

# Feminismo decolonial latino-americano: perspectivas feministas na construção do pensamento decolonial

Decolonial latin american feminism: feminist perspectives  
in the construction of decolonial thought

Luciana Lima Fernandes

<https://orcid.org/0000-0002-4564-5027> – E-mail: luciana.lima@ifce.edu.br

## RESUMO

O presente artigo tem como objetivo analisar o feminismo decolonial a partir das experiências históricas e das lutas das mulheres indígenas e camponesas de Abya Yala, evidenciando como seus corpos e suas vozes são atravessados pela dupla violação resultante da colonização europeia e da misoginia. A justificativa para a reflexão encontra-se na necessidade de ampliar os estudos sobre o feminismo decolonial, fundamental para compreender as múltiplas formas de opressão vividas por essas mulheres e para reconhecer a originalidade de suas epistemologias e práticas de resistência. A metodologia consistiu em revisão bibliográfica de autoras como María Galindo, Rita Segato, Lorena Cabnal, Julieta Paredes, Francesca Gargallo e Lia Pinheiro Barbosa, articulando suas contribuições com conceitos desenvolvidos pelo Grupo Modernidade/ Colonialidade, como modernidade, colonialidade e decolonialidade. O percurso analítico demonstra que o feminismo decolonial não se reduz à soma entre crítica feminista e crítica decolonial, mas propõe uma ruptura epistemológica com o feminismo ocidental, ao reconhecer que colonização, racismo e misoginia constituem processos imbricados e interdependentes. Evidencia-se que, para as mulheres indígenas, a luta individual e a coletiva são inseparáveis, pois carregam as marcas da violência colonial e da intensificação das desigualdades de gênero provocada pelo patriarcado europeu, que ao se somar ao patriarcado já existente nas comunidades originárias, ampliou as formas de opressão. Nesse sentido, o feminismo decolonial propõe um movimento de retorno às comunidades, à ancestralidade e às cosmovisões originá-

rias, assumindo a territorialidade e a coletividade como fundamentos da resistência. Conclui-se, portanto, que o feminismo decolonial, ao questionar o privilégio epistêmico do feminismo branco e afirmar os saberes situados das mulheres de Abya Yala, contribui para a construção de epistemologias plurais e para o combate à reprodução da colonialidade na produção do conhecimento.

**Palavras-chave:** Feminismo decolonial. Movimento feminista. Mulheres indígenas. Decolonialidade.

## ABSTRACT

This article aims to analyze decolonial feminism based on the historical experiences and struggles of Indigenous and peasant women of Abya Yala, highlighting how their bodies and voices are traversed by the double violation resulting from European colonization and misogyny. The rationale for this reflection lies in the need to expand studies on decolonial feminism, which is essential to understand the multiple forms of oppression these women experience and to recognize the originality of their epistemologies and practices of resistance. The methodology consisted of a bibliographic review of authors such as María Galindo, Rita Segato, Lorena Cabnal, Julieta Paredes, Francesca Gargallo, and Lia Pinheiro Barbosa, articulating their contributions with concepts developed by the Modernity/Coloniality Group, including modernity, coloniality, and decoloniality. The analytical trajectory demonstrates that decolonial feminism is not reducible to the mere combination of feminist and decolonial critique, but proposes an epistemological rupture with Western feminism, recognizing that colonization, racism, and misogyny are intertwined and interdependent processes. It is evident that, for Indigenous women, individual and collective struggles are inseparable, as they carry the marks of colonial violence and the intensification of gender inequalities imposed by European patriarchy, which, combined with the patriarchy already present in Indigenous communities, amplified forms of oppression. In this sense, decolonial feminism advocates a movement of return to communities, ancestry, and Indigenous worldviews, assuming territoriality and collectivity as fundamental principles of resistance. It is therefore concluded that decolonial feminism, by questioning the epistemic privilege of white feminism and affirming the situated knowledge of the women of Abya Yala, contributes to the construction of plural epistemologies and combats the reproduction of coloniality in the production of knowledge.

