



Gênero e a escrita da história: reflexões sobre feminismo, raça e crítica à colonialidade.

Maria Clara Martins Cavalcanti¹

Recebido em: 10/08/2019

Aprovado em: 26/11/2019

RESUMO

A construção das narrativas históricas - nunca pretensamente neutras ou universais - é por si só uma tarefa política e, por isso, um campo em disputa. Os estudos pós-coloniais e decoloniais, ainda que não nascidos no campo epistêmico da História, têm contribuído para a crítica à monopolização dessas narrativas e do sistema de representações nelas presentes pelo imperialismo e pelas práticas coloniais. Ao mesmo tempo, importantes teóricas feministas têm chamado atenção para a importância de se considerar as questões de gênero imbricadas à raça, classe e nacionalidade nas discussões sobre as permanências das opressões coloniais que perduram nos países latino-americanos. Dessa forma, este artigo tem por objetivo fundamental refletir sobre as contribuições do pós-colonialismo, dos estudos decoloniais e da crítica feminista no âmbito da produção de uma escrita da História que se ocupe das temáticas relacionadas ao gênero, a raça e a classe de forma imbricada. Para isso, tomo como ponto de partida as escritas de importantes teóricas feministas não brancas que, de diferentes países do sul da América, têm contribuído na descolonização de epistemologias, das leituras do passado e de proposições políticas para o presente. Além disso, este artigo espera aproximar a produção de intelectuais negras no Brasil, como Lélia Gonzalez, Conceição Evaristo e Sueli Carneiro da escrita de feministas decoloniais em outras partes da América Latina, apontando para o fato de que, apesar de comumente não explorada, há uma crítica profunda à colonialidade também na produção das feministas negras brasileiras.

Palavras-chave: Crítica à colonialidade. Escrita da História. Gênero.

Género y la escritura de la historia: reflexiones sobre el feminismo, la raza y la crítica de la colonialidad.

RESUMEN

La construcción de narrativas históricas, nunca supuestamente neutras o universales, es en sí misma una tarea política y un campo en disputa. Los estudios poscoloniales y decoloniales, aunque no se originaron en el campo epistémico de la historia, han contribuido a la crítica de la monopolización de estas narrativas y del sistema de representaciones presentes en ellas por el imperialismo y las prácticas coloniales. Al mismo tiempo, las principales teóricas feministas han llamado la atención sobre la importancia de considerar los problemas de género imbricados con la raza, la clase y la nacionalidad en las discusiones sobre la permanencia de las opresiones coloniales que persisten en los países latinoamericanos. Por lo tanto, este artículo tiene como

¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), vinculada à Linha de Pesquisa de Gênero, Cultura Material e Subjetividades. Licenciada em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Bolsista de Mestrado do CNPq. E-mail para contato: mariaclaracavalcanti@id.uff.br. Link para currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1061680916999513>



objetivo reflexionar sobre las contribuciones del poscolonialismo, los estudios descoloniales y la crítica feminista en la producción de una escritura de historia que trata temas relacionados con el género, la raza y la clase. Con este fin, tomo como punto de partida los escritos de importantes teóricas feministas no blancas que, desde diferentes países de América del Sur, han contribuido a la descolonización de epistemologías, para lecturas del pasado y proposiciones políticas para el presente. Además, este artículo espera acercar la producción de intelectuales negras en Brasil, como Lélia González, Conceição Evaristo y Sueli Carneiro, a la escritura de feministas descoloniales en otras partes de América Latina, señalando el hecho de que, aunque comúnmente no se ha explorado, existe una profunda crítica de la colonialidad también en la producción de feministas negras brasileñas.

Palabras clave: Crítica de la colonialidad. La escritura de la Historia. Género.

Lembro-me bem do impacto que o livro *Becos da Memória* (2006) de Conceição Evaristo, importante escritora negra brasileira, teve sobre minhas reflexões em torno da escrita da História. A personagem principal da trama, uma menina negra de treze anos chamada *Maria Nova*, é responsável por tecer memórias que, longe de serem lineares, transitam por diversos outros personagens da trama - todos moradores de uma favela prestes a ser demolida. *Maria-Nova* demonstra anseio por contar a história do lugar onde vive, das pessoas com quem compartilha o mundo; contar as histórias das histórias que escutou de mulheres mais velhas:

(...) As tardes na favela costumam ser amenas. Da janela de seu quarto caiado de branco, Maria-Nova contemplava o pôr-do-sol. Era muito bonito. Tudo tomava um tom avermelhado. A montanha lá longe, o mundo, a favela, os barracos. Um sentimento estranho agitava o peito de Maria-Nova. Um dia, não se sabia como, ela haveria de contar tudo aquilo ali. Contar as histórias dela e dos outros. Por isso ela ouvia tudo tão atentamente. Não perdia nada. Duas coisas ela gostava de colecionar: selos e as histórias que ouvia. Tinha selos de vários lugares do Brasil e de alguns lugares do mundo. Ganhava, achava, perdia. A igreja do bairro rico ao lado da favela era de uns padres estrangeiros. Maria-Nova lá ia pedir selos. Ganhava das patroas de sua mãe e de sua tia. Tio Tatão dava os mais lindos. Ele tinha ido à guerra. Tinha histórias também. Mas, das histórias dele, Maria-Nova não gostava. Eram histórias com gosto de sangue. Histórias boas, alegres e tristes eram as de Tio Totó e da Tia Maria-Velha. Aquelas histórias ela colecionava na cabeça e no fundo do coração, aquelas ali haveria de repetir ainda (EVARISTO, 2006, p. 34).

Certa vez, durante uma aula de história na escola, ao ler um texto sobre o passado escravocrata brasileiro, *Maria-Nova* percebe o distanciamento e abstração de um conteúdo que representava a população negra encarcerada nos papéis de escravizados. A história que ouvia e lia na escola lhe parecia radicalmente diferente daquilo que estava “escrito, cravado e gravado no seu corpo, na sua alma, na sua mente”, o que a faz despertar para a vontade de escrever uma “história viva que nascia das pessoas, do hoje, do agora. (...) diferente de ler aquele texto.



