sexual, pela disseminação da contracepção hormonal, notadamente a pílula anticoncepcional, e pela ascensão das lutas por direitos civis. Nesse contexto, temas como as intersecções entre gênero, raça e sexualidade ganham centralidade, promovendo uma problematização das identidades sociais que tradicionalmente foram invisibilizadas, como a da mulher negra, da mulher indígena e das dissidências sexuais. Reflexões filosóficas sobre tais temas encontram respaldo em obras como *O Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir, cuja análise crítica das construções de gênero contribui para os fundamentos teóricos do feminismo contemporâneo e da teoria da identidade (BEZERRA, s.d.).

No Brasil, essa década é igualmente caracterizada por uma efervescência de movimentos populares e por um crescente interesse de organizações feministas nas discussões teóricas e práticas que circulavam internacionalmente. No entanto, a instauração do regime militar em 1964 impôs severas restrições às liberdades civis, comprometendo o direito de associação e cerceando a mobilização coletiva. A repressão estatal limitou o desenvolvimento orgânico de iniciativas feministas, ainda que estas tenham encontrado meios de resistir, articular discursos alternativos e manter viva a crítica à ordem patriarcal e autoritária vigente. Ao expor a tensão entre a renovação intelectual e os mecanismos de controle político, evidencia-se a emergência do pensamento feminista brasileiro em diálogo com os movimentos internacionais, ainda que condicionado pelas especificidades do autoritarismo local.

Conforme destaca Hollanda (2019), as reflexões acerca das questões relativas à mulher no Brasil emergiram paralelamente à consolidação do ativismo feminista nas décadas de 1960 e 1970, manifestando-se por meio dos denominados “grupos de reflexão”.

Esses espaços, que atuavam na prática como círculos de conscientização, constituíam instâncias de articulação política e subjetiva, nas quais se realizavam trocas estratégicas sobre as múltiplas dimensões da experiência feminina.

As discussões abarcaram desde as esferas profissionais, domésticas e políticas, até a leitura crítica de obras e ensaios feministas, frequentemente introduzidos por mulheres que retornavam do exílio. Esse movimento refletia a tensão entre a busca por emancipação e o contexto autoritário da ditadura militar, delineando um campo fértil para a emergência de novos paradigmas epistêmicos e políticos. (HOLLANDA, 2019).

A denominada “revolução dos costumes” da década de 1960 operou como catalisadora de profundas transformações no imaginário social ocidental, contribuindo decisivamente para o fortalecimento e a radicalização do movimento feminista. No Brasil, ainda que sob a repressão imposta pelo regime militar, as mulheres passaram a articular-se coletivamente com vistas à problematização de sua posição na sociedade, questionando os papéis normativos de gênero e as hierarquias consolidadas nas esferas pública e privada (BEZERRA, s.d.).

Nesse cenário, o movimento feminista brasileiro reorganizou-se sob o marco teórico-político do lema “o pessoal é político”, o qual conferiu centralidade à crítica das formas de opressão doméstica e afetiva, reconhecendo-as como expressões de estruturas sociopolíticas mais amplas. A dissociação entre o espaço público e o privado, tradicionalmente mobilizada para silenciar experiências subjetivas femininas, foi desconstruída por meio de uma análise que evidenciava a origem política dos chamados “problemas pessoais”. Assim, questões como violência doméstica, divisão desigual do trabalho reprodutivo e o controle sobre os corpos femininos passaram a ser tematizadas como pautas legítimas de enfrentamento coletivo.

Essa inflexão epistemológica e política permitiu a ampliação do escopo do feminismo, articulando críticas aos padrões culturais hegemônicos e dialogando com ideários progressistas de esquerda que inspiravam parte expressiva das militantes da época. Trata-se de um momento emblemático na genealogia do pensamento feminista, em que a subjetividade feminina se torna, simultaneamente, objeto de reflexão filosófica e agente de transformação social.

Com a ampliação do acesso das mulheres à educação formal e diante do processo de redemocratização do Estado brasileiro, o movimento feminista passou por significativas reconfigurações, ajustando suas pautas às transformações sociais, políticas e culturais em

curso. A escolarização crescente proporcionou não apenas maior inserção das mulheres nos espaços de produção de conhecimento, mas também fortaleceu a consciência crítica sobre as desigualdades de gênero persistentes nas esferas públicas e institucionais.

Nesse cenário, emergiu com maior força a reivindicação por uma participação política mais equitativa, traduzida em políticas de ação afirmativa, ou "discriminação positiva", voltadas à correção de assimetrias históricas no acesso ao poder. Um dos marcos normativos desse processo foi a implementação da exigência legal de que os partidos políticos destinem ao menos 30% das candidaturas às mulheres nas eleições legislativas. Tal medida não apenas simboliza o reconhecimento das barreiras estruturais enfrentadas pelas mulheres na política, mas também representa um esforço institucional para promover uma democracia mais representativa e plural (BEZERRA, s.d.).

A incorporação de políticas públicas voltadas à promoção da equidade de gênero no campo político representou um avanço significativo nas lutas feministas no Brasil. No entanto, tais medidas, embora fundamentais, não contemplam de forma plena a heterogeneidade das experiências femininas, especialmente aquelas marcadas pela intersecção entre gênero e raça. É nesse ponto que se insere a contribuição decisiva do feminismo negro, cuja emergência no cenário brasileiro adiciona camadas de complexidade à compreensão das desigualdades e amplia o horizonte das demandas por justiça social. A seguir, examinaremos o papel crítico desse movimento na denúncia das opressões específicas enfrentadas por mulheres negras e na formulação de uma agenda política e teórica comprometida com a transformação estrutural da sociedade brasileira.

2.2.3 A Emergência do Feminismo Negro no Contexto Brasileiro

Como já destacado, o surgimento do feminismo negro⁶⁹ é comumente localizado nos Estados Unidos, entre os anos 60 e 70, relacionado, principalmente, com a luta das mulheres negras pelos direitos civis. A emergência da discussão de gênero e da opressão feminina, embora relevante, foi historicamente alicerçada em marcos analíticos que obscureciam, ou negligenciavam, as singularidades raciais vividas por mulheres negras e racializadas. O paradigma feminista hegemônico, ao operar sob uma lógica que universaliza a experiência

⁶⁹ Autoras como Angela Davis, bell hooks, Patricia Hill Collins, Sojourner Truth, Audre Lorde e Kimberlé Crenshaw não apenas transformaram o campo dos estudos feministas, como também influenciaram políticas públicas, práticas pedagógicas e movimentos sociais em escala global.

da mulher, ignorou os entrelaçamentos entre raça e gênero que constituem a vivência concreta dessas sujeitas.

Por outro lado, o movimento negro, ao centrar sua crítica na dimensão racial e na luta por direitos fundamentais para a população negra, por vezes não incorporou com a devida profundidade as implicações de gênero que interseccionam a experiência da mulher negra, e que constituem um *locus* de opressão específico e irreduzível. Em ambos os casos, o silenciamento das particularidades que habitam a encruzilhada entre raça e gênero evidencia a urgência de uma crítica que desestabilize os universais abstratos e reivindique uma epistemologia situada, capaz de abarcar a complexidade e a pluralidade das formas de subjugação (ALMEIDA, 2020).

No Brasil, a inserção política das mulheres negras no tecido histórico brasileiro remonta às conjunturas coloniais, às mobilizações abolicionistas e às insurgências antirracistas que se sucederam ao fim jurídico da escravidão. Ainda sob os escombros do sistema colonial, essas mulheres ergueram estratégias de enfrentamento que não apenas desafiaram as estruturas escravocratas, mas também afirmaram seus corpos e vozes como agentes de resistência (ALMEIDA, 2020). Seja por meio da conformação dos quilombos enquanto territórios autônomos de liberdade, seja através das irmandades de matriz africana e afro-brasileira, ou pelas inúmeras formas de organização social fundadas pela presença feminina negra, essas coletividades se constituíram como espaços contra-hegemônicos que tensionavam as fronteiras entre o privado e o público, convertendo a existência em ato político.

Ao longo da trajetória do movimento negro no Brasil, sobretudo a partir da década de 1930, a participação de mulheres negras não foi periférica ou coadjuvante, mas estruturante e incessante. Sua atuação revela um engajamento que ultrapassa os limites das práticas institucionais, inscrevendo-se numa epistemologia da resistência, onde gênero e raça não se fragmentam, mas coexistem como categorias de luta e produção de sentido no cenário de disputas sociais (ALMEIDA, 2020).

A partir das décadas de 1970 e 1980, com o redimensionamento das dinâmicas dos movimentos sociais no Brasil, verificou-se uma inflexão histórica na abordagem crítica das temáticas de gênero e raça, catalisada pelos desdobramentos do movimento feminista e do movimento negro, que passaram a protagonizar as disputas por reconhecimento e justiça social. Nesse contexto de efervescência teórica e política, Lélia Gonzalez emerge como figura central, aprofundando suas reflexões a partir de um aparato analítico que não apenas

interseccionava os eixos da opressão, como também formulava uma práxis comprometida com a emancipação das mulheres negras e racializadas. Sua atuação delineou um horizonte insurgente, sustentado por uma agenda de enfrentamento que não buscava integração passiva, mas ruptura crítica com as estruturas que sustentam as desigualdades.

O feminismo negro no Brasil desempenha um papel central e multifacetado na luta por equidade de gênero, articulando de forma singular as dimensões do racismo estrutural e do sexismo. As mulheres negras encontram-se historicamente submetidas a opressões interseccionadas, cuja complexidade exige a abordagem interseccional como eixo analítico privilegiado, incorporando simultaneamente questões de raça, classe e gênero.

As intelectuais e ativistas Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento foram fundamentais na formulação desse campo teórico-político. Ao explicitar as conexões entre racialização e subalternização de gênero, Gonzalez contribuiu decisivamente para a construção de um feminismo negro brasileiro que se propõe inclusivo e sensível às especificidades da experiência das mulheres negras. Seu pensamento, enraizado na realidade brasileira e influenciado por epistemologias críticas, inaugurou um horizonte interpretativo que inspirou gerações a repensar a luta feminista à luz das desigualdades interseccionais.

Outro aspecto essencial do feminismo negro no Brasil é sua estreita vinculação com os movimentos sociais populares e de base. Iniciativas como o Movimento Negro Unificado (MNU) e o Geledés - Instituto da Mulher Negra, têm desempenhado papel relevante na articulação entre justiça racial e justiça de gênero, promovendo ações de conscientização, formação política e fortalecimento comunitário. Essas organizações operam como espaços de resistência, onde saberes e práticas ancestrais são mobilizados na construção de um projeto emancipatório plural (FREITAS, 2021). Assim, o protagonismo das mulheres negras na trajetória do feminismo brasileiro revela-se incontornável para uma compreensão abrangente das lutas por justiça social no país. Sua contribuição transcende as agendas específicas de gênero ao propor uma ética política fundamentada na pluralidade das vivências, nas relações de poder e na insurgência contra múltiplas formas de opressão.

A partir de sua consistente trajetória intelectual, Heloisa Buarque de Hollanda (2020) oferece uma contribuição singular à tessitura conceitual do pensamento feminista ao reunir, de modo criterioso, vozes plurais de mulheres ao redor do mundo em três obras referenciais. Sua curadoria crítica não apenas ilumina a diversidade epistemológica do feminismo contemporâneo, como também evidencia os entrecruzamentos entre raça, gênero, classe e território que desafiam os esquemas hermenêuticos da modernidade. Em sua análise,

Hollanda (2020) sublinha que o feminismo negro constitui uma inflexão paradigmática no campo da teoria feminista ao trazer, de forma incisiva, os marcadores raciais e de classe para o cerne do debate, numa linha de pensamento convergente à noção de *matriz de dominação*⁷⁰, conforme elaborada por Patricia Hill Collins.