**Keywords:** Decolonial feminism. Feminist movement. Indigenous women. Decoloniality.

## Introdução

O pensamento decolonial está ganhando cada vez mais espaço na área das Ciências Humanas, questionando principalmente questões epistemológicas e ontológicas. Os estudos de gênero e o pensamento feminista também estão presentes nas humanidades como área do saber e nos movimentos sociais, formando intelectuais e ativistas engajadas com a justiça e os direitos das mulheres e diversos outros grupos minorizados na sociedade.

As mulheres latino-americanas, entretanto, apresentam perspectivas e lutas diferentes das mulheres brancas e europeias, embora suas vozes e reflexões nem sempre sejam reconhecidas nos debates acadêmicos e feministas. Muitas delas não se identificam necessariamente com o termo “feministas”, mas protagonizam lutas aguerridas em seus territórios em defesa de direitos e justiça. Entre suas principais reivindicações está a recusa da noção de uma “mulher universal”, posicionamento que dialoga com o pensamento crítico de intelectuais e ativistas negras nos Estados Unidos desde o final do século XIX.

A historiografia tradicional sobre o feminismo costuma situar seu surgimento no final do século XIX, na Europa, associando-o principalmente às lutas pelo direito ao voto e pelo controle do próprio corpo. Na América Latina, quando analisado a partir desses marcos, o movimento tem data mais recente. Contudo, as resistências de mulheres em Abya Yala — denominação dada pelos povos Cuna ao território latino-americano — remontam ao período da invasão europeia, momento em que já se organizavam contra a colonização e suas múltiplas formas de opressão.

O ponto de partida do feminismo decolonial, portanto, são essas práticas de resistência e descolonização realizadas desde a invasão e colonização. No plano teórico, apoia-se em duas fontes centrais: de um lado, os feminismos críticos elaborados por mulheres negras, chicanas, indígenas, comunitárias e outras; de outro, o pensamento decolonial produzido por intelectuais latino-americanos e latino-americanas.

Este trabalho, a partir de um estudo bibliográfico descritivo e reflexivo, propõe-se a evidenciar a importância do pensamento feminista decolonial, destacando seus pontos de junção com o feminismo e com o pensamento decolonial latino-americano. Ao mesmo tempo, afasta-se destes, problematizando-os para ressaltar aquilo que há de específico e disruptivo no feminismo decolonial: a construção coletiva de saberes e fazeres realizados pelas mulheres, povos indígenas e comunidades da América Latina. Pretende-se, assim, evidenciar os territórios, cosmovisões e sujeitos de onde esse pensamento emerge, pois é justamente aí que reside um de seus principais ensinamentos.

Para alcançar esse objetivo, inicialmente serão apresentados alguns elementos do pensamento decolonial latino-americano. Em seguida, serão discutidos os aportes do feminismo indígena e comunitário de Abya Yala. Por fim, o último tópico abordará o feminismo decolonial, ressaltando suas contribuições tanto para o movimento feminista quanto para o pensamento decolonial e, em perspectiva mais ampla, para a construção do bem viver entre os povos.

## Pensamento decolonial

O pensamento decolonial pode ser datado a partir de meados do século XX, com autores que refletiram e escreveram sobre o processo de colonização de seus territórios e a permanência do legado dessa ocupação na formação de suas subjetividades. Os pensadores Aimé Césaire, Albert Memmi e Frantz Fanon, conhecidos como a “tríade francesa”, por viverem em países colonizados pela França, foram precursores do que posteriormente foi denominado de pensamento decolonial, expondo a problemática da colonização e da colonialidade europeia sobre seus territórios e modos de viver. Na década de 1970 surgiram outros intelectuais do Sul Global que passaram a questionar os padrões europeus de pensamento e poder, como o palestino Edward Said, com seu livro *O Orientalismo* (1978) e o Grupo de Estudos Subalternos, na Índia e no sul Asiático, representados por Ranajit Guha e Gayatri Spivak, por exemplo. Já nos anos 1990, teve início na América Latina o Grupo modernidade/colonialidade, que buscava

tecer uma crítica à colonialidade a partir da especificidade da colonização latinoamericana, embora também influenciados pelos pensadores africanos e asiáticos mencionados (Ballestrin, 2013, p. 92-94; Miglievich-Ribeiro, 2014, p. 67).