Assentouse e, pela primeira vez, veio-lhe um pensamento: quem sabe escreveria esta história um dia?” (EVARISTO, 2006, p. 138). A personagem *Maria-Nova* começa então a recontar as histórias de diversos personagens que faziam parte de seu cotidiano na favela, reconstruindo memórias individuais e coletivas do lugar e das pessoas:

Nesse livro, a articulação entre memória individual e coletiva (HALBWACHS, 2003) possibilita a reconstrução do passado por meio da narradora Maria-Nova, que é interpelada a reunir e tecer a história dos seus. Maria-Nova – conforme sinaliza seu próprio nome – seria portadora de uma nova história. Ela ouve as narrativas da favela com muita atenção: “Ela precisa ouvir o outro para entender” (BM, p.53). E assim ocorre um interessante processo de aprendizagem, em que o compartilhar das vivências faz da favela uma “escola-mundo” – extremamente importante para o conhecimento (SANTOS, 2018, p. 107).

Em um cenário intelectual que se constitui historicamente a partir de referenciais brancos, eurocêntricos e masculinos, onde a escrita da história legitimada e - principalmente - publicada, determina o poder de ser quem fala e é ouvido, a poética do texto de Conceição Evaristo revela a potência de se contar uma história a partir de referenciais outros: uma história inscrita no corpo, na alma e na mente das mulheres negras.

A teórica lésbico-feminista Ochy Curiel, em seu texto na *Conferencia magistral en el marco de la Especialización Maestría de Estudios de la Mujer*, intitulado *Gênero, raza, sexualidad: debates contemporáneos*², produz uma importante reflexão sobre o papel da escrita epistemológica, do exercício intelectual e da escrita da história na *práxis* política. A autora afirma que em tempos em que o pensamento social se endurece e as desigualdades econômicas, culturais e políticas aumentam - assim como os racismos, os feminicídios, as xenofobias, etc -, as ciências humanas, incluindo a história, possuem o compromisso ético de pensar ferramentas teóricas e metodológicas que ajudem a explicar essas realidades e atuar sobre elas. A história que *Maria-Nova* de Conceição Evaristo anseia em contar é entendida aqui, portanto, como a representação poética de uma escrita comprometida com a transformação de realidades que são ainda hoje atravessadas pelas violências raciais, de gênero e de classe. Se não há, como afirma Boaventura de Souza Santos (2010), epistemologias neutras, as leituras históricas do passado devem também configurar-se como reflexões conscientes de sua incidência nas práticas sociais. A separação entre teoria e prática política não passa, portanto, de uma ilusão instalada no campo

² Ver: CURIEL, Ochy. *Gênero, raza, sexualidad: debates contemporáneos*. In: **Conferencia Magistral, em el marco de la especialización maestría de estudios de la mujer**. N1, 2011, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, México. Disponível em: <http://www.urosario.edu.co/Subsitio/Catedra-deEstudiosAfrocolombianos/Documentos/13-Ochy-Curiel—Genero-raza-y-sexualidad-Debates-.pdf> Acesso em: 08 de jul. 2019.



acadêmico por uma herança eurocêntrica, passível (e necessitada) de ser desconstruída. Teoria e prática política são igualmente produtoras de discursos, permanecem juntas e assim devem ser entendidas (CURIEL, 2011), no exercício de descolonizar a produção de conhecimento e promover diálogos mais horizontais.

Os contextos experienciais das escritas de Ochy Curiel e Conceição Evaristo se distanciam em vários aspectos. Afinal, são muitas as particularidades e especificidades históricas das formações políticas dos lugares de onde estas intelectuais - e outras que serão ainda citadas neste artigo - falam. Entretanto, reconhecer aquelas características em comum nas experiências das mulheres não-brancas na América Latina parece nos fazer convergir para questões de raça, classe e gênero, preocupações centrais - ou que pelo menos deveriam ser - para a agenda do feminismo contemporâneo no mundo. O que este trabalho pretende, portanto, é tecer reflexões sobre as potências das contribuições dos feminismos das mulheres não brancas na América Latina para a escrita de uma história comprometida com a transformação social. O caminho escolhido para essas reflexões é o de historicizar estes movimentos políticos e epistêmicos, expor suas críticas centrais e trazer à tona a produção de teóricas feministas que articulam discussões em torno da colonialidade, da raça e do gênero. Dessa forma, me interessam menos as definições das categorias feminismo decolonial, negro, pós-colonial do que as articulações entre as questões levantadas por elas, os caminhos que percorreram e suas propostas convergentes. Além disso, espero pensar o campo epistêmico não propriamente pelas vias de uma análise sobre a historiografia, mas pelas potências que reflexões teóricas tecidas no âmbito do feminismo (e das questões de gênero, classe e raça) podem vir a ter para as escritas da história.

O que várias teóricas não brancas de diversos países da América Latina têm vindo acusar é a urgência de se considerar de forma inseparável as questões de classe, raça, gênero, sexualidade, nacionalidade, região, etc. Se durante muito tempo o movimento feminista legitimado, tanto acadêmica como politicamente, foi majoritariamente branco e ocidental, mulheres negras, indígenas, chicanas, etc. latino americanas apontam para o fato de que as agendas desse feminismo não as contemplam. Pautas como o direito ao trabalho, comum entre um feminismo branco eurocentrado, não fazem sentido para as mulheres negras, indígenas, de classes subalternas, que “trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar!” (CARNEIRO,



2003). Além disso, historicamente, as mulheres que puderam falar por um feminismo foram também aquelas privilegiadas pelas estruturas do racismo e do capitalismo. Os feminismos das mulheres não brancas na América Latina, como afirma Yuderkys Espinosa-Miñoso, são por si só apostas epistêmicas:

Las feministas descoloniales recuperamos las críticas que se han realizado al pensamiento feminista clásico desde el pensamiento producido por voces marginales y subalternas de las mujeres y del feminismo. Partimos por reconocer que ese pensamiento feminista clásico ha sido producido por un grupo específico de mujeres, aquellas que han gozado del privilegio epistémico gracias a sus orígenes de clase y raza. El feminismo descolonial elabora una genealogía del pensamiento producido desde los márgenes por feministas, mujeres, lesbianas y gente racializada en general; y dialoga con los conocimientos generados por intelectuales y activistas comprometidos con desmantelar la matriz de opresión múltiple asumiendo un punto de vista no eurocentrado (ESPINOSA-MIÑOSO, 2014, p.7).