Collins (2019) argumenta que, para mulheres negras, por exemplo, a opressão não pode ser reduzida apenas ao sexismo ou ao racismo, mas precisa ser vista como uma interseção dinâmica entre múltiplos eixos de dominação, que funcionam juntos para definir lugares sociais e possibilidades de vida. Ela não vê essas categorias como compartimentos estanques. Pelo contrário, ela propõe uma visão interseccional, onde raça, gênero, classe e sexualidade são estruturas de poder entrelaçadas. Esse modelo ajuda a compreender como algumas identidades são privilegiadas em certas circunstâncias, enquanto outras são subjugadas, e como esse processo se sustenta de modo contínuo através de práticas institucionais, culturais e interpessoais.

Nesse sentido, no contexto brasileiro, intelectuais como Luiza Bairros⁷¹, Beatriz Nascimento e Sueli Carneiro já protagonizavam uma crítica epistêmica enraizada na vivência histórica da mulher negra, articulando uma compreensão de que o feminismo negro não é mera extensão ou variação, mas sim o produto ontológico de existências atravessadas simultaneamente por estruturas raciais e de gênero. Tal leitura, profundamente interseccional, recusa a hierarquização das opressões e reafirma a indivisibilidade das experiências vividas, constituindo uma categoria político-filosófica própria, irreduzível aos esquemas analíticos universais (HOLLANDA, 2020).

O feminismo negro brasileiro inscreve-se historicamente na constituição de coletivos autônomos de mulheres negras e na atuação vigorosa de intelectuais que, simultaneamente, se engajaram nas lutas sociais e produziram saberes críticos no campo acadêmico. A partir das especificidades que atravessam as identidades femininas negras, indígenas e não brancas no Brasil, essas pensadoras passaram a elaborar discursos que tensionam a invisibilidade

⁷⁰ Patricia Hill Collins, uma das vozes mais influentes da teoria feminista negra, desenvolveu o conceito de matriz de dominação para explicar como diferentes formas de opressão - como raça, gênero, classe e sexualidade - não atuam de forma isolada, mas se entrelaçam e se reforçam mutuamente dentro de sistemas sociais. A matriz de dominação é uma estrutura social que organiza relações de poder em múltiplos níveis, permitindo que certas hierarquias se perpetuem (COLLINS, 2019).

⁷¹ Luiza Helena de Bairros (1953–2016) foi uma das mais importantes intelectuais, ativistas e gestoras públicas brasileiras na luta contra o racismo e na construção do feminismo negro no país. Nascida em Porto Alegre, sua trajetória foi marcada por uma profunda articulação entre pensamento crítico, militância política e atuação institucional. Foi uma das principais lideranças do Movimento Negro Unificado (MNU), tendo atuado especialmente na Bahia, onde se radicou a partir de 1979. Sua militância feminista surgiu dentro do movimento negro, e não como extensão do feminismo hegemônico branco.

sistemática da mulher negra na estrutura social nacional. Suas reflexões não se limitam à denúncia, mas constituem uma convocação filosófica à consciência crítica, instigando-nos a interrogar os alicerces da desigualdade e a vislumbrar possibilidades de transformação por meio de políticas públicas e ação coletiva.

As indagações que emergem desses discursos não são meras inquietações retóricas, mas dispositivos ético-políticos que desestabilizam a ordem vigente: Por que as mulheres negras são relegadas à marginalidade e à subalternidade? Onde se encontram as mulheres negras na narrativa oficial da história brasileira? Por que o feminismo hegemônico omitiu a questão racial de sua agenda? Por que a mulher negra permanece desumanizada nos imaginários sociais? E por que, na lógica capitalista brasileira, o homem branco ocupa o vértice da pirâmide enquanto a mulher negra é empurrada para sua base?

Tais perguntas não apenas revelam as lacunas de representação e reconhecimento, mas exigem uma reconfiguração radical das estruturas que sustentam a exclusão. Elas nos convocam a pensar a partir da interseccionalidade, da memória e da justiça, abrindo caminho para uma filosofia encarnada na experiência e comprometida com a emancipação.

No capítulo 3, essas questões serão cuidadosamente tratadas e discutidas, não apenas como temas teóricos, mas como expressões vivas de uma realidade que clama por transformação. Para isso, recorreremos às contribuições fundamentais de Lélia Gonzalez, cuja obra inaugura uma perspectiva crítica e situada sobre a condição da mulher negra no Brasil. Sua categoria de *amefricanidade* será mobilizada como ferramenta analítica capaz de articular os marcadores de raça, gênero, classe e cultura, revelando as intersecções que estruturam a exclusão e a invisibilidade das mulheres negras no contexto brasileiro.

2.2.3.1 Lélia Gonzalez e a reconfiguração da existência da mulher negra no Brasil⁷²

Lélia Gonzalez desenvolveu uma leitura crítica da sociedade brasileira que, como já dito anteriormente, parte da intersecção entre raça, gênero e classe como dimensões indissociáveis da realidade nacional. Ao analisar o Brasil como uma formação social marcada por um capitalismo periférico e dependente, ela revela como o racismo e o sexismo

⁷² Este capítulo encerra-se com a introdução aos estudos sobre Lélia Gonzalez, destacando aspectos iniciais de sua trajetória e pensamento. No capítulo subsequente, serão aprofundadas suas categorias analíticas e contribuições teóricas ao feminismo negro e à perspectiva decolonial brasileira, com especial atenção à articulação entre raça, gênero e classe em sua obra.

não são meros subprodutos, mas sim pilares que sustentam as estruturas de poder e exclusão no país.

Sua abordagem não marginaliza essas questões; ao contrário, coloca-as no centro da análise, desafiando interpretações que ignoram a complexidade das opressões vividas pelas mulheres negras. Gonzalez compreende que para entender o Brasil em sua totalidade, é preciso reconhecer como essas categorias moldam tanto a experiência individual quanto os processos históricos e sociais mais amplos.

Assim, para captar a profundidade de sua contribuição à construção de um feminismo decolonial brasileiro, é essencial explorar os conceitos que ela elaborou ao longo de sua trajetória intelectual. Mas antes disso, é pertinente apresentar brevemente sua história de vida, pois foi a partir de suas vivências - atravessadas por resistência, ancestralidade e crítica social, que ela forjou um pensamento transformador, capaz de romper com paradigmas dominantes e propor novas formas de compreender o país.

Consoante o que se delineou nas exposições precedentes, Lélia Gonzalez figura como uma das mais contundentes expressões da intelectualidade crítica e do ativismo emancipatório no Brasil. A tessitura analítica que engendrou, ao perscrutar as estruturas patriarcais e os resquícios coloniais imanentes à sociedade brasileira, revelou fissuras profundas nas narrativas hegemônicas, expondo os interstícios da experiência vivida pelas mulheres ameríndias e afrodiaspóricas do continente americano. Seu pensamento, entrelaçado por uma consciência histórica insurgente, tensiona as bases epistêmicas do saber ocidental e convoca à ressignificação ontológica dos sujeitos subalternizados.

Nesse ponto do presente trabalho, após delinear aspectos da epistemologia hegemônica e adentrarmos na subalternidade dos feminismos do Sul Global, faremos um breve apanhado da figura central do presente trabalho, Lélia de Almeida Gonzalez.

Para que se inaugure uma análise rigorosa do pensamento feminista decolonial de Lélia Gonzalez, impõe-se, preliminarmente, a consideração de sua trajetória existencial e intelectual, bem como das categorias que forjou para interpretar criticamente a formação social brasileira a partir da perspectiva das mulheres negras. Ao cunhar os termos *amefricanas* e *ameríndias*, Gonzalez não apenas nomeia sujeitos historicamente silenciados, mas inaugura uma gramática política que desafia os alicerces epistêmicos da narrativa hegemônica nacional.

Antes de adentrarmos nas minúcias conceituais que compõem seu arcabouço teórico, é imperativo destacar os elementos fundantes de sua filosofia, os quais sustentam uma

crítica social profunda e continuam a oferecer instrumentos analíticos para a compreensão de uma nacionalidade plural, insurgente e enraizada na experiência dos corpos racializados.

Nascida em 1935, na cidade de Belo Horizonte, Lélia Gonzalez era filha de um operário e de uma trabalhadora doméstica, em uma família numerosa composta por dezoito filhos. Sua trajetória educacional foi marcada por desafios e superações: após exercer funções como babá e empregada doméstica, migrou para o Rio de Janeiro acompanhada de seu irmão, jogador profissional de futebol, onde concluiu o ensino médio e graduou-se em História e Geografia, vindo posteriormente a formar-se também em Filosofia (CARNEIRO, 2024). Sua inquietação intelectual a conduziu à realização de um mestrado em Comunicação e de um doutorado em Antropologia, ampliando significativamente seu repertório teórico e consolidando sua posição como uma das vozes mais potentes do pensamento negro e feminista no Brasil.

Lélia Gonzalez foi precursora no debate sobre o entrelaçamento das estruturas de opressão (gênero, raça e classe) muito antes da consolidação do conceito de interseccionalidade no campo acadêmico nacional. Sua leitura crítica da realidade brasileira revelou a existência de uma tríade discriminatória que incide de forma brutal sobre as mulheres negras, cuja condição é marcada por múltiplas camadas de subalternização. Sua filosofia, portanto, não se limita à denúncia, mas propõe uma reconfiguração radical dos modos de ser, saber e resistir.

Ao longo de sua trajetória intelectual, Lélia Gonzalez construiu uma obra multifacetada, composta por livros, artigos e ensaios que dialogam com os dilemas mais profundos da sociedade brasileira. Sua atuação não se restringiu ao campo acadêmico: ela proferiu conferências, interveio em debates públicos e engajou-se intensamente na fundação e militância de movimentos e coletivos negros e feministas. Em todas essas esferas, articulou com maestria teoria e práxis, concebendo-as como dimensões inseparáveis da luta emancipatória e da reinvenção dos modos de existência.

Mais do que uma pensadora, Gonzalez foi também sujeito histórico de sua própria filosofia. A partir do processo de construção de sua identidade racial, forjado num contexto em que a negritude era sistematicamente marginalizada e violentada, ela soube transformar sua vivência em instrumento crítico. Sua experiência pessoal, marcada pelas dores da rejeição social e pelas múltiplas formas de exclusão, tornou-se matéria-prima para a desconstrução dos imaginários coloniais que permeavam os discursos midiáticos sobre o racismo. Ao desafiar as representações estigmatizantes que recaíam sobre os corpos negros,

sobretudo os femininos, Lélia revelou as fissuras de uma sociedade que insiste em silenciar aquilo que mais teme: a potência insurgente da mulher negra (CARNEIRO, 2024).

Desse modo, analisa Sueli Carneiro, (2024, p. 41) que o compromisso das mulheres negras com a transformação social era visto por Lélia como prioridade, pois como “*amefricanas*, sabemos bem o quanto trazemos em nós as marcas da exploração econômica e da subordinação racial e sexual. Por isso mesmo, trazemos conosco a marca da libertação de todos e de todas”⁷³.

Seu falecimento, ocorrido em 1994, não interrompeu a vitalidade de seu legado. Ao contrário, suas ideias continuam a reverberar nas vozes de novas gerações de pensadoras e ativistas que encontram em sua obra um farol ético e político. Lélia Gonzalez permanece como símbolo de resistência, lucidez crítica e compromisso com a justiça social, cuja contribuição filosófica transcende seu tempo e se inscreve como fundamento para a construção de um Brasil verdadeiramente plural e antirracista.

Lélia Gonzalez ocupou posição de destaque no ativismo das mulheres negras, orientando sua práxis política por uma perspectiva emancipatória que visava não apenas a superação das estruturas de opressão, mas também a desconstrução dos estereótipos historicamente atribuídos às mulheres negras no imaginário social brasileiro. Sua linguagem, marcada por potência expressiva, afetividade e contundência, estabelece uma ponte direta com outras mulheres negras, cujas vivências são atravessadas por experiências comuns de exclusão, resistência e reinvenção.