No que diz respeito ao conceito de decolonialidade, defende-se aqui sua compreensão ancorada nas teorias e práticas que questionam e criticam a modernidade, a colonialidade, o capitalismo, o racismo, o patriarcado, e todas as demais formas de opressão e exclusão originadas do colonialismo e de seus desdobramentos históricos existentes até a atualidade. A decolonialidade deve ser pensada a partir do confronto ao pensamento e às práticas de colonialidade persistentes nos territórios do sul global que sofreram o violento processo de colonização europeia. Corroborando com esta definição, Mota Neto (2016, p. 44) apresenta o conceito como

[...] um questionamento radical e uma busca de superação das mais distintas formas de opressão perpetradas pela modernidade/colonialidade contra as classes e os grupos sociais subalternos, sobretudo das regiões colonizadas e neocolonizadas pelas metrópoles euro-norte-americanas, nos planos do existir humano, das relações sociais e econômicas, do pensamento e da educação.

Diferentemente do colonialismo — entendido como o período histórico de dominação política e econômica de territórios pelos europeus —, a colonialidade permanece nos territórios e sujeitos colonizados mesmo após o término da ocupação formal da terra. Essa permanência manifesta-se na continuidade do racismo, do patriarcado e na reprodução dos modos de viver e pensar forjados pela modernidade europeia. A decolonialidade, nesse sentido, vem sendo construída a partir das ruínas e feridas deixadas pelo colonialismo e pela colonialidade, assumindo uma postura crítica e radical diante das diversas formas de opressão herdadas desse processo histórico e ainda presentes na contemporaneidade.

A partir desse entendimento, Walter Mignolo, um dos membros fundadores do Grupo modernidade/colonialidade, sustenta que o pensamento decolonial tem suas origens com o próprio início da colonização e o surgimento da modernidade, seu duplo correlato, uma vez que a resistência indígena e afro-caribenha ao sistema colonial remonta à invasão europeia das Américas, nos séculos XVI e XVII, considerados pelo autor como o primeiro momento do pensamento decolonial. O segundo momento teria ocorrido na Ásia e na África, entre os séculos XVIII e XIX, como reação dos povos desses continentes ao colonialismo britânico e francês. Já o terceiro momento, ainda segundo Mignolo, manifestou-se nos processos de libertação da África e da Ásia no contexto da Guerra Fria, na segunda metade do século XX (Mignolo, 2007).

Para os pesquisadores e pesquisadoras latino-americanos do Grupo modernidade/Colonialidade, a constituição do sistema mundo-moderno-colonial ocorreu a partir da invasão e ocupação da América Latina, com a produção de uma hierarquia étnico-racial estruturada pelo que Aníbal Quijano (2002; 2004; 2010) denominou de colonialidade do poder. Nesse processo de mundialização do capitalismo, inaugurado no período colonial/moderno, instaurou-se um novo padrão de poder: uma ordem social criada pelos europeus e imposta aos diversos povos da América Latina, reunidos sob uma única identidade, a de “índios”. No mesmo movimento, mas de forma distinta, os habitantes de África foram sequestrados e racializados como “negros/as”, subtraídos não apenas de seus territórios, mas também de suas subjetividades. A “raça”<sup>1</sup>, nesse contexto, constituiu-se como a primeira categoria criada pela modernidade, configurando-se como elemento fundador da dominação social europeia, que passou a operar —

<sup>1</sup> Aníbal Quijano utiliza o tempo com o sinal gráfico das aspas para sublinhar o seu caráter de criação por parte dos europeus.

e ainda opera — como critério de classificação de todos os indivíduos de nossa espécie (Quijano, 2005). Enquanto construção mental, a ideia de raça estabeleceu hierarquias entre os seres humanos a partir de critérios moldados pela perspectiva eurocêntrica de classificação, legitimando, assim, as relações de dominação entre a Europa e o restante do mundo.