Desenvolveram sua crítica, portanto, abarcando questões sobre as hierarquias do poder, o capitalismo e o racismo, presentes nas discussões pós-coloniais, na teoria decolonial e nos movimentos negros na América, integrando-as à tradição de luta do movimento de mulheres. Complexificaram o conjunto de reivindicações do feminismo ao chamar atenção para o caráter interligado das opressões, principalmente atravessadas pela raça, ao mesmo tempo que promoveram a feminização das propostas e reivindicações dos movimentos por libertação, das lutas anti-racistas e das teorias decoloniais e pós-coloniais, como tento mapear a seguir.

O intercruzamento entre os Estudos Culturais e Feministas e as propostas estabelecidas pela discussão pós-colonial³ e pela teoria decolonial⁴ permitiu a leitura crítica produzida por

³ O pós-colonialismo pode ser considerado uma reação contra o legado colonial, não possui uma matriz teórica única e autores que produziram em diferentes épocas e contextos podem ser considerados contribuintes desses estudos, como Stuart Hall (1980), Franz Fanon (1952), Aimé Césaire (1955), Edward Said (1978) e Ranajit Guha (1988). Os estudos pós-coloniais se aproximaram em muito dos estudos culturais e literários e se ocuparam da análise das construções discursivas e representacionais do oriente e do ocidente, levando em conta as formações identitárias dos grupos sociais em contextos pós-independência. Nas décadas de 1970 e 1980, com a criação do *Subaltern Studies* - grupo de pesquisadores com origem em países do sul-asiático que lecionavam em universidades na Europa - a preocupação dos estudos pós-coloniais esteve centrada na análise da construção discursiva sobre os colonizados pelos colonizadores. O *Subaltern Studies* foi liderado pelo intelectual indiano Ranajit Guha que tinha como objetivo em sua obra “analisar criticamente não só a historiografia colonial da Índia feita por ocidentais europeus, mas também a historiografia eurocêntrica nacionalista indiana” (GROSFUGUEL, 2008, p.116). Ver GROSFUGUEL, Ramon. *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global*. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, Coimbra, 2008, p. 115-147.

⁴ Já na década de 1990, em meio aos processos de redemocratização de vários países latino-americanos, o debate pós-colonial foi introduzido às discussões de um grupo de intelectuais americanistas e latino-americanos que viviam nos Estados Unidos e lá, inspirados no *Subaltern Studies*, fundaram o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos. Já em sua origem, o grupo possuiu teóricos críticos dos estudos subalternos originais, como Walter Mignolo, defendendo que “as teses de Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Homi Bhabha e outros teóricos indianos não deveriam ser simplesmente assumidas e traduzidas para uma análise do caso latino-americano” (CASTRO-GÓMES; MENDIETA, 1998, p. 17). Dessa forma, autores como Mignolo, Vidal e Klor de Alva apontavam para



importantes teóricas sobre a continuidade das relações de dominação e opressão colonial, centralizando as questões de gênero. Nesse sentido, tanto teóricas feministas pós-coloniais, como Gayatri C. Spivak, como teóricas feministas decoloniais, como Ochy Curiel, Maria Lugones e Gloria Anzaldúa, questionaram os teóricos cânones do pós-colonialismo e da teoria decolonial quanto à centralidade do gênero na epistemologia produzida dentro da compreensão histórico-sociológica sobre a colonialidade e suas permanências na contemporaneidade. Ao mesmo tempo, o feminismo negro no Brasil ganhava força, sob as vozes de autoras como Conceição Evaristo, Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro, e outras epistemologias também se formularam no sentido de denunciar as opressões inter cruzadas que as mulheres negras sofrem no país.

O feminismo pós-colonial tornou central a preocupação com as diversas maneiras de ler o gênero, seja no texto, na palavra ou nas inúmeras formas de representação ou no mundo. Autoras como Gayatri C. Spivak (1988) e Anne McClintock (1995) analisaram as maneiras com que a posição das mulheres nativas foi utilizada para justificar o projeto colonial como missão civilizatória e como o nacionalismo pós-independências foi constituído “desde o início como um discurso de gênero e não pode ser compreendido sem uma teoria do poder de gênero” (McCLINTOCK, 1995, p. 64). Dessa forma, o feminismo aliado às perspectivas pós-coloniais enfatiza as relações imbricadas entre o colonialismo e o patriarcado. Além disso, está preocupado com questões caras também ao pós-colonialismo, como a transnacionalidade e a transculturação⁵:

(...) um estudo da situação das mulheres em locais específicos pode ter ramificações e determinações mundiais ou internacionais; não se precisa mais presumir que as

o caráter imperialista dos estudos pós-coloniais e do *Subaltern Studies*, uma vez que estes não teriam rompido com autores eurocêntricos - como Michael Foucault e Jacques Derrida - e, por ainda produzirem um conhecimento a partir dos grandes centros de conhecimento. Além disso, esses autores propuseram que a perspectiva do grupo latino-americano não se baseasse na devolutiva indiana ao colonialismo, uma vez a dominação colonial na América Latina possuía suas especificidades, inclusive por ter sido a primeira a ser submetidas às violências coloniais (BALLESTRIN, 2003, p. 96). Em 1998, o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos foi desagregado e um de seus principais críticos, Walter Dignolo, tornou-se fundador do chamado Grupo Modernidade/Colonialidade, propondo o aprofundamento e radicalização da crítica ao eurocentrismo. É neste contexto que surge a chamada crítica ou teoria colonial, defendendo a necessidade de descolonização da epistemologia e sendo assim, dos próprios estudos pós-coloniais. A teoria decolonial, portanto, é um conjunto de reflexões pontuadas por intelectuais latino-americanos que propõem repensar os efeitos do colonialismo a partir do “Sul” do globo, em busca de uma compreensão ante essencialista das identidades das populações dos países nele localizados e na análise histórico-sociológica das opressões resultantes dos sistemas coloniais nele inseridos. Ver: MIGNOLO, Walter. **Histórias locais / Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

⁵ Ver: BAHRI, Deepika. Feminims and/in Postcolonialism. In: LAZARUS, Neil (Ed.). **The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 199-220.



questões estão nitidamente delimitadas por fronteiras nacionais. Embora uma abordagem das mulheres na globalidade seja “uma imensa área de estudo”, como Spivak observa em outra ocasião, uma perspectiva mundial, comparativa e comprometida pode nos ajudar, gradualmente, a entender como nossas múltiplas identidades funcionam em diferentes situações (BAHRI, 2013, p. 664).

Enquanto isso, um grupo de teóricas latino-americanas teciam críticas tanto ao pós-colonialismo quanto aos esquecimentos das questões relacionadas ao gênero na teoria decolonial. Ochy Curiel, em sua crítica aos estudos subalternos, aos estudos culturais e aos estudos pós-coloniais afirma que:

Apesar de que nuevas tendencias como los estudios subalternos, los estudios culturales y los estudios poscoloniales, con sus diferencias y matices, han abierto la posibilidad de que voces silenciadas empiecen a convertirse en referentes y en propuestas de pensamientos cuestionando el sesgo elitista de producción académica y literaria, no dejo de preguntarme ¿qué tanto los llamados estudios subalternos, poscoloniales o culturales realmente descentralizan “el” sujeto como pretenden? ¿No será que estos nuevos discursos apelan a lo que se asume como marginal o subalterno para lograr créditos intelectuales incorporando “lo diferente” como estrategia de legitimación? Tales preguntas me surgen porque estas nominaciones salen de académicos norteamericanos y británicos, aunque empujados en algunos casos por migrantes del sur. Por tanto, el sesgo colonial y androcentrico sigue siendo característica de este pensamiento (CURIEL, 2007, p. 93).

Dessa forma, as teóricas feministas decoloniais concordam com autores como Quijano e Mignolo quanto à análise de que os estudos pós-coloniais seguem sendo eurocentrados. Ao mesmo tempo, tecem uma dupla crítica ao apontar que nem os intelectuais pós-coloniais como Franz Fanon (2010) e Aimé Césaire (2006) - que desafiaram o eurocentrismo do pensamento e da análise política - nem os latino-americanos decoloniais como Walter Dignolo (2003), Aníbal Quijano (2005) e Enrique Dussel (2000), abordaram profundamente categorias relacionadas à sexualidade, sexo ou gênero em seus estudos.

O que a crítica feminista decolonial veio propor é o entendimento das categorias de classe, raça, gênero, sexualidade, localização, nacionalidade, etc. de forma imbricada e reivindica-as como chaves importantes na análise da construção das representações e das narrativas históricas, produtos da colonialidade. Como parte das teorias e epistemologias que privilegiam perspectivas a partir do “Sul” do globo, o feminismo decolonial busca valorizar e descobrir formas de interpretar o mundo que contribuam para a descolonização das ciências humanas, incluindo a História. Parte, por isso, de uma análise crítica ao legado colonial de forma relacional, assumindo o compromisso político de pensar, a partir da latino-américa, reflexões sobre o passado que contribuam para um futuro libertador e mais democrático.



María Lugones - participante do Grupo Modernidade/Colonialidade desde 2006 e considerada uma das teóricas precursoras da perspectiva feminista decolonial - centralizou suas pesquisas na conexão de políticas de raça e gênero, desenvolvendo o conceito de “sistema colonial moderno de gênero”:

A modernidade organiza o mundo ontologicamente em termos de categorias homogêneas, atômicas, separáveis. A crítica contemporânea ao universalismo feminista feita por mulheres de cor e do terceiro mundo centra-se na reivindicação de que a intersecção entre raça, classe, sexualidade e gênero vai além das categorias da modernidade. Se mulher e negro são termos para categorias homogêneas, atomizadas e separáveis, então sua intersecção mostra-nos a ausência das mulheres negras – e não sua presença. Assim, ver mulheres não brancas é ir além da lógica “categorial”. Proponho o sistema moderno colonial de gênero como uma lente através da qual aprofundar a teorização da lógica opressiva da modernidade colonial, seu uso de dicotomias hierárquicas e de lógica categorial (LUGONES, 2008, p. 935).

Segundo a autora, as mulheres indígenas e negras não estão representadas na categoria universal de “mulher” (cunhado pela epistemologia feminista eurocêntrica) e, por isso, habitam um “não-lugar” e, excluídas das teorias feministas generalizantes, são privadas de preocupações específicas às suas condições. Ainda segundo Lugones, na missão civilizatória colonial, o cristianismo impôs a confissão cristã, o pecado e a dicotomia entre mal e bem a fim de marcar a sexualidade das mulheres não brancas sob um viés negativo, maligno, referenciando as mulheres colonizadas e/ou escravizadas como “possuídas por satanás” por conta de seus comportamentos “libidinosos”. Segundo a autora, o gênero se constitui como uma das formas de opressão colonial (LUGONES, 2014, p. 939), e se estendeu para as representações posteriores que deram origem à imaginários sociais e relações de poder. É justamente esse estereótipo sobre as mulheres colonizadas que justificou, no imaginário social, nas narrativas históricas e na literatura, os estupros coloniais e as relações inter-raciais entre homens brancos colonizadores e mulheres negras ou indígenas colonizadas.