Seu pensamento inaugurou as críticas ao feminismo hegemônico e refletiu acerca das diferentes trajetórias e resistências de povos negros e indígenas na América Latina, inaugurando a proposição de descolonização do saber e da produção de conhecimento situado. Além disso, também propôs uma ótica decolonial do saber e da produção do conhecimento, atuando como uma “forasteira de dentro” (*outsider within*), como definiu Patrícia Hill Collins (COLLINS, 2019)⁷⁴

Ao mesclar rigor acadêmico com elementos poéticos e referências ao cotidiano, Gonzalez constrói uma epistemologia situada, que emerge da vida concreta e se articula com os saberes ancestrais e populares. Lélia empreende uma crítica contundente ao paradigma

⁷³ Lélia Gonzalez, “A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social”. In: Por um feminismo afro-latino-americano, op. cit., p. 270 (GONZALEZ, 2020).

⁷⁴ *Outsider within* pode ser compreendido, segundo a autora, como posição social ou espaços de fronteira ocupados por grupos com poder desigual. Esse lugar permite às pesquisadoras negras constatar, a partir de suas próprias experiências, anomalias materializadas na omissão ou observação distorcidas de fatos sociais.

epistêmico dominante, não apenas por meio do conteúdo de suas reflexões, mas também pela forma como as articula discursivamente. Em diversos de seus escritos, a autora subverte os cânones da textualidade acadêmica ao recorrer a uma linguagem que escapa às amarras da gramática normativa, recusando a rigidez sintática e semântica imposta pelo modelo eurocentrado de produção intelectual. Tal gesto não se configura como mera transgressão estilística, mas como uma estratégia político-linguística que reivindica o legado cultural e expressivo das populações escravizadas e racializadas.

Ao entrelaçar o português com elementos linguísticos de matriz africana, o que denomina de *pretuguês*⁷⁵, Gonzalez desestabiliza a concepção hegemônica da língua materna brasileira, revelando o racismo estrutural inscrito na própria constituição do idioma nacional. Sua escrita, portanto, não apenas comunica, mas performa uma insurgência epistemológica, evidenciando que o saber não se limita à forma autorizada de enunciação, mas pode emergir das margens, dos corpos silenciados e das vozes interditadas pela colonialidade do poder e do saber.

Sua produção teórica, profundamente enraizada na realidade brasileira, antecipa debates que hoje ocupam lugar central nas discussões sobre interseccionalidade, tornando-a uma pensadora revolucionária na forma como entrelaçou os eixos de raça, classe e gênero como categorias indissociáveis de análise.

Sua obra constitui referência incontornável para o pensamento feminista brasileiro e para a filosofia e sociologia crítica, ao oferecer uma leitura sofisticada e insurgente da condição das mulheres negras e, por extensão, da própria formação social brasileira. Entre os temas recorrentes em seus estudos, destacam-se a crítica ao mito da democracia racial, a denúncia do racismo estrutural, a análise do sexismo, a valorização da cultura afro-brasileira e a problematização das relações de poder que atravessam o cotidiano nacional (CARNEIRO, 2024).

Em seus escritos, Lélia identifica os problemas que a colonização causou na sociedade brasileira e aponta caminhos e possibilidades para desconstruirmos o discurso hegemônico racial e generificado em direção à valorização da negritude e conscientização de lugar através da matriz sócio-cultural afro-brasileira. É nesse horizonte de pensamento

⁷⁵ O termo *pretuguês* foi cunhado pela intelectual e ativista Lélia Gonzalez para designar a forma de expressão linguística que emerge da intersecção entre o português brasileiro e os idiomas africanos, especialmente os de origem bantu, trazidos ao Brasil durante o período da escravidão. Trata-se de uma linguagem híbrida, marcada por traços fonéticos, sintáticos e semânticos que refletem a presença viva das culturas africanas na formação da identidade linguística nacional.

insurgente e comprometido com a emancipação que se inscreve o próximo capítulo, como espaço de escuta, reflexão e proposição, guiado pela força ancestral e intelectual de vozes como a de Lélia Gonzalez.

3. A CATEGORIA DE *AMEFRICANIDADE* DE LÉLIA GONZALEZ COMO FERRAMENTA POLÍTICO-FILOSÓFICO-CULTURAL

O feminismo contemporâneo, com sua multiplicidade de abordagens e interseccionalidade, encontra no feminismo decolonial latino-americano uma perspectiva essencial para desafiar narrativas hegemônicas e abrir espaço para epistemologias plurais. As reflexões de Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro e Djamila Ribeiro ressoam profundamente nos debates atuais sobre gênero, raça e classe, ampliando as discussões para além do eixo ocidental e trazendo à tona questões que historicamente foram marginalizadas.

Ao analisar os movimentos feministas, Lélia percebeu que eles produziam a manutenção do colonialismo e racismo arraigados na nossa sociedade e, por isso, passou a defender um feminismo que compreendesse as demandas das mulheres racializadas, defendendo a descolonização do pensamento feminista.

Ao discorrer sobre o tema, aduz Lélia Gonzalez em seu artigo “Por um Feminismo Afro-latino-americano (2020, p. 140):

É inegável que o feminismo como teoria e prática vem desempenhando um papel fundamental em nossas lutas e conquistas, e à medida que, ao apresentar novas questões, não somente estimulou a formação de grupos e redes, também desenvolveu a busca de uma nova forma de ser mulher. Ao centralizar suas análises em torno do conceito do capitalismo patriarcal (ou patriarcado capitalista), evidenciou as bases materiais e simbólicas da opressão das mulheres, o que constitui uma contribuição de crucial importância para o encaminhamento das nossas lutas como movimento.

[...]

Mas o que geralmente encontramos ao ler os textos e a prática feminista, são referências formais que denotam uma espécie de esquecimento da questão racial. Vamos dar um exemplo de definição do feminismo: ela se baseia na “resistência das mulheres em aceitar papéis, situações sociais, econômicas, políticas, ideológicas e características psicológicas que tenham como fundamento a existência de uma hierarquia entre homens e mulheres, a partir da qual a mulher é discriminada”. Bastaria substituir os termos homens e mulheres por brancos e negros (ou índios), respectivamente, para ter uma excelente definição de racismo.

Por essa razão, Lélia Gonzalez dedicou-se a desvelar as múltiplas formas de opressão que incidem sobre os corpos e subjetividades das mulheres negras e indígenas na América Latina, sujeitos historicamente relegados às margens do discurso oficial. Sua análise não se limitou à denúncia das violências explícitas, mas adentrou os meandros das estruturas simbólicas que sustentam tais exclusões. Nesse percurso, empreendeu uma crítica

contundente ao mito da democracia racial⁷⁶, desmascarando a falácia de uma convivência harmônica entre os grupos étnico-raciais no Brasil.

Ao confrontar esse mito, Gonzalez não apenas revelou os mecanismos sutis de perpetuação do racismo estrutural, como também propôs a construção de uma identidade negra afirmativa, insurgente e politicamente situada. Sua reflexão não buscava apenas nomear o sofrimento, mas transmutá-lo em força criadora - uma força capaz de reconfigurar os horizontes da existência negra e de reivindicar um lugar legítimo na tessitura da nação.

O conceito de *amefricanidade*⁷⁷, de Gonzalez, por exemplo, dialoga diretamente com o feminismo contemporâneo ao destacar a necessidade de reconhecer a identidade mestiça e afro-indígena na formação das mulheres latino-americanas. Em um cenário em que a luta feminista frequentemente é pautada por modelos eurocêntricos, esse pensamento coloca em evidência a importância de um feminismo enraizado na realidade brasileira, que compreenda as especificidades das mulheres negras, indígenas e periféricas.

Em seu texto “A categoria político-cultural de amefricanidade” (1988), Gonzalez afirma que essa identidade se manifesta desde o período escravista, nas revoltas, nos quilombos, nas estratégias de resistência cultural e nas formas alternativas de organização social. Ela argumenta que reconhecer a *amefricanidade* é reconhecer um “gigantesco trabalho de dinâmica cultural” que não nos leva à África como um passado idealizado, mas que nos forma no presente como sujeitos históricos e políticos: os amefricanos.

Lélia aduz que o Brasil, ao contrário do que se afirma, inclusive por razões geográficas e, sobretudo, da ordem do inconsciente, é uma “América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o *t* pelo *d* para, aí sim, ter o seu nome assumido com

⁷⁶ O chamado “mito da democracia racial” é uma construção ideológica que sustenta a ideia de que no Brasil haveria uma convivência harmoniosa entre diferentes grupos raciais, especialmente entre brancos, negros e indígenas, sem a presença de racismo estrutural ou discriminação sistemática. Essa narrativa ganhou força no século XX, especialmente com os escritos de Gilberto Freyre, que exaltava a miscigenação como traço positivo da identidade nacional brasileira. Contudo, o mito da democracia racial é hoje entendido como uma narrativa que mascara as contradições da sociedade brasileira e impede o enfrentamento real das desigualdades raciais. Ele não apenas nega o racismo, mas também naturaliza a exclusão, tornando-se um dos principais obstáculos à construção de uma sociedade verdadeiramente justa e plural.

⁷⁷ A categoria político-cultural da amefricanidade, formulada por Lélia Gonzalez, constitui uma das mais sofisticadas ferramentas conceituais para a compreensão da formação histórico-social e subjetiva dos povos negros e indígenas na América Latina. Trata-se de uma categoria que transcende os limites da análise sociológica convencional, adentrando o campo da ontologia, ao propor uma reconfiguração radical do ser e do saber a partir das experiências vividas por sujeitos racializados.

Amefricanidade é, portanto, uma categoria ontológica porque redefine o modo como os sujeitos racializados existem, resistem e produzem sentido no mundo. É também uma categoria epistemológica, pois propõe uma nova forma de conhecer e interpretar a realidade. E é, sobretudo, uma categoria política, pois convoca à ação transformadora, à insurgência contra os dispositivos de dominação e à construção de um projeto de sociedade plural, justa e enraizada nas experiências dos povos historicamente silenciados.

todas as letras: *América Ladina* (não é por acaso que a *neurose cultural* tem o racismo o seu sintoma por excelência)” (GONZALEZ, 1988, p. 69). Portanto, desse modo, todos os brasileiro, segundo a autora, são *ladinoamefricanos*.

Ao trazer essas afirmações categóricas, Lélia Gonzalez introduz uma reflexão importante também sob uma perspectiva ontológica, pois a noção de amefricanidade concebida pela filósofa ultrapassa os limites de uma identidade meramente étnico-cultural. Trata-se de uma forma singular de existência, forjada na confluência entre a herança africana, a territorialidade latino-americana e a resistência ativa às estruturas coloniais que ainda permeiam o imaginário social. Essa concepção propõe uma reorientação do olhar sobre os sujeitos negros e indígenas da América Latina, recusando os enquadramentos eurocentrados que os posicionam como ausência, desvio ou carência.

Amefricanidade, nesse sentido, afirma uma ontologia própria (plural, encarnada, oral e insurgente) que reivindica modos de ser e saber historicamente silenciados. Ao romper com os dualismos e hierarquias do pensamento moderno ocidental, essa categoria revela que o Brasil, assim como outros países latino-americanos, não pode ser compreendido como mera extensão da racionalidade europeia. Gonzalez, ao cunhar o termo *América Ladina*, propõe uma reconfiguração simbólica e política da identidade continental, evidenciando o entrelaçamento profundo entre África e América Latina, apagado pelas narrativas dominantes.

A substituição da letra “t” por “d” em “latina” (transformando-a em “ladina”) não é apenas um jogo linguístico, mas um gesto crítico que denuncia o racismo como expressão de uma patologia cultural nacional. Trata-se de uma intervenção semiótica que desestabiliza os discursos normativos e convoca à construção de uma consciência histórica enraizada na experiência dos povos racializados (GONZALEZ, 1988).