Além da “raça”, e em estreita relação com ela, Quijano (2010) argumenta que, a partir da modernidade, os indivíduos passaram a ser classificados também segundo outras duas linhas: trabalho e gênero. Essas três instâncias, “raça”, trabalho e gênero, por sua vez, articularam-se em torno de dois eixos: a) o controle da produção, da força de trabalho e de seus produtos; b) o “controle da reprodução biológica da espécie”, bem como “do sexo e de seus produtos (prazer e descendência)” (Quijano, 2010, p. 114). O autor acrescenta que a categoria “raça” foi incorporada em função desses dois eixos. Assim, os processos de classificação social no capitalismo mundial se realizam necessariamente a partir da “raça”, do trabalho e do gênero, instâncias centrais na ordenação das relações de exploração, dominação e conflito (Quijano, 2010, p. 116). Dentre elas, a criação da “raça” foi, segundo Quijano, a que mais eficazmente legitimou a sustentação do padrão mundial de poder europeu como central.

A “racialização” das relações de poder entre as novas identidades sociais e geoculturais foi o sustento e a referência legitimadora fundamental do caráter eurocentrado do padrão de poder, material e intersubjetivo. Ou seja, da sua colonialidade. Converteu-se, assim, no mais específico dos elementos do padrão mundial do poder capitalista eurocentrado e colonial/moderno (Quijano, 2010, p. 120).

Para Quijano, portanto, a “raça” é uma categoria mental criada na modernidade como um instrumento de poder que foi “naturalizado” e “biologizado”, mas que não é um dado nem natural, nem biológico. Como uma invenção mitológica da modernidade/colonialidade, a “raça” seria diferente do sexo, por exemplo, que para ele é realmente um dado biológico do ser (Quijano, 2010, p. 125). Para autoras feministas da decolonialidade, como Maria Lugones, este é um posicionamento equivocado de Quijano, tanto por vincular sexo e gênero como equivalentes, quanto por relacionar o sexo ao âmbito do natural, que para a autora é também uma construção social.

Ainda sobre as contribuições de Quijano para a construção do pensamento crítico decolonial, destaca-se a ênfase do autor nas interferências da colonialidade nas relações inter-subjetivas e no imaginário das populações colonizadas. Para a constituição do sistema-mundo moderno-colonial, a Europa não apenas criou a categoria “raça” e classificou as populações do mundo a partir dela, nem somente buscou controlar todas as formas de trabalho sob a égide do capital, visando estabelecer o capitalismo mundial. Ela também procurou articular experiências, histórias, culturas, conhecimentos e cosmologias diversas em uma única ordem cultural global, sempre a partir da perspectiva europeia. Em síntese, “como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento” (Quijano, 2005, p. 110). Sob uma perspectiva evolucionista e eurocêntrica, a Europa percebia-se como historicamente e culturalmente mais avançada, considerando os não europeus como atrasados e menos evoluídos, inferiores e anteriores aos europeus. Dessa perspectiva derivou uma característica central da epistemologia europeia: o dualismo, a partir do qual novas categorias foram criadas conforme esse pensamento classificatório dicotômico.

Desse ponto de vista, as relações intersubjetivas e culturais entre a Europa, ou, melhor dizendo, a Europa Ocidental, e o restante do mundo, foram codificadas num jogo inteiro de novas categorias: Oriente-Ocidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. Em suma, Europa e não-Europa (Quijano, 2005, p. 111).

Tal dicotomia categórica, característica do pensamento eurocêntrico, também é objeto de crítica de algumas pensadoras feministas, bem como outros padrões de pensamento da modernidade e da colonialidade. O binarismo de sexo e gênero, a heterossexualidade compulsória e o domínio masculino dentro da sociedade patriarcal constituem temas centrais de suas análises, ainda que existam divergências entre elas. A seguir, procede-se à análise do pensamento feminista decolonial, com o objetivo de elucidar algumas dessas questões relativas à modernidade, à sua relação com o patriarcado, à heterossexualidade compulsória e a outras formas de dominação resultantes da colonialidade, que persistem até os dias atuais em nossa sociedade.

## **Feminismo indígena e comunitário: a luta das mulheres de Abya Yala**

Mira, nosotras no estamos de acuerdo con la imposición de criterios feministas hegemónicos, pero yo reconozco y valoro todo el aprendizaje que tengo de las diferentes corrientes feministas porque han provocado que me reconozca como sujeta epistémica, y por lo tanto pensarme desde el cuerpo y en el espacio donde convivo para tejer ideas feministas, con ello se fortalece la construcción consciente de mi identidad feminista comunitaria y a su vez aportamos al movimiento feminista en el mundo. Entre otras cosas el paso que necesitamos dar es nombrar desde nuestros propios idiomas liberados y cosmovisiones, las categorías y conceptos que estamos construyendo para el análisis de nuestras realidades históricas de opresión, pero también de liberación como mujeres indígenas, originarias, campesinas, rurales o de pueblos.