No Brasil, por exemplo, o discurso da democracia racial cunhado por importantes intelectuais, foi construído sob a afirmação de que a relação entre homens brancos e mulheres negras e mulatas foi fator determinante para a construção de uma sociedade democrática racialmente, ignorando assim as instituições de violência e subordinação aos quais essas mulheres eram submetidas, valorando positivamente essas relações e seu resultado. Como afirma Margareth Rago (1998), nas obras de autores consagrados como Paulo Prado (1928), Gilberto Freyre (1933), Caio Prado (1933) e Sérgio Buarque de Holanda (1936), o discurso da sexualidade ganha importância em uma leitura das origens históricas do país. Segundo a autora,



nestas obras, as relações sexuais entre homens brancos e mulheres negras se tornam “a referência maior das características que explicam o povo brasileiro, sua índole e sua vocação” (RAGO, 1997, p. 185). Sendo assim, as representações racializadas em torno das mulheres estavam profundamente ligadas a uma ideia de sexualidade constitutiva de um moderno sistema colonial de gênero. Esse tipo de interpretação deu margem para que a violência sofrida pelas mulheres negras escravizadas fosse entendida como simples processo de “miscigenação”, atribuindo a essas mulheres inclusive certo grau de responsabilidade, uma vez que elas teriam seduzido e encorajado os homens brancos. Neste contexto consolidava-se em importantes textos a imagem da mulher negra sexualizada e objetificada. Além disso, utilizava-se a mestiçagem como estratégia para minimizar o caráter opressor das relações raciais e perpetuar uma visão negativa dos corpos, personalidades e práticas das mulheres afrodescendentes; construindo um tipo de comportamento generalizante que tem sua origem na relação histórica da construção de seu papel social em uma sociedade escravista. Apesar dos sempre recorrentes relatos e fontes que confirmam a existência de estupros e coerção sexual sofridos por essas mulheres desde os tempos da escravidão, as conotações negativas insistentemente recaiam sobre elas próprias, acusadas por supostas e inventadas características, como uma sexualidade exacerbada e negativa ou falta de inteligência. Essas concepções sobreviveram até os tempos atuais, presentes na música, na televisão, cinema, literatura e nos imaginários sociais em geral:

Visões racistas e preconceituosas em relação às mulheres negras e mestiças advindas do período escravista permaneceram até os dias de hoje, ainda que com “novas roupagens”, principalmente a ideia de que as mulheres negras e mestiças possuem uma sexualidade diferenciada, mais acentuada. Muitas pessoas veem à mulher negra ou mestiça como a ideal para o sexo, porém jamais para o casamento ou um relacionamento amoroso mais sério e duradouro. É amplamente divulgada a ideia de que toda mulher negra ou mestiça é fácil e louca por sexo (SILVA, 2008, p. 2).

Se essa produção historiográfica explorou, elaborou e moldou múltiplas imagens e práticas discursivas de gênero e raça em torno dos corpos femininos negros e mestiços, fazem parte de projetos e escolhas políticas, culturais e da produção do conhecimento no país. Essas escritas dedicaram-se a enquadrar e classificar o corpo feminino negro em um estereótipo⁶ ligado à malícia, sexualidade e imoralidade. Um corpo pronto para o consumo masculino,

⁶ Estereótipo compreendido aqui como uma “forma presa, fixa, de representação, que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do outro permite), constitui um problema para a representação do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais”. Ver: BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.



corpo-produto e corpo-objeto. Como afirma Lélia Gonzalez, não só no Brasil, mas na América Latina como um todo:

a violação colonial perpetrada pelos senhores brancos contra as mulheres negras e indígenas e a miscigenação daí resultante está na origem de todas as construções de nossa identidade nacional, estruturando o decantado mito da democracia racial latino-americana, que no Brasil chegou até as últimas conseqüências. Essa violência sexual colonial é, também, o “cimento” de todas as hierarquias de gênero e raça presentes em nossas sociedades, configurando aquilo que Ângela Gilliam define como “a grande teoria do esperma em nossa formação nacional”, através da qual, segundo Gilliam: “O papel da mulher negra é negado na formação da cultura nacional; a desigualdade entre homens e mulheres é erotizada; e a violência sexual contra as mulheres negras foi convertida em um romance” (GONZALEZ, 2011, p. 141).

Dessa forma, é importante perceber de que formas a colonialidade atrelada ao ideal nacional se constituiu a partir da “violação das mulheres indígenas e negras por parte dos colonizadores” (CURIEL, 2008, p. 20). Sob essa perspectiva, alguns conceitos como gênero, raça, sexualidade, nacionalidade, propriedade e mercadoria são postos à tona como fatores que afetam e relacionam entre si, produzindo discursos. O feminismo decolonial se alinha aos feminismos negro e indígena, principalmente no que concerne a crítica ao fato de que não existe uma identidade, uma experiência, uma práxis única que identifique um corpo homogêneo de “mulheres”, e sim uma pluralidade de existências atravessadas por diversas categorias. Essa abordagem, comum também aos estudos do feminismo decolonial e do feminismo negro norte-americano, aponta para o fato de que existem outras categorias que definem o “ser mulher”, como raça, etnia, classe, etc (CALDWELL, 2000), denunciando assim uma forte corrente da pesquisa sobre relações de gênero e estudo das mulheres que durante muito tempo - e ainda no tempo presente - consideravam uma identidade comum a todas as mulheres, essencializando a condição feminina, negando a diversidade de experiências e as relações de poder existentes inclusive entre mulheres brancas e mulheres não brancas.