A partir da perspectiva ontológica proposta por Lélia Gonzalez, a amefricanidade emerge como uma categoria filosófica que desafia os fundamentos da metafísica ocidental. Ao recusar os enquadramentos eurocentrados que reduzem os sujeitos negros e indígenas à condição de ausência ou desvio, Gonzalez propõe uma ontologia do vivido, do corpo insurgente e da memória ancestral. Essa forma singular de existência não se define por uma essência fixa, mas por um movimento contínuo de resistência, recriação e afirmação identitária (CHABATURA, 2023).

Nesse sentido, a amefricanidade não é apenas uma identidade, mas uma ontologia relacional, que se constitui na intersecção entre território, história e luta. Ela desloca o

sujeito do lugar de objeto epistemológico para o de agente ontológico, capaz de produzir sentido, mundo e futuro. Trata-se de uma filosofia do ser-em-resistência, que reivindica o direito de existir fora das gramáticas coloniais e de habitar o mundo com dignidade, complexidade e potência.

Assim, Lélia Gonzalez nos convida a repensar os fundamentos do ser latino-americano a partir das margens, revelando que essas margens não são periferias do pensamento, mas centros pulsantes de criação ontológica. A amefricanidade, portanto, é uma convocação à descolonização do ser, uma aposta radical na pluralidade ontológica como caminho para a justiça epistêmica e existencial.

Essa ontologia do sujeito amefricano-brasileiro não se constrói a partir das categorias universais da filosofia ocidental, mas sim da experiência encarnada de corpos racializados, territorializados e historicamente marginalizados. O sujeito amefricano é, portanto, um ser-em-trânsito, cuja identidade se forja na intersecção entre ancestralidade africana, cosmologias indígenas e práticas de resistência que desafiam os dispositivos coloniais de apagamento.

No território brasileiro, essa ontologia se manifesta como uma pluralidade de existências que recusam a homogeneização imposta pelo projeto moderno-colonial. Trata-se de uma ontologia insurgente, que reivindica o direito de existir fora das gramáticas do ser que excluem, hierarquizam e silenciam. O sujeito amefricano-brasileiro é aquele que habita o entre-lugar, nem totalmente reconhecido pelo Estado-nação, nem completamente assimilado pelas narrativas hegemônicas e que, por isso mesmo, produz saberes, afetos e mundos a partir da fratura.

Ao reconhecer essa ontologia, deslocamos o olhar da identidade como essência para a existência como potência. A amefricanidade, nesse contexto, não é apenas uma categoria política ou cultural, mas uma categoria filosófica de ser que tensiona os limites do pensamento ontológico tradicional, abrindo espaço para uma filosofia situada, encarnada e radicalmente plural. E é a partir dessa lógica que iremos abordar, no próximo subtítulo, a ontologia do sujeito no território de América Latina, mais precisamente, no território brasileiro.

Para organizar metodologicamente o capítulo 3, sobre a categoria de amefricanidade de Lélia Gonzalez, o primeiro passo consiste em delimitar o conceito dentro do contexto do feminismo contemporâneo e decolonial latino-americano. Isso implica revisitar as contribuições de Gonzalez, Sueli Carneiro e Djamila Ribeiro, destacando como suas

reflexões tensionam os modelos eurocêntricos e evidenciam a necessidade de incorporar raça, classe e gênero como dimensões inseparáveis. A análise crítica dos textos de Gonzalez, especialmente “Por um feminismo afro-latino-americano”(2020) e “A categoria político-cultural de amefricanidade” (1988), permite compreender como ela denuncia o mito da democracia racial e propõe uma identidade negra afirmativa, insurgente e politicamente situada.

O segundo passo metodológico é interpretar a amefricanidade como uma categoria filosófica e ontológica, que ultrapassa a noção de identidade cultural para se afirmar como forma de existência relacional e plural. Essa leitura envolve examinar como Gonzalez articula ancestralidade africana, cosmologias indígenas e resistência às estruturas coloniais, propondo uma ontologia do ser-em-resistência.

A partir dessa perspectiva, o capítulo deve mostrar como a amefricanidade funciona como ferramenta político-filosófico-cultural, capaz de descolonizar o pensamento feminista e abrir espaço para epistemologias plurais, situadas e insurgentes, que reposicionam os sujeitos racializados como agentes de produção de sentido e de futuro.

3.1 A ONTOLOGIA OCULTA: DESCOLONIZAR MENTES E REIVINDICAR IDENTIDADES

Com a amefricanidade como horizonte de reconstrução do ser, somos convocados a imaginar formas de viver que acolham múltiplas expressões de vínculos, afetos e experiências, rompendo com os modelos normativos herdados do pensamento europeu. Edificar uma ontologia própria exige que tomemos para nós o poder de contar nossas histórias, pois o ato de narrar não é apenas expressão, mas fundamento do existir. É por meio da palavra que nos afirmamos como sujeitos plenos, capazes de reconhecer e reivindicar nossa humanidade.

A colonização, como força moldadora da história, não apenas impôs fronteiras e estruturas de poder, mas também diluiu identidades, impondo uma lógica que se sobrepõe ao ser original das sociedades colonizadas. Esses povos, ricos em diversidade e enraizados em uma ancestralidade que precede qualquer influência europeia, encontram-se presos em um espelho distorcido, refletindo uma imagem que não lhes pertence, mas que foi introjetada ao longo dos séculos (CARNEIRO, 2011).

Sueli Carneiro (2005) aprofunda essa crítica ao denunciar o *epistemicídio*⁷⁸ como a destruição dos saberes produzidos por populações negras e indígenas como uma das estratégias centrais do colonialismo. Ao reivindicar a legitimidade desses saberes, Carneiro propõe uma reconfiguração ontológica que reconhece o sujeito negro como produtor de conhecimento e existência plena. Narrar, nesse contexto, torna-se um ato ontológico, uma vez que é pela palavra que se afirma o direito de existir e de ser humano fora das gramáticas da exclusão.

Assim, o espírito de um povo, sua essência mais profunda, é continuamente obscurecido por uma ontologia alheia, uma visão que coloniza não apenas terras, mas mentes, comportamentos e imaginários. Os parâmetros impostos tornam-se tão naturalizados que se confundem com a própria identidade, fazendo com que o estranho se torne familiar e o próprio se torne distante (CARNEIRO, 2011).

Entretanto, no âmago dessa assimilação forçada, resiste a memória, a pele, o ritmo e a ancestralidade que recusam o apagamento completo. O Brasil não é apenas ocidental, mas amefricano, um corpo híbrido, carregado de uma africanidade silenciada e uma identidade mestiça, que luta para emergir apesar das sombras da colonização. Aqueles que ousaram desvelar essa ilusão foram por muito tempo silenciados, mas suas vozes ecoam nas margens, nas ruas, nas artes, na rebeldia dos que recusam ser apenas um reflexo imposto.

A construção da subjetividade no contexto latino-americano, especialmente no Brasil, tem sido marcada por um apagamento sistemático das ontologias negras e indígenas. O projeto colonial não apenas impôs uma estrutura de dominação política e econômica, mas também operou uma profunda colonização do ser, uma tentativa de moldar a existência a partir de parâmetros eurocentrados que excluem outras formas de vida, saber e relação. É nesse cenário que emerge a proposta de Lélia Gonzalez com o conceito de *amefricanidade*, como uma chave para desvelar o que chamamos aqui de ontologia oculta, aquela que foi silenciada, mas que persiste como potência de resistência e criação.

Nesse horizonte crítico, emerge a indagação: de que modo podemos afirmar nossas identidades no Sul Global sem que sejam novamente colonizadas pela voz do Ocidente,

⁷⁸ Epistemicídio é a destruição ou desvalorização sistemática de saberes, culturas e conhecimentos de grupos marginalizados, geralmente em favor da hegemonia ocidental. O termo foi popularizado pelo sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, mas também é amplamente trabalhado pela filósofa brasileira Sueli Carneiro, especialmente no contexto do racismo e da exclusão dos saberes negros. Sueli Carneiro desenvolveu o conceito no contexto do racismo estrutural, no qual mostra como o racismo não apenas oprime fisicamente, mas também elimina ou invalida os saberes produzidos por pessoas negras. Para Carneiro, epistemicídio é central para entender a exclusão intelectual e cultural da população negra no Brasil (CARNEIRO, 2005).

frequentemente encarnada na figura do sujeito universal, masculino e branco? Trata-se de uma questão que Gayatri Chakravorty Spivak, filósofa feminista e marxista, enfrenta em seu célebre ensaio *Pode o Subalterno Falar?* (1985), obra fundacional dos Estudos da Subalternidade e da crítica pós-colonial.

Ao problematizar a pretensão de que o intelectual possa “dar voz” ao oprimido, Spivak (2010) revela a violência epistêmica que silencia o subalterno, sobretudo a mulher subalterna, cuja fala é sempre mediada ou apagada pelas estruturas coloniais e patriarcais. Em diálogo com Michel Foucault e Gilles Deleuze, ela questiona se é possível pensar uma representação que não reduza o outro a objeto de discurso, mas que reconheça a impossibilidade constitutiva de traduzir plenamente sua experiência.

Spivak (2010), ao afirmar que o subalterno “não pode falar”, está apontando para uma condição ontológica de apagamento, no qual o subalterno existe, mas sua existência não é reconhecida como sujeito pleno dentro das estruturas coloniais e patriarcais. Isso significa que o subalterno é reduzido a objeto de discurso, não a sujeito ontológico capaz de se autodefinir. Nesse sentido, a autora vai mais além e pontua que se você é mulher, negra e pobre será mais problemático ainda ser ouvida como um ser capaz de se autodefinir:

Pode o subalterno falar? O que a elite deve fazer para estar atenta à construção contínua do subalterno? A questão da “mulher” parece ser a mais problemática nesse contexto. Evidentemente, se você é pobre, negra e mulher, está envolvida de três maneiras. Se, no entanto, essa formulação é deslocada do contexto do Primeiro Mundo para o contexto pós-colonial (que não é idêntico ao do Terceiro Mundo), a condição de ser “negra” ou “de cor” perde o significado persuasivo. A estratificação necessária da construção do sujeito colonial na primeira fase do imperialismo capitalista torna a categoria “cor” inútil como significante emancipatório. Confrontada pela feroz benevolência padronizadora de grande parte do radicalismo humano-científico dos Estados Unidos e do oeste europeu (reconhecimento por assimilação), pela retirada progressiva, ainda que heterogênea, do consumismo da periferia compradora e pela exclusão das margens, até mesmo da articulação centro-periferia (o subalterno verdadeiro e diferencial), a analogia da consciência de classe, mais do que a consciência de raça nessa área, parece ser histórica, disciplinar e praticamente proibida tanto pela direita quanto pela esquerda. Não é apenas uma questão de um duplo deslocamento, já que não é simplesmente o problema de encontrar uma alegoria psicanalítica que possa conciliar a mulher do Terceiro Mundo com a do Primeiro. (SPIVAK, 2010, p. 110-111)

Em suma, Spivak (2010) está mostrando que categorias como “raça” e “mulher” não funcionam da mesma forma em contextos pós-coloniais. No Primeiro Mundo, ser “negra, pobre e mulher” é visto como uma sobreposição de opressões; já no pós-colonialismo, a

categoria “cor” perde força como ferramenta emancipatória, porque o colonialismo produziu uma estratificação diferente. Assim, a subalterna, especialmente a mulher, não consegue falar por si mesma, pois sua voz é apagada tanto pela elite local quanto pelo discurso acadêmico ocidental.