Lorena Cabnal, feminista comunitaria maya-xinka

Escrever sobre o pensamento e as lutas das mulheres latinoamericanas é compreender primeiro de onde são gerados, ou seja, partindo de seus territórios e das cosmovisões de seus povos. É pensar desde tradições não europeias, em que o sujeito e a sujeita não são considerados individualmente, mas coletivamente, onde a dualidade corpo-mente não é central, muito menos os aprendizados adquiridos através da experiência e atravessados pela materialidade dos corpos não são desvalorizados ou mesmo excluídos, como o faz o pensamento ocidental.

Trabalhar com o pensamento e a resistência dessas mulheres é um exercício complexo, sobretudo por dois motivos: primeiro porque há pouca difusão de seus saberes, culturas e histórias, sobretudo aqui no Brasil, segundo porque elas são muitas e diversas entre si, assim como são os povos originários do continente latinoamericano. O que as une, no entanto, é a dupla opressão que sofreram: a opressão pelo gênero e pela colonização. Colonização esta que é descrita por Lorena Cabnal (2010) a partir do movimento de ocupação e violação de seus territórios e de seus corpos, o que denominou como *corpo-território*. Segundo a autora, corpo e território são duas categorias centrais para o feminismo latino-americano, por isso costumam vir juntos e por vezes são entendidos como complementares. Suas lutas partem, então, da secular violência a que foram submetidos seus corpos-territórios. "Pensar as mulheres [latino-americanas] é fazê-lo desde corpos que foram submetidos a repetidas tentativas de definição,

sujeição e controle para serem expulsos da racionalidade e convertidos em máquina para a reprodução. É pensar desde o lugar que são os corpos, desde o território corpo” (Gargallo, 2014, p. 48, tradução nossa).

Mais especificamente o corpo da mulher indígena foi duplamente feminizado, por ser mulher e por ser indígena, sendo assim, duplamente subalternizado e violado. Os povos indígenas durante a colonização foram associados ao feminino e à natureza, justificando, assim, seu genocídio pelos europeus. Uma vez que a mulher na cultura misógina ocidental é compreendida como um ser frágil, que pode ser controlada e dominada, qualquer indígena poderia ser submetido a essa dominação e violação. Assim, a mulher indígena era duas vezes violentada.

As reflexões e lutas das mulheres indígenas, tanto no período da colonização quanto na contemporaneidade, partem, portanto, de um lugar marcado por essa dupla violação. Bestializadas e feminizadas em razão de serem indígenas, mulheres indígenas elaboram um feminismo situado de forma distinta em relação ao das mulheres brancas que, conforme aponta Francesca Gargallo (2014), têm como ponto de partida sobretudo a experiência individual da misoginia. No caso das indígenas, à misoginia soma-se o racismo estruturado pela colonização europeia. Para as mulheres de Abya Yala, a dimensão individual e coletiva da luta são indissociáveis, pois seus corpos carregam as marcas das violências sofridas por seus povos, fazendo com que a resistência seja necessariamente coletiva. Essa resistência se expressa, inclusive, na articulação com os homens de suas comunidades, uma vez que estes também foram submetidos ao processo de feminização imposto pelo colonizador, ainda que de modo distinto, por serem indígenas, e não pelo seu gênero.

Contra o feminismo branco, as mulheres indígenas propõem como projeto de luta a resistência coletiva e em pares, partindo de sua condição de colonizadas e orientando-se pelo horizonte da descolonização. Como afirma Lia Pinheiro Barbosa (2019, p. 199-200), na busca por se constituírem enquanto sujeitos políticos, essas mulheres elaboram uma “consciência histórica em coletivo (em suas comunidades e organizações) e em pares (mulheres e homens) no desafio de descolonizar-se”. Assim, para elas, a crítica ao colonialismo e à colonialidade