Por isso, a discussão sobre a diferença no feminismo também é importante referência teórica. Gloria Anzaldúa (1987), importante teórica feminista decolonial, em trabalhos como *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, teorizou sobre as relações entre gênero, raça e as fronteiras da constituição das mulheres mestiças. A autora migra pelos “entre-lugares da diferença, mostra como esta é constituída na história e adquire forma a partir de articulações sempre locais – suas mestiçagens múltiplas revelam simultaneamente mecanismos de sujeição e ocasiões para o exercício da liberdade” (AVILA, 2005, p. 694). A mulher mestiça é entendida a partir dos constantes movimentos de sobreposição e deslocamentos que perpassam a



constituição de suas identidades, que acontece sempre na “fronteira”. Ou seja, ela é resultado da diáspora e transculturação, habita um “não-lugar”, ao mesmo tempo em que sofre insistentes tentativas de cooptação por parte das intenções nacionalistas.

A centralidade da diferença é, sem dúvida, um dos aspectos dos feminismos negro e decolonial que mais contribui para a descolonização da epistemologia das ciências humanas. As reivindicações feitas no plural, na fuga de uma dicotomia homem/mulher, sob a consideração das questões relacionadas à classe, raça, nacionalidade, etc. são fundamentais para construção de reflexões sobre as representações produzidas sobre as mulheres, sobre suas histórias, seus corpos e subjetividades. A incorporação dessas preocupações no campo da História ajuda a ampliar as possibilidades de alcance das vozes subalternas, contribuindo, ao mesmo tempo, para a formulação de novas práticas e saberes que, se não produzem novos papéis de gênero, pelo menos questionam os vigentes.

Contra essa formulação que abarca a história das mulheres negras e, por consequência, a produção de suas subjetividades no presente, as teóricas negras feministas no Brasil, desde a década de 1980, vêm desconstruindo estereótipos a partir da insistente denúncia do mito da democracia racial. Seja pelas vias da literatura, como fizeram as escritoras dos Cadernos Negros⁷, Conceição Evaristo, Miriam Alves⁸, Esmeralda Ribeiro, etc.; seja pelas vias acadêmicas de Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro, essas autoras produziram uma discursividade que contribui para a manifestação e desenvolvimento de uma perspectiva feminista, antirracista e democrática.

A personagem *Maria-Nova* de Conceição Evaristo citada no começo deste de ensaio é apenas uma das muitas personagens fabuladas por escritoras negras que deslocam os

⁷ O Cadernos Negros publica livros anualmente desde 1978. A coletânea surgiu em um contexto de intensa movimentação política dos anos finais da ditadura militar, onde as questões em torno da democracia, da liberdade, dos direitos, etc. estavam em plena discussão e polvorosa. Esse foi um momento de intensas movimentações para o movimento negro no Brasil, marcadas pelas transformações realizadas na efervescência de coletivos literários e organizações do movimento negro da década de 70 que denunciavam e combatiam o mito da democracia racial e a discriminação do povo negro no país. Além disso, buscavam espaço e atuação em lugares até então destinados apenas aos brancos, como certos segmentos das áreas de trabalho, as universidades e o cenário literário. Dessa forma, o Cadernos Negros se tornou uma das maiores plataformas de literatura afro-descendente no Brasil, publicando sem interrupções durante mais de 30 anos coletâneas que revezam poesias e contos de inúmeras escritoras e escritores negros do país. Ver: DUARTE, Eduardo de Assis. *Literatura afro-brasileira: um conceito em construção*; Márcio Barbosa; Esmeralda Ribeiro. (Org.). **A mente afro-brasileira: crítica literária e cultural afro-brasileira contemporânea/The afro-brazilian mind: contemporary afro-brazilian literary and cultural criticism**. Trenton - EUA: Africa World Press, 2007.

⁸ Sobre a escrita de Conceição Evaristo, Miriam Alves e Cristiane Sobral ver o livro *Prosa Negro-Brasileira Contemporânea* de Mirian Cristina dos Santos (2018), onde a autora analisa o papel das mulheres negras escritoras como intelectuais engajadas na transformação da realidade social no país. Ver: SANTOS, Mirian Cristina dos. **Intelectuais Negras: Prosa Negro-Brasileira Contemporânea**. Rio de Janeiro: Malê, 2018.



imaginários sobre as mulheres negras em sua composição. Muitas Marias foram inspiradas, criadas, inventadas e reinventadas pelas escritoras negras brasileiras. Suas obras trazem constantemente como temática as perspectivas de personagens negras e suas experiências atravessadas pelas dinâmicas das relações de poder decorrentes do racismo, do patriarcado e do capitalismo. Desde 1995 a escritora Conceição Evaristo⁹ vem usando o termo “escrevivência” para dar nome à escrita literária das mulheres negras que tem como tema suas experiências na sociedade brasileira. Uma escrita politicamente carregada de subjetividade, que faz uso da memória para expurgar a dor (EVARISTO, 2017), aciona novos referenciais e constrói narrativas de contraconduta¹⁰; uma escrita com potência de vida. Essa escrita torna-se, portanto, um “ato de coragem - um ato de risco e ousadia” (HOOKS, 2019, p. 31) e elaboram novos olhares sobre o passado, afastando-se das perspectivas hipersexualizadas ou da exploração imagética do sofrimento dessas mulheres.