Segundo Spivak (2010, p.83), o termo *subalterno* designa aqueles grupos sociais que se encontram em posição de sujeição e opressão diante das instâncias que concentram o poder político e discursivo. Essas camadas são sistematicamente silenciadas ou têm sua participação dificultada no espaço social global, permanecendo à margem, invisíveis e privados de direitos fundamentais. Trata-se de sujeitos cuja voz é apagada ou não reconhecida, vivendo em constante subordinação e exclusão.

Há uma denúncia realizada pela autora de que o discurso acadêmico e político do Ocidente tende a reconhecer o subalterno apenas por assimilação, ou seja, integrando-o em seus próprios termos, apagando sua diferença. No contexto pós-colonial, a consciência de classe seria mais relevante, mas é “proibida” tanto pela direita quanto pela esquerda, porque ameaça a ordem estabelecida.

Destarte, não se trata apenas de traduzir a experiência da mulher do Terceiro Mundo para a do Primeiro. Há um descompasso estrutural que impede que uma alegoria psicanalítica ou cultural dê conta dessa diferença. A força do argumento de Spivak é mostrar que não basta “dar voz” ao subalterno; é preciso reconhecer que as categorias de análise (raça, gênero, classe) mudam de sentido conforme o contexto histórico e colonial. Assim, sua obra nos faz refletir filosoficamente sobre os limites da representação e sobre a necessidade de desconstruir os mecanismos que perpetuam o silêncio do subalterno (SPIVAK, 2010).

Nessa toada, descolonizar a mente é mais do que um ato de resistência, é uma necessidade vital para que um povo se reconheça como verdadeiramente seu e reivindique sua própria história, sua própria ontologia, sua própria voz. É o que faremos no próximo tópico ao ressignificar a existência do ser subalterno como um sujeito de fala e não apenas como sujeito de escuta.

3.1.1 Ressignificação ontológica das mulheres como sujeitos subalternizados

Não de hoje, filósofos e filósofas⁷⁹ discutem sujeitos subalternizados na ontologia, abordando a marginalização de sujeitos em diferentes dimensões ontológicas e sociais. Simone de Beauvoir, na obra *O Segundo Sexo* (1949) mostra como a mulher é construída como “Outro” na ontologia existencialista. A autora aplica a ontologia existencialista para mostrar que a mulher não é reconhecida como sujeito autônomo, mas construída historicamente como o “Outro” em relação ao homem, que ocupa o lugar de sujeito universal.

Essa condição não é natural, mas resultado de estruturas sociais, culturais e simbólicas que relegam a mulher à alteridade e à dependência. Beauvoir parte da filosofia existencialista de Sartre, que afirma que “a existência precede a essência”. Isso significa que o ser humano não nasce com uma essência fixa, mas constrói sua identidade através da liberdade e da ação. No entanto, Beauvoir mostra que, na prática, as mulheres são impedidas de exercer plenamente essa liberdade, pois são aprisionadas em papéis sociais que as definem como secundárias (BEAUVOIR, 2019).

A condição de tornar-se mulher, como nos ensina Simone de Beauvoir, é resultado de uma rede de vínculos políticos, econômicos e familiares que se manifestam de formas distintas na pluralidade do mundo. Como amplamente conhecida a referência da filósofa francesa, ninguém nasce já definida como mulher; é um processo de construção. Não é a biologia, a psique ou a economia que determinam, por si só, o lugar que a fêmea humana ocupa na sociedade. É a própria civilização que molda essa figura, situada entre categorias que se convencionou chamar de feminino. Apenas pela relação com outrem é que um indivíduo pode ser constituído como Outro (BEAUVOIR, 2019).

Beauvoir utiliza o termo “Outro” para mostrar que, historicamente, as mulheres foram colocadas em uma posição de alteridade em relação ao homem, que é visto como o “sujeito” ou “referência universal”. Essa designação evidencia que a identidade feminina foi construída como secundária, dependente e definida a partir do olhar masculino. Trata-se de uma síntese imposta pelos homens, que reduzem a mulher (entendida aqui no singular como figura genérica e política) a uma posição inferiorizada e subalterna dentro da ordem social.

No primeiro volume de *O Segundo Sexo*, intitulado *Fatos e Mitos*, Simone de Beauvoir (2019) desenvolve uma análise acerca das razões históricas e culturais que

⁷⁹ Autores que discutem sujeitos subalternizados na ontologia incluem pensadores marxistas como György Lukács, filósofos decoloniais como Aníbal Quijano e Walter D. Mignolo, além de autoras como Gayatri Chakravorty Spivak, Judith Butler, Simone de Beauvoir e Hannah Arendt.

explicam a predominância masculina na organização social e a concentração do poder político nas mãos dos homens. A filósofa francesa observa que:

A sociedade sempre foi masculina; o poder político sempre esteve nas mãos dos homens. “A autoridade pública ou simplesmente social pertence sempre aos homens”, afirma Lévi-Strauss ao fim de seu estudo sobre as sociedades primitivas. O semelhante, o outro, que é também o mesmo, com quem se estabelecem relações recíprocas, é sempre para o homem um indivíduo do sexo masculino. A dualidade que se descobre sob uma forma ou outra no seio das coletividades opõe um grupo de homens a outro grupo de homens, e as mulheres fazem parte dos bens que estes possuem e constituem entre eles um instrumento de trocas. O erro proveio de terem confundido dois aspectos da alteridade, que se excluem rigorosamente. Na medida em que a mulher é considerada o Outro absoluto, isto é - qualquer que seja sua magia -, o inessencial, faz-se precisamente impossível encará-la como o outro sujeito. As mulheres nunca, portanto, constituíram um grupo separado que se pusesse para si diante do grupo masculino; nunca tiveram uma relação direta e autônoma com os homens (BEAUVOIR, 2019, p. 105-106).

A partir dessa concepção, torna-se evidente que a categoria “mulher” foi historicamente constituída não como sujeito autônomo, mas como reflexo e extensão do homem, o qual se coloca como medida universal da humanidade. Essa lógica de alteridade, descrita por Beauvoir, revela um mecanismo de poder que não apenas inferioriza, mas também naturaliza a subalternidade feminina, inscrevendo-a no tecido simbólico e institucional da sociedade.

O “Outro” não é apenas uma designação linguística ou filosófica, mas um dispositivo de dominação que opera na produção de saberes, nas práticas sociais e nas estruturas políticas. A mulher, nesse contexto, é concebida como ser “em relação”, cuja identidade não se funda em si mesma, mas na dependência de um olhar externo que a define e a limita. Tal construção implica uma epistemologia da desigualdade, na qual o masculino é erigido como universal e o feminino relegado à particularidade, à contingência e à secundariedade (BEAUVOIR, 2019).

Essa dinâmica de alteridade conecta-se diretamente às reflexões contemporâneas sobre sujeitos subalternizados e às críticas decoloniais. Assim como Beauvoir denuncia a condição da mulher como “Outro” em relação ao homem, autores como Spivak, Quijano e Lugones apontam para a persistência de uma lógica colonial que produz sujeitos invisibilizados, silenciados e deslegitimados. A mulher, sobretudo quando atravessada por marcadores de raça, classe e territorialidade, encontra-se duplamente subalternizada: pelo patriarcado e pela colonialidade.

Portanto, compreender a mulher como “Outro” é reconhecer que sua identidade foi moldada por um processo histórico de exclusão e hierarquização, que a impede de ser reconhecida como sujeito pleno. A tarefa filosófica e política contemporânea consiste em romper com essa síntese imposta, restituindo às mulheres, em sua pluralidade e diversidade, o direito de narrar a si mesmas, de construir epistemologias próprias e de ocupar o espaço social não como reflexo, mas como sujeito de referência.

A verdadeira ruptura com a lógica patriarcal e colonial não se dá pela concessão de voz, mas pelo reconhecimento da legitimidade da fala dos sujeitos historicamente silenciados. O ato de “permitir” carrega em si a marca da hierarquia, pois pressupõe que há um centro autorizado a conceder espaço e um periférico que depende dessa concessão. Tal dinâmica perpetua a subalternidade, ao invés de superá-la.

É necessário compreender que a emancipação não se constrói por meio de uma autorização externa, mas pela escuta radical e pelo deslocamento das estruturas de poder que definem quem pode falar e em quais condições. Nesse sentido, o desafio contemporâneo consiste em descolonizar a escuta, reconhecendo que os saberes produzidos por mulheres negras, indígenas, periféricas e racializadas não são complementares ou acessórios, mas centrais para a reconstrução epistemológica e política da ordem social.

A filosofia decolonial e feminista nos convida a abandonar a postura paternalista que transforma o “dar voz” em gesto benevolente. O que se impõe é a necessidade de abrir espaços de enunciação autônoma, nos quais essas mulheres possam narrar suas próprias experiências, construir suas próprias epistemologias e disputar os sentidos da realidade sem mediações que as inferiorizem.

Somente quando a escuta se torna prática política, e não mera concessão, é que se inaugura a possibilidade de uma epistemologia plural, capaz de romper com a monocultura do saber e instaurar uma ordem social em que a diversidade não seja tolerada, mas fundante.

3.2 É POSSÍVEL PENSAR UMA TEORIA FILOSÓFICA FEMINISTA DECOLONIAL BRASILEIRA?

Mas afinal, o que é ser mulher? Se mulher é ser o “Outro” e ser o “Outro” é ser um sujeito inferior do sujeito principal (homem), quais práticas necessárias para tensionar os limites do feminismo universalista e construir novas formas de resistência?

Devemos ter em mente que nós, mulheres do sul global, somos diferentes e temos vivências e experiências distintas de mulheres da Europa e América do Norte. E é a partir dessas experiências e de organização coletiva que poderemos desafiar estruturas patriarcais e colonizadoras.

A análise interseccional permite compreender que a opressão não é linear, mas múltipla e simultânea. O feminismo, para ser efetivamente emancipatório, deve reconhecer e incorporar as múltiplas vozes de mulheres que se encontram em posição de subalternidade. A crítica interseccional e decolonial revela que não há “mulher” em abstrato, mas sim sujeitos plurais, atravessados por diferentes eixos de opressão. O desafio contemporâneo consiste em construir um feminismo que não apenas inclua, mas que seja conduzido pelas próprias mulheres subalternizadas, garantindo-lhes centralidade na produção teórica e na ação política.

Por meio da presente investigação, constata-se que a chamada “morte epistêmica” dos processos de produção dos saberes e das culturas populares manifesta-se, de modo contundente, no interior da própria academia, inclusive no contexto brasileiro. Tal fenômeno decorre da persistente negligência de autores e autoras que, ao elaborar conhecimento dito “local”, desconsideram a influência histórica da colonização europeia e do imperialismo capitalista sobre os modos de pensar e de narrar. Essa omissão epistemológica não apenas inviabiliza o reconhecimento da pluralidade de formas de construção do saber, como também nega a legitimidade de determinados grupos sociais e de suas práticas epistêmicas, relegando-os à invisibilidade ou à marginalidade (CARNEIRO, 2021).

Nesse sentido, revela-se paradoxal que o próprio termo “decolonial”, amplamente difundido e mobilizado no presente trabalho, configure-se como uma reprodução de um conhecimento hegemonicamente estruturado, uma vez que seus principais expoentes⁸⁰ inauguraram os estudos decoloniais em universidades norte-americanas, situadas no epicentro do poder acadêmico global. Assim, o discurso decolonial, ainda que se proponha a romper com a colonialidade do saber, carrega em si a marca de uma gênese vinculada ao Norte Global, o que suscita a questão sobre sua autenticidade epistemológica enquanto expressão genuína das vozes subalternizadas do Sul.

Contudo, importante relembrar que além de teóricos de dentro das universidades americanas, tivemos outros grandes nomes de intelectuais latino americanos que faziam

⁸⁰ Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, por exemplo.

parte da Rede Modernidade/Colonialidade.⁸¹ Não adentrando profundamente nesse tema, o qual poderá ser debatido futuramente com uma possível tese de doutoramento, detemo-nos, neste momento, aos aspectos das identidades periféricas debatidas pelas mulheres do Sul Global.