Com outra consistência de texto e com uma outra forma de fazer poética, a filósofa, escritora e ativista Sueli Carneiro (2011), fundadora do *Geledés - Instituto da Mulher Negra*, dedicou-se por anos a escrever para o jornal *Correio Braziliense* textos sobre racismo, sexismo e desigualdades no Brasil. Uma de suas contribuições teóricas mais importantes ao meu ver é a sua conceitualização de *dispositivo de racialidade* onde, inspirada pela ideia de *dispositivo* de Michael Foucault, define o lugar onde os discursos sobre a raça se articulam no sentido de construir relações de poder e formas de produção de subjetivação, valorando positiva ou negativamente certas estéticas e comportamentos, e o faz subjugando o que é negro e feminino, exaltando o que é branco e masculino. Esse dispositivo de racialidade atua na elaboração de inúmeros tipos de violências, na construção de subjetividades das mulheres negras no país e na formulação de sua história. Ao mesmo tempo, Carneiro foi fundamental para trazer à tona as especificidades das questões das mulheres negras no Brasil, considerando seu passado e presente atravessados pelas opressões de gênero e raça:

As mulheres negras assistiram, em diferentes momentos de sua militância, à temática específica da mulher negra ser secundarizada na suposta universalidade de gênero. Essa temática da mulher negra invariavelmente era tratada como subitem da questão geral

⁹ Ver: EVARISTO, Conceição. *Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade*. In: SILVA, Denise Almeida; EVARISTO, Conceição. (Org.). **Literatura, história, etnicidade e educação**: estudos nos contextos afro-brasileiro, africano e da diáspora africana. Frederico Westphalen: URI, 2011.

¹⁰ Contracondutas são aqui entendidas, sob a luz de Michael Foucault, como novas chances de formulação da subjetividade, como a potência da construção inventiva de formas inéditas de existir e se colocar no mundo, novas maneiras de se relacionar consigo, com o mundo e com os outros. Ver FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits I**. Paris: Éditions Gallimard, 2001.



da mulher, mesmo em um país em que as afrodescendentes compõem aproximadamente metade da população feminina. (...) É a consciência desse grau de exclusão que determina o surgimento de organizações de mulheres negras de combate ao racismo e ao sexismo, tendo por base a capacitação de mulheres negras, assim como o estímulo à participação política, à visibilidade, à problemática específica das mulheres negras na sociedade brasileira (...) (CARNEIRO, 2003, p. 121).

Lélia Gonzalez (1988), antropóloga, professora e ativista política feminista, é outro exemplo de intelectual negra brasileira que teorizou sobre as questões de gênero e raça, privilegiando uma perspectiva latino-americana a partir de leituras sobre o passado colonial e escravista. Para isso, defende um feminismo latinoamericano, “comprometido com a recuperação dos processos de resistência e insurgência aos poderes estabelecidos” (CARDOSO, 2014, p. 23). Suas reflexões propõem práticas de descolonização do saber e da produção de conhecimento ao recorrer em seus textos a uma linguagem fora dos modelos estabelecidos por um formato epistêmico eurocêntrico e baseado em uma gramática normativa. Faz usos, inclusive, de expressões coloquiais e referencia constantemente as heranças linguísticas das culturas escravizadas, em uma leitura das continuidades históricas e culturais. Chama a atenção, portanto, para o “pretuguês”, a marca de africanização do português no Brasil, expresso na linguagem popularmente falada:

É engraçado como eles [sociedade branca elitista] gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse r no lugar do l nada mais é do que a marca lingüística de um idioma africano, no qual o L inexistente. Afinal quem é o ignorante? Ao mesmo tempo acham o maior barato a fala dita brasileira que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está em tá e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês (...) (GONZALEZ, 1988, p. 26).

E acrescenta ainda que, essa marca não é encontrada apenas no caso no Brasil, mas é:

(...) facilmente constatável sobretudo no espanhol da região caribenha. O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da ausência de certas consoantes (como o l ou o r, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico cultural do continente como um todo (e isto sem falar nos dialetos ‘crioulos’ do Caribe) (GONZALEZ, 1988, p. 34).

Além disso, Lélia propõe que todos os brasileiros são “ladinoamefricanos”, filhos de uma “América Ladina”, junção das culturas africanas e ameríndias no sul da América. A proposta epistemológica dos termos criados pela autora interliga o passado escravocrata, colonial, o imperialismo, o racismo e seus efeitos (CARDOSO, 2014, p. 973), aproximando-se



das perspectivas da colonialidade do poder¹¹ e da colonialidade de gênero (LUGONES, 2014, p. 935). Segundo a autora, a “amefricanidade” está presente desde as sociedades americanas anteriores à colonização e nas articulações de resistência da população africana escravizada. O conceito é, portanto, fundado a partir de referenciais que se afastam das perspectivas eurocêntricas brancas e repensa a história das e dos afro-ameríndias e afro-ameríndios a partir de suas práticas de agência, de sua constituição como sujeitos históricos.

As implicações políticas e culturais da categoria de Amefricanidade (‘Amefricanity’) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, lingüístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA [...]. Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada [...]. Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo (GONZALEZ, 1988, p.76).

Os esforços para elencar, na produção de conhecimento, as populações subalternizadas como sujeitos históricos é, sem dúvida, um movimento fundamental para o caminho da descolonização do pensamento, na produção de “epistemologias do Sul”, como as reivindicadas por Boaventura de Souza Santos. A história se torna, portanto, lugar privilegiado para este exercício. Acredito que quando exploramos o caráter relacional e interligado da produção das críticas e propostas das mulheres não brancas na América do Sul para os feminismos, estamos valorizando uma produção de saberes que produz condições de diálogos horizontais entre os conhecimentos, aquilo que Boaventura chama de “ecologia dos saberes”. A construção da história é um campo em disputa, que tensiona a luta política a partir das leituras do passado e projeta lugares sociais a partir das relações entre gênero, classe e raça. As contribuições teóricas