Nesse horizonte, a contribuição de Lélia Gonzalez é paradigmática, pois evidencia que é possível conceber uma teoria anticolonial e anti-imperialista, capaz de tensionar os limites do pensamento eurocêntrico e propor uma identidade genuinamente brasileira, enraizada nas experiências históricas de resistência das populações negras e indígenas.

A perspectiva de Gonzalez desloca o olhar da academia tradicional e insere no debate epistemológico a centralidade das práticas culturais e políticas das mulheres subalternizadas. Ao propor a categoria⁸² de “amefricanidade”, Gonzalez (2019) demonstra que a identidade brasileira não pode ser compreendida sem o reconhecimento da matriz africana e indígena que compõe o tecido social. Trata-se de uma crítica radical à colonialidade, que insiste em invisibilizar tais contribuições, e de uma afirmação de que o Brasil só pode ser pensado a partir de sua pluralidade constitutiva.

Assim, ao refletirmos sobre as identidades periféricas, percebemos que não se trata apenas de dar visibilidade a sujeitos historicamente marginalizados, mas de reconfigurar o próprio campo epistemológico, reconhecendo que os saberes produzidos por mulheres negras, indígenas e periféricas não são complementares, mas estruturantes. A teoria anticolonial e anti-imperialista de Gonzalez abre caminho para uma epistemologia

⁸¹ Anibal Quijano (Peru), Enrique Dussel (México), Santiago Castro-Gomez (Colômbia) e Rita Segato (Argentina/Brasil)

⁸² Consideramos, nesse ponto do trabalho, importante salientar a utilização primordial da palavra categoria para falar de Amefricanidade, embora durante o texto tenhamos utilizado as palavras conceito e noção. No âmbito do pensamento de Lélia Gonzalez, a distinção entre conceito e categoria assume relevância epistemológica e política fundamental, especialmente no que se refere à noção de amefricanidade. Diferentemente de um conceito, entendido aqui como um instrumento analítico com função descritiva ou interpretativa relativamente delimitada, a amefricanidade opera como uma categoria político-filosófica e epistemológica. Isso porque ela não se limita a nomear ou classificar fenômenos históricos e culturais, mas reconfigura o próprio campo de produção do conhecimento, deslocando seus referenciais eurocêtricos e universalistas. Ao instaurar a ideia de Améfrica Ladina, Gonzalez propõe um reposicionamento ontológico e epistêmico que reconhece as experiências históricas, culturais e políticas de populações negras e indígenas como fundantes das sociedades latino-americanas. Nesse sentido, a amefricanidade não pode ser apropriada sem a concomitante crítica às estruturas coloniais de saber, pois sua definição enquanto categoria implica um compromisso com a descolonização das subjetividades, com a legitimação de saberes subalternizados e com a articulação indissociável entre teoria e práxis política. Assim, tratá-la como categoria — e não apenas como conceito — é reconhecer seu caráter de ruptura e sua potência estruturante para a formulação de uma teoria feminista decolonial situada no contexto brasileiro.

insurgente, que reivindica o direito de narrar e de construir conhecimento a partir das margens, transformando-as em centro.

A crítica filosófica aqui delineada aponta para a necessidade de uma radicalização da perspectiva decolonial, capaz de deslocar o eixo de produção do conhecimento para os próprios sujeitos historicamente silenciados. Trata-se de reconhecer que a epistemologia não é neutra, mas atravessada por relações de poder, e que a verdadeira ruptura exige não apenas a denúncia da colonialidade, mas a restituição da palavra e da legitimidade aos saberes populares, ancestrais e comunitários. Somente assim será possível superar a lógica da reprodução hegemônica e instaurar um horizonte epistêmico plural, no qual o Sul Global não seja mero objeto de estudo, mas sujeito ativo da produção de conhecimento.

Destarte, não é apenas possível, mas necessário pensar uma teoria filosófica decolonial brasileira. Isso porque, o Brasil possui uma história marcada pela colonialidade que atravessa não apenas as estruturas políticas e econômicas, mas também os modos de produção de conhecimento. O feminismo brasileiro quando pensado e articulado por mulheres periféricas, negras, indígenas e quilombolas afasta-se de matrizes eurocêntricas e do Norte Global como um todo e passa referir uma epistemologia própria de saberes localizados.

Autoras como Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Beatriz Nascimento e Djamila Ribeiro oferecem bases teóricas para construção de uma filosofia decolonial feminista enraizada na realidade brasileira. Essas pensadoras, ao formularem propostas teóricas que envolvem raça, gênero e classe, desvelam as estruturas de poder que sustentam a colonialidade e evidenciam como o patriarcado se entrelaça com o racismo na produção de subjetividades subalternizadas. Suas reflexões não apenas tensionam os limites do feminismo hegemônico eurocentrado, mas também instauram um campo epistemológico próprio, capaz de valorizar saberes ancestrais, experiências comunitárias e práticas de resistência das mulheres negras no Brasil.

Nesse sentido, a filosofia decolonial feminista emerge como projeto crítico e emancipatório, comprometido com a reconstrução das narrativas históricas e com a afirmação de uma ética política que reconhece a pluralidade das existências e a urgência da justiça social.

Frequentemente, filósofas e pensadoras brasileiras não são devidamente reconhecidas no debate feminista pela própria academia. Tal desconsideração decorre de condicionantes históricos e estruturais profundamente enraizados. A filosofia, enquanto disciplina,

consolidou-se sob um cânone eurocêntrico e masculino, que inviabilizou e marginalizou contribuições de mulheres, sobretudo aquelas oriundas de contextos periféricos e racializados. Esse processo engendrou um imaginário no qual a figura do “filósofo” é associada ao homem branco europeu, dificultando ainda mais a emergência de vozes femininas já invisibilizadas na vida cotidiana.

Outrossim, observa-se um apagamento sistemático da produção intelectual feminina ao longo da história da filosofia. Sempre que mulheres se dedicaram à reflexão filosófica, suas obras foram frequentemente obliteradas pelas relações de poder e pela estrutura patriarcal que permeia a academia. No campo da teoria feminista, tal dinâmica não se mostra distinta: apenas nas últimas décadas estudos de pensadoras como Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro e Djamila Ribeiro vêm desafiando as bases coloniais e patriarcais, articulando raça, classe e gênero em perspectivas críticas de grande profundidade.

Em síntese, a ausência de reconhecimento das filósofas brasileiras resulta da persistência de um cânone filosófico excludente, da colonialidade do saber e da resistência institucional em legitimar epistemologias que emergem da experiência de mulheres racializadas. O feminismo decolonial brasileiro, ao articular teoria e práxis, busca precisamente romper com essa invisibilização, afirmando novas formas de pensar e de produzir conhecimento, capazes de deslocar paradigmas e instaurar epistemologias insurgentes.

Portanto, como dito anteriormente, não apenas é possível conceber uma teoria feminista brasileira, como tal empreendimento se mostra necessário e já se encontra em curso. Impõe-se reconhecer e valorizar as contribuições de nossas teóricas, aprendendo com suas formulações e dando continuidade às problemáticas que elas levantam. Somente assim será possível consolidar um avanço efetivo da produção intelectual feminina em todos os espaços e instituições responsáveis pela difusão do conhecimento.

Mais do que um exercício de afirmação, trata-se de um movimento de descolonização epistemológica, que desloca o centro da reflexão e insere no debate acadêmico perspectivas historicamente silenciadas. A teoria feminista brasileira, ao articular raça, gênero e classe em sua práxis, não apenas amplia o horizonte crítico, mas também inaugura novas formas de pensar e de produzir saber, capazes de transformar as estruturas que sustentam a exclusão.

3.2.1 Entre Subalternidade e Epistemologia: Teoria e Práxis no Feminismo Decolonial Brasileiro

Durante os dois anos de imersão ao feminismo decolonial contra-hegemônico, tornou-se evidente que o feminismo ocidental não deve ser reduzido a um equívoco absoluto. Ele nos legou direitos fundamentais e produziu reflexões teóricas de grande relevância. Contudo, sua matriz hegemônica responde primordialmente às experiências de determinadas mulheres situadas em contextos específicos do Norte Global, refletindo suas próprias formas de subordinação.

Não se trata de desmerecer o esforço dessas feministas, mas de reconhecer que sua luta não esgota a pluralidade do ser mulher em outras geografias. No Sul Global, e, particularmente no Brasil, a condição feminina é atravessada por marcas coloniais, raciais e comunitárias que exigem outras lentes de análise. Por isso, nossa tarefa não é apenas receber o legado ocidental, mas reinterpretá-lo e, sobretudo, criar caminhos próprios.

O feminismo que buscamos construir (ainda em processo) é comunitário, coletivo e anti-colonial. Ele nasce da consciência de que não há universalidade neutra, mas múltiplas formas de existir e resistir. Assim, pensar o feminismo a partir do Sul é afirmar que a emancipação não pode ser importada como modelo pronto, pois ela deve ser cultivada como prática enraizada, capaz de transformar não apenas as estruturas de gênero, mas também as próprias bases coloniais que sustentam o mundo.

Um feminismo decolonial brasileiro precisa, antes de tudo, enfrentar as heranças do passado escravocrata e colonizador como algo que ainda encontra-se presente no cotidiano. Isso porque, a experiência da mulher brasileira está fortemente marcada pela desigualdade social, racial e econômica, não se resumindo apenas em sexo e gênero. Diante desse diagnóstico, o feminismo brasileiro não pode ser reduzido a uma narrativa única, mas deve se abrir à diversidade de experiências e epistemologias localizadas.

No passado, a interseccionalidade representou um marco incontornável nos estudos de gênero, respondendo a paradigmas teóricos e abrindo caminhos para novas leituras da opressão. Hoje, porém, já não é novidade nem na academia nem nos coletivos feministas brasileiros. Surge então a pergunta inevitável: qual feminismo devemos impulsionar, viver e praticar como força transformadora de nossa própria existência, enraizada em nosso país e em nossa história?

Em uma sociedade que insiste em romantizar o passado (exaltando a ditadura, a mulher confinada ao lar, o homem como provedor absoluto, a religião como moral indiscutível e a perseguição a intelectuais e cientistas) torna-se urgente um levante crítico. Um movimento organizado de mulheres e homens que reconhecem a potência do feminismo como prática política capaz de dissolver o senso comum e instaurar uma consciência coletiva.

Esse feminismo não pode ser mera repetição de modelos importados, mas precisa nascer da experiência brasileira, confrontando nossas contradições e propondo novas formas de vida. Trata-se de politizar a sociedade, de cultivar um olhar crítico sobre a conjuntura atual e de afirmar que emancipação não é retorno a um passado idealizado, mas invenção de futuros possíveis.

Modificar a epistemologia feminista no Brasil e no Sul Global, portanto, significa deslocar o olhar do centro da produção de conhecimento (ocidentalizado), reconhecendo outros possíveis modelos teóricos ao invés de pensar a partir de categorias importadas que não podem ser universalizadas. Isso implica reconhecer que mulheres brasileiras, periféricas, racializadas, vivem opressões específicas interligadas com o colonialismo, racismo e desigualdades globais do capitalismo dependente⁸³.

No contexto brasileiro, a constituição histórica do capitalismo dependente encontra suas raízes no trabalho escravizado, perpetuando uma lógica hierárquica que posiciona mulheres racializadas nos estratos mais desvalorizados e precarizados da estrutura social. Tal dinâmica se manifesta tanto na esfera doméstica quanto no mercado formal de trabalho, configurando um sistema que naturaliza a exploração contínua dessas mulheres.