¹¹ Conceitos como o de “colonialidade do poder” - entendido como as formas de dominação das nações centrais sob àquelas colonizadas, denunciando, por isso, as continuidades das relações de colonialidade mesmo após a destituição do colonialismo -, cunhado por Anibal Quijano (2005), vieram apontar para o fato de que as diferenças étnicas, raciais, de gênero e classe têm sido utilizadas historicamente para produzir hierarquias e relações de poder que resultam no controle do trabalho, dos recursos, dos corpos, etc. Segundo Grosfoguel (2008), a “colonialidade do poder” é resultado dos avanços dos estudos culturais e decoloniais e das análises econômicas do Sistema Mundo, desenvolvidas por Immanuel Wallerstein (1974). O “giro decolonial” significa, portanto, um movimento de resistência teórico, político e prático às concepções da modernidade/colonialidade, Ver: MALDONADO-TORRES, Nelson. **Sobre la colonialidad del ser**: contribuciones al desarrollo de un concepto, em CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFUGUEL, Ramon (coords.) **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, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.



de autoras como as citadas neste artigo, assim como as de muitas outras que poderiam estar aqui, questionam a produção de uma história eurocentrada, racista e patriarcal e abrem espaço para questões importantes da luta coletiva feminista e antirracista, fundamentais para os avanços democráticos que esperamos. O lugar da produção dos discursos históricos, como território em disputa, é tensionado por escritoras não brancas que, há muito mais anos que costumamos nos lembrar, pautam outras formas de existência para as mulheres negras, indígenas, chicanas, etc. na América Latina, que vão além dos estereótipos historicamente a elas destinados. Não há, portanto, descolamento da prática política. Esse exercício de elaboração é, além de prática de liberdade para as mulheres em geral, chance para que nos aproximemos epistemologicamente de um pensamento literário, social, histórico e político mais complexo, feminista e antirracista.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

AVILA, Eliana; COSTA, Claudia de Lima. *Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o "feminismo da diferença"*. **Rev. Estud. Fem.** vol.13 no.3 Florianópolis Sept./Dec., p. 694, 2005.

BAHRI, Deepika. *Feminims and/in Postcolonialism*. In: LAZARUS, Neil (Ed.). **The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 199-220.

BALLESTRIN, Luciana. *América Latina e o giro decolonial*. **Revista Brasileira de Ciência Política (Impresso)**, v. 2, p. 89-117, 2013.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

CALDWELL, Kia Lilly. **Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil**. *Revista Estudos Feministas*, v.8, n. 2, p. 39, 2000.

CARDOSO, Cláudia Pons. *Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez*. **Revista Estudos Feministas**. vol.22 no.3 Florianópolis Sept./Dec. 2014.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. (Tese de doutorado). São Paulo: Feusp, 2005.

_____. *Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero*. In: ASHOKA EMPREENDIMENTOS SOCIAIS; TAKANO CIDADANIA (Org.). **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003.



- _____. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil.** São Paulo: Selo Negro, 2011.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. (Eds.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- CURIEL, Ochy. *La crítica Poscolonial desde las Prácticas Políticas del Feminismo Antirracista. Colonialidad y Biopolítica en América Latina.* **Revista NOMADAS**, Bogotá, n26, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos- Universidad Central, 2007.
- _____. *Gênero, raza, sexualidad: debates contemporâneos.* **Anais Conferencia Magistral, em el marco de la especialización maestría de estudios de la mujer.** N1, 2011, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, México. Disponível em: <http://www.urosario.edu.co/Subsitio/Catedra-deEstudiosAfrocolombianos/Documentos/13-Ochy-Curiel—Genero-raza-y-sexualidad-Debates-.pdf> Acesso em: 08 de jul. 2019.
- DUARTE, Eduardo de Assis. *Literatura afro-brasileira: um conceito em construção.* In: Márcio Barbosa; Esmeralda Ribeiro. (Org.). **A mente afro-brasileira: crítica literária e cultural afro-brasileira contemporânea/The afro-brazilian mind: contemporary afrobrasilian literary and cultural criticism.** Trenton - EUA: Africa World Press, 2007.
- ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkys. *Una critica descolonial a la epistemología feminista crítica.* **Cotidiano 184**, mar/abr, 2014.
- EVARISTO, Conceição. **Becos da Memória.** Belo Horizonte: Mazza Edições, 2006.
- _____. *Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade.* In: SILVA, Denise Almeida; EVARISTO, Conceição. (Org.). **Literatura, história, etnicidade e educação: estudos nos contextos afro-brasileiro, africano e da diáspora africana.** Frederico Westphalen: URI, 2011.
- FANON, Franz. **Os condenados da terra.** Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits I.** Paris: Éditions Gallimard, 2001.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afrolatinoamericano.* **Revista Isis Internacional.** Santiago, v. 9, pp. 133-141, 1988.
- GROSGOUEL, Ramon. *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global.* **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, Coimbra, p. 115-147, 2008.
- GUHA, Ranajit; SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Selected Subaltern Studies.** New York. Oxford University Press, 1988.
- HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.



HOOKS, bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra.** Editora Elefante, 2019.

LUGONES, María. *The Coloniality of Gender.* **Worlds & Knowledges Otherwise**, 1- 16, 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto.* In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramon (coords.) **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistêmica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

McCLINTOCK, Anne. **Imperial Leather: race, Gender, and Sexuality in the Colonial Context.** New York: Routledge, 1995.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais / Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

RAGO, Margareth. *Epistemologia feminista, gênero e história.* In: PEDRO, Joana; GROSSI, Miriam (orgs.). **Masculino, feminino, plural.** Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.* In: EDGARDO, Lander. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas LatinoAmericanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SAID, Edward W. **Representações do intelectual.** Trad. Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANTOS, Mirian Cristina dos. **Intelectuais Negras: prosa Negro-Brasileira Contemporânea.** Rio de Janeiro: Malê, 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Editora Cortez, 2010.

SILVA, Tadeu Tomaz. *A produção social da identidade e da diferença.* In: **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais.** 7ª Ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria para análise histórica.* **Revista Educação e Realidade.** UFRGS, 1995.

SPIVAK, Gayatri C. *Can the subaltern speak?* In: NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence (eds.). **Marxism and the interpretation of culture.** Chicago: Chicago Press, 1988. p. 271-313.