O capitalismo dependente, nesse sentido, não apenas organiza a economia, mas também estabelece uma base estrutural que sustenta a marginalização das mulheres periféricas, cuja força de trabalho é essencial para a reprodução do sistema. Seja no trabalho doméstico, nos serviços precarizados, na produção informal ou nos serviços de cuidado, essas mulheres permanecem invisibilizadas e desvalorizadas, ainda que constituam o alicerce silencioso do funcionamento social (CARNEIRO, 2011).

⁸³ O capitalismo dependente é uma categoria usada para compreender economias periféricas, como a brasileira, que se estruturam em função da lógica do capitalismo global. Diferente dos países centrais, que acumulam capital e ditam as regras do mercado mundial, os países dependentes se inserem de forma subordinada, exportando matérias-primas, mão de obra barata e recebendo tecnologias e capitais externos em condições desiguais. Essa dependência não é apenas econômica, mas também política e cultural, reforçando hierarquias globais (CARDOSO, 1970).

A crítica elaborada por Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro evidencia que enfrentar tal realidade exige uma desconstrução radical das matrizes coloniais e patriarcais que articulam raça, gênero e classe. Trata-se de um chamado à descolonização não apenas da economia, mas também do pensamento e da produção de conhecimento, de modo a romper com os paradigmas que sustentam a opressão e abrir espaço para epistemologias insurgentes que reconheçam e valorizem a centralidade das mulheres racializadas na história e na contemporaneidade.

Entre subalternidade e epistemologia, o feminismo decolonial brasileiro revela-se como um campo teórico e prático que tensiona os limites da modernidade ocidental e suas formas de conhecimento. A condição subalterna das mulheres racializadas não é apenas um dado sociológico, mas um ponto de partida para a construção de uma crítica epistemológica que denuncia a colonialidade do poder e do saber. Nesse sentido, a práxis feminista decolonial não se limita à denúncia da exploração material, mas propõe uma reconfiguração radical das formas de pensar, narrar e produzir conhecimento, deslocando o centro da reflexão para aquelas vozes historicamente silenciadas.

Assim, teoria e prática devem se entrelaçar para que a crítica filosófica ao colonialismo e ao patriarcado encontrem sua força na experiência concreta das mulheres periféricas, que, ao resistirem e criarem alternativas, instauram novas epistemologias. O feminismo decolonial brasileiro, portanto, não apenas interpreta a realidade, mas busca transformá-la, articulando raça, gênero e classe em uma perspectiva que desestabiliza hierarquias e abre caminho para uma produção de saber situada, insurgente e emancipatória.

CONCLUSÃO

A análise empreendida ao longo deste trabalho evidencia que a colonialidade de gênero não é apenas um resquício histórico, mas uma estrutura persistente que molda epistemologias, subjetividades e práticas sociais. Ao desvelar as sombras do colonialismo e confrontar os limites da racionalidade moderna, torna-se possível compreender como a hegemonia epistêmica se sustenta na exclusão e silenciamento de saberes subalternizados. Nesse sentido, a epistemologia feminista, inspirada em autoras como Donna Haraway e Lélia Gonzalez, emerge como ferramenta de resistência, propondo um saber situado que desafia a universalidade abstrata e abre espaço para vozes plurais.

A reflexão busca articular os conceitos de subalternidade e epistemologia a partir do horizonte do feminismo decolonial brasileiro, compreendendo que a produção de saberes no Sul Global é atravessada por marcas históricas da colonização, da escravidão e da imposição de epistemologias eurocêtricas. A subalternidade, tal como problematizada por Gayatri Spivak (2010), evidencia que determinados sujeitos, em especial mulheres racializadas, indígenas, quilombolas e periféricas, foram sistematicamente silenciados, relegados à invisibilidade e à marginalidade dentro da ordem social e acadêmica.

Nesse contexto, a crítica à colonialidade do poder e do saber (Quijano, 2005; Mignolo, 2005) e à colonialidade de gênero (Lugones, 2014) revela que a opressão das mulheres brasileiras não pode ser compreendida apenas pela chave do patriarcado, mas pela intersecção entre gênero, raça, classe e território. O feminismo decolonial, ao desafiar o universalismo branco, burguês e ocidental, propõe uma ruptura epistemológica que valoriza saberes plurais e insurgentes.

A modernidade, marcada pela centralidade da razão e pela promessa de progresso, mostrou-se insuficiente para abarcar as múltiplas vozes silenciadas. A virada decolonial no Sul Global, especialmente no contexto latino-americano, evidencia a necessidade de reconfigurar paradigmas e reconhecer epistemologias dissidentes. O feminismo pós-colonial e decolonial brasileiro, com destaque para o protagonismo do feminismo negro, expõe tanto os desafios quanto as potências de uma luta que reivindica novas formas de existência. A contribuição de Lélia Gonzalez, ao formular a categoria de *Amefricanidade*, oferece uma chave político-filosófico-cultural capaz de articular identidades, resistências e projetos emancipatórios, reposicionando a mulher negra como sujeito central na reconstrução da história e da filosofia brasileiras.

A práxis feminista decolonial brasileira encontra em Lélia Gonzalez (1988) um marco fundamental, com a formulação da categoria de *amefricanidade*, que reivindica a centralidade das matrizes africanas e indígenas na constituição da identidade nacional. Em diálogo com Gonzalez, Sueli Carneiro (2011) denuncia o *epistemicídio* como mecanismo de apagamento dos saberes negros, enquanto Beatriz Nascimento e Djamila Ribeiro reforçam a importância do protagonismo das mulheres na construção de epistemologias próprias e na reivindicação do *lugar de fala*.

Assim, entre teoria e práxis, o feminismo decolonial brasileiro não se limita à crítica acadêmica, mas se configura como movimento político e cultural, capaz de descolonizar mentes, reivindicar identidades e instaurar uma epistemologia plural. O desocultamento da ontologia da mulher brasileira, em sua diversidade, abre caminho para a formulação de uma teoria filosófica feminista decolonial genuinamente brasileira, que não apenas interpreta a realidade, mas busca transformá-la por meio da luta coletiva e da afirmação das vozes historicamente silenciadas.

A reflexão desenvolvida ao longo deste trabalho evidencia que a condição histórica das mulheres como “Outro”, conforme apontado por Simone de Beauvoir, não se limita à relação binária homem-mulher, mas se insere em um sistema mais amplo de colonialidade do poder e do saber. No contexto brasileiro, essa lógica se manifesta de forma ainda mais complexa, atravessada por raça, classe, território e ancestralidade, produzindo múltiplas camadas de subalternização.

A possibilidade de uma teoria filosófica feminista decolonial brasileira emerge, portanto, como resposta necessária à invisibilização das vozes de mulheres negras, indígenas, periféricas e racializadas. Autoras como Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro e María Lugones demonstram que não basta traduzir conceitos oriundos do Norte Global: é preciso construir epistemologias próprias, enraizadas nas práticas culturais e sociais do Sul Global.

Essa teoria não se propõe a ser homogênea ou universal, mas sim plural e insurgente, capaz de reconhecer a diversidade de experiências e saberes que compõem a realidade brasileira. Trata-se de deslocar o eixo da produção de conhecimento, legitimando a fala e a escuta dos sujeitos historicamente silenciados, e instaurando uma epistemologia contra-hegemônica que desafie tanto o patriarcado quanto a colonialidade.

Em síntese, pensar uma filosofia feminista decolonial brasileira é afirmar que a emancipação das mulheres não pode ser concebida sem a valorização dos saberes populares,

ancestrais e comunitários. É um projeto político e epistemológico que busca transformar as margens em centro, instaurando um horizonte de justiça cognitiva e social.

Não obstante a compreensão de que o conhecimento dos saberes ancestrais brasileiro é fundamental para o reconhecimento de nossa própria natureza e história, torna-se evidente que a mera elaboração teórica não é suficiente para transformar a realidade. Revela-se, portanto, inadiável a articulação entre teoria e práxis, de modo que o pensamento crítico se converta em ação concreta capaz de enfrentar as permanências do jugo colonial e imperialista que ainda incidem sobre nós.

Destarte, a práxis feminista decolonial exige que teoria e prática caminhem juntas, orientadas pela coletividade e pela reivindicação do bem comum, em oposição às lógicas individualistas que reproduzem a fragmentação social. Somente por meio da união e da ação coletiva será possível instaurar um horizonte emancipatório, no qual as mulheres brasileiras (indígenas, negras, quilombolas e periféricas) possam afirmar suas vozes, descolonizar mentes e reconstruir epistemologias próprias, rompendo com a invisibilidade histórica que lhes foi imposta.

A descolonização das mentes e a reivindicação de identidades ocultadas pela hegemonia não são apenas tarefas acadêmicas, mas projetos políticos e culturais de transformação. Pensar uma teoria filosófica feminista decolonial brasileira implica reconhecer a subalternidade como ponto de partida e a epistemologia como campo de disputa. Esse movimento não se limita à crítica, mas aponta para a criação de novos fundamentos teóricos que valorizem saberes locais, experiências históricas e práticas de resistência.

Em síntese, o presente trabalho acadêmico reafirma que a construção de epistemologias feministas decoloniais no Brasil não é apenas possível, mas urgente. Trata-se de um caminho que exige rupturas com a tradição eurocêntrica, abertura para a pluralidade de saberes e compromisso com a emancipação de sujeitos historicamente marginalizados. Ao articular crítica e criação, o feminismo decolonial brasileiro projeta um futuro em que a diversidade epistêmica se torna não apenas reconhecida, mas celebrada como condição para uma racionalidade verdadeiramente democrática e inclusiva.

Assim, torna-se imprescindível que o conhecimento produzido no espaço universitário transborde para além de seus muros, alcançando os coletivos e movimentos sociais que constituem a práxis cotidiana das mulheres brasileiras. A articulação entre teoria e prática não deve ser concebida como mera aplicação mecânica de conceitos, mas como um

processo dialético em que o saber acadêmico se enriquece e se transforma ao ser confrontado com as experiências concretas de resistência e emancipação.

Nesse movimento, a filosofia feminista decolonial encontra sua força vital, ao mesmo tempo em que problematiza as estruturas de opressão, engendra possibilidades de ação coletiva, fomentando uma ética da solidariedade e da justiça que se enraíza na pluralidade das vivências femininas no Brasil.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. **Teoria Estética**. Lisboa: Edições 70, 2009.

ALMEIDA, Ceila Sales de. **Feminismo negro: luta por reconhecimento da mulher negra no Brasil**. Belo Horizonte: Dialética, 2020.

ANDERSON, Perry. **As origens da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

ANZALDÚA, G.. ***Borderlands/La Frontera: The New Mestiza***. Aunt Lute Books, 1987.

BEZERRA, Juliana. **Feminismo no Brasil**. Toda Matéria, [s.d.]. Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/feminismo-no-brasil/>. Acesso em: 26 jun. 2025.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo: fatos e mitos**. Tradução Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003

CARNEIRO, Sueli. **O epistemicídio negro**. In: **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

CARNEIRO, Sueli. ***Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina***. In: CARNEIRO, Sueli. ***Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil***. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2021.

CARNEIRO, Sueli.. **Lélia Gonzalez: um retrato**. Rio de Janeiro: Zahar, 2024.

CASTRO GOMEZ, S. & GROSGOUEL, R. **Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico.** In *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CASTRO, Susana de. **O compromisso feminista com a luta decolonial antirracista.** Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia, [s. l.], v. 8, n. 2, p. 63–71, 2019. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/48700>. Acesso em: 20 mar ago 2022.

CHABATURA, Gabriela Maria. *Amefricanidade: a categoria político-cultural de Lélia Gonzalez como arranjo (re)ontológico em território amefricano*. 2023. Dissertação (Mestrado em Estudos Latino-Americanos) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.

COLLINS, Patricia. BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Tradução de Rane Souza. São Paulo: Boitempo 1 ed. 2021.

COLLINS, Patricia. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento** São Paulo: Boitempo, 2019.

COLLINS, Patricia. “**Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória**”. Parágrafo, v. 5, n. 1, p. 6-17, 2017.

CRENSHAW, Kimberlé. W. “**Demarginalizing the Intersection of Race and Sex (A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics)**.” In: University of Chicago Legal Forum, pp. 139-167, 1989.

CURIEL, Ochy. **Construindo Metodologias feministas a partir do feminismo decolonial.** Jornada de Metodologia de Pesquisa Feminista e sua Aplicação no Âmbito dos Direitos

Humanos, da Violência e da Paz, realizada entre 19 e 20 de junho de 2014, na cidade de San Sebastián-Donostia, País Basco. Tradução de Pê Moreira.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores**. Tradução de Júlia Hermuch. São Paulo: n-1 edições, 2020.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Oprimidos, mas não vencidos: lutas do campesinato aymara e quéchua de Bolívia, 1900-1980**. Tradução de Fernando de Barros. São Paulo: Editora Elefante, 2021.

DERRIDA, Jacques. **Da Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. Tradução de Guido de Almeida. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação: Crítica à ideologia da exclusão**. São Paulo: Paulus, 1995.

ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkys. “Fazendo uma genealogia da experiência: o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica na América Latina”. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais* Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 96-118.

ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkys. “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”. *El cotidiano*, n. 184, p. 7-12, 2014.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista**. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019.

FEDERICI, Silvia. **O patriarcado do salário: notas sobre Marx, gênero e feminismo**. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2021.

FOUCAULT, Michel. **O que é o Iluminismo?** In: Foucault, M. *Microfísica do Poder*. Org. e trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **Outros espaços**. In: *Ditos e escritos*, v. III. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. São Paulo: Ubu, 2020.

FREITAS, Viviane Gonçalves. RODRIGUES, Cristiano. **Ativismo Feminista Negro no Brasil: do movimento de mulheres negras ao feminismo interseccional**. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 34, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/NFdhTdVVLSRPHzdDzVpBYMq/>. Acesso em: 26 jun. 2025.

GONZALEZ, Lélia. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano**: Ensaios, Intervenções e Diálogos. Rio Janeiro: Zahar. 2020.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**. São Paulo: Diáspora Africana, 2018.

GONZALEZ, Lélia. **A Democracia racial: uma militância**. Arte & Ensaio, Rio de Janeiro, n. 38, reedição, 2019.

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. Revista Tempo Brasileiro, n. 92/93, jan/jun. Rio de Janeiro, 1988.

GRENZ, Stanley J. **Pós-modernismo: Um guia para entender a filosofia do nosso tempo**. São Paulo: Vida Nova, 2008.

HABERMAS, Jürgen. **“Modernity: an unfinished project”**. The Post-Modern reader, editado por Charles Jencks. Nova Iorque, St. Martin’s Press, 1992.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000 [1985].

HARAWAY, Donna. **Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial**. In: HARAWAY, Donna. *Ciência, ciborgues e mulheres: a reinvenção da natureza*. Tradução de Maria Isabel da Silva. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **PENSAMENTO FEMINISTA HOJE: PERSPECTIVAS DECOLONIAIS** / organização e apresentação Heloisa Buarque de Holanda; autoras Adriana Varejão ... [et al.]. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

KILOMBA, Grada. **Descolonizando o conhecimento - Uma Palestra-Performance** (J. Oliveira, Trad.). Recuperado de <https://www.geledes.org.br/descolonizando-o-conhecimento-uma-palestra/>, 2016.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. 3. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens**. Tradução de Luiza Sellera. São Paulo: Cultrix, 2019.

LUGONES, María. “**Colonialidad y Género: hacia un feminismo descolonial**”. Buenos Aires: Del signo, 2008

LUGONES, Maria. “**Rumo a um feminismo descolonial**”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, 2014.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MIGNOLO, Walter. **A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade**. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 33-49. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf. Acesso em: 05 jun. 2024.

MIGNOLO, Walter. Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Del Signo, 2010. Disponível em: <https://antropologiadeoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/mignolo-walter-desobediencia-epistémica-buenos-aires-ediciones-del-signo-2010.pdf>. Acesso em: 05 de jun. 2024.

MIGNOLO, Walter. **El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto**. In S. C. Gómez & R. Grosfoguel (Orgs.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Bogotá: Siglo del Hombre Editores ; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MOLINA, Rafael. **A encarnação do Sentido: A expressão no Primeiro Merleau-Ponty**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2023.

PAREDES, Julieta. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: Mujeres Creando Comunidad, 2008.

QUIJANO, Aníbal. “**Colonialidad, modernidad/racialidad**”. *Perú Indígena*, v. 13, n. 29, p. 11-29, 1991.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade, poder, globalização e democracia**. *Novos Rumos*, Online, v. 17, n. 37, p. 4-28, 2002. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/veiculos_de_comunicacao/NOR/NOR0237/NOR0237_02.PDF. Acesso em: 04 jun. 2024.

RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

SALGADO, Karine; DAL RI Jr., Arno (orgs.). **Entre o medieval e o moderno: representações e rupturas, filosofia, cultura e direito**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2025.

SANT'ANNA, Giovana. **“Feminismo no Brasil: Uma análise histórico-sociológica”**. Editora Senac, 2019.

SATTLER, Janyne. **Epistemologia feminista**. In: BORGES, Maria de Lourdes; TIBURI, Márcia; CASTRO, Susana de (orgs.). *Filosofia feminista*. São Paulo: SENAC São Paulo, 2023. p. 87-104.

SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SORJ, Bernardo. **A construção intelectual do Brasil contemporâneo: da resistência à ditadura ao governo de transição**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 1992.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial** São Paulo: Ubu, 2020.

REFERÊNCIAS COMPLEMENTARES

ARRUZA, Cinzia et al. **Feminismo para os 99%: um manifesto**. Rio de Janeiro: Boitempo, 2019.

AZZARI, E.F.; FREITAS, A.P.P.R. de. O pensamento pós-moderno, a perspectiva decolonial e a construção ontoepistemológica da democracia no Sul Global. Rev. Cadernos de Campo, Araraquara, v. 00, n. 00, e024022, 2024.e-ISSN: 2359-2419. DOI: <https://doi.org/10.47284/cdc.v24i00.1881>

BALLESTRIN, Luciana. **Feminismo De(s)colonial como Feminismo Subalterno Latino-Americano**. Revista Estudos Feministas [s. l.]. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/75304>. Acesso em 21 abr 2022.

BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. Revista Brasileira de Ciência Política, Brasília, n 11, p. 89-117, 2013. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/2069>. Acesso em: 05 de jun. de 2024.

Cardoso, Fernando Henrique; Faletto, Enzo. *Dependência e desenvolvimento na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970. Acesso em 20/2/2026

CASTRO, Suzana de. **Condescendência: estratégia pater-colonial de poder**. Revista Fundamentos, Vol. 1, nº 1, Teresina, 2018, p.51-59.

CASTRO, Suzana de. **Dossiê. O que é o feminismo decolonial?**. Revista Cult, [s. l.], 5 out 2020. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/dossie-o-que-e-o-feminismo-decolonial/>. Acesso 15 abr 2022.

DUSSEL, Enrique. **Para una Política de La liberación**. Buenos Aires: Editorial Las cuarenta, 2013.

DUSSEL, Enrique. **America Latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos.** Buenos Aires: Editorial Fernando García Cambeiro, 1973.

FIGUEIREDO, Angela. “**Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial**”. Revista Tempo e Argumento, v. 12, n. 29, 2020.

FILOSOFIA POP 09: **Feminismo, com Susana de Castro.** [Locução de]: Murilo Ferraz.[S.l.] Filosofia Pop, 24 de ago de 2015. PODCAST. Disponível em: <https://filosofiapop.com.br/podcast/filosofia-pop-009-feminismo/>. Acesso em 25 mar 2021.

FILOSOFIA POP 81: **Lélia Gonzalez, com Matilde Ribeiro.** [Locução de]: Murilo Ferraz.[S.l.] Filosofia Pop, 18 de nov de 2019. PODCAST. Disponível em: <https://podcasts.apple.com/br/podcast/filosofia-pop/id991572436?i=1000457107260>. Acesso em 25 mar 2022.

FILOSOFIA POP 93: **Feminismo negro, com Halina Leal.** [Locução de]: Murilo Ferraz.[S.l.] Filosofia Pop, 15 de jun de 2020. PODCAST. Disponível em: <https://podcasts.apple.com/br/podcast/filosofia-pop/id991572436?i=1000478174939>. Acesso em 26 mar 2022.

GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média.** São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GONZALEZ, Lelia. HASENBALG, Carlos. LUGAR DE NEGRO. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982. Coleção 2 pontos, v. 3.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (org). **INTERSECCIONALIDADES: PIONEIRAS DO FEMINISMO NEGRO BRASILEIRO (PENSAMENTO FEMINISTA BRASILEIRO).** organização e apresentação Heloisa Buarque de Holanda; autoras Beatriz nascimento ... [et al.]. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **PENSAMENTO FEMINISTA HOJE: CONCEITOS FUNDAMENTAIS** / organização e apresentação Heloisa Buarque de Holanda; autoras Andre Lorde ... [et al.]. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Pensamento Feminista Brasileiro: formação e contexto.* Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

ILUSTRÍSSIMA CONVERSA. **Não dá para falar de feminismo sem a mulher negra, diz Sueli Carneiro.** [Locução de]: Walter Porto. [S.I.] Folha de São Paulo, 16 de nov. de 2019. PODCAST. Disponível em: <https://podcasts.apple.com/br/podcast/n%C3%A3o-d%C3%A1-para-falar-de-feminismo-sem-a-mulher-negra/id1371163424?i=1000456966129>. Acesso em 5 abr. 2022

MARGUTTI, Paulo. **Filosofia Brasileira e Pensamento Descolonial.** Sapere aude – Belo Horizonte, v. 9 – n. 18, p. 223-239, jul./Dez. 2018.

MCCANN, Hanna *et al.* **O livro do Feminismo.** Tradução Ana Rodrigues. 1 ed. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019: il (As grandes ideias de todos os tempos).

MENA, Ana Marcela Montanaro. **Ao Feminismo Decolonial na América Latina. Investigación joven com perspectiva de género.** v. 1, ed. 1, 2016, p. 336-355. Universidade Federal do Paraná. <https://www.revistas.ufpr.br/article>. Acesso 18 abr 2022

NARVAZ, Martha Giudice; KOLLER, Sílvia Helena. **Metodologias feministas e estudos de gênero: articulando pesquisa, clínica e política.** Psicologia em Estudo, [s. l.], v. 11, p. 647–654, 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pe/a/NGxfm9MK4wBdpJ7twQzvFYM/abstract/?lang=pt>. Acesso 21 mar 2022.

O PENSAMENTO DE SUELI CARNEIRO, COM ROSANE BORGES. Direção: TV Boitempo. [S. l.: s. n.], 2021. (1:58:02). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=v1-UWDBUNAO>. Acesso em: 12 abr. 2022.

OYĖWÙMÍ, Oyèrónké. **Quando me descobri Negra: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 1 ed. 2021.

RIVERA CUSICANQUI, S. *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores.* Tinta Limón, 2010.

SUR 28 | **SUELI CARNEIRO E O FEMINISMO NEGRO NO BRASIL - YOUTUBE.** [S. l.], [s. d.]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dBiQCXO0W5c>. Acesso em: 2 abr 2022.

TABUCHI, Mariana Garcia; ROSSI, Amélia do Carmo Sampaio. **“Construindo uma epistemologia feminista decolonial”**. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 31, n. 3, e86106, 2023 Acesso em: 22 mai 2024.

TORRES, Carolina. **Quarta onda do feminismo: entenda as características do movimento feminista no século 21**. [S. l.], 2021. Disponível em: <https://www.politize.com.br/?p=65917>. Acesso em: 28 mar 2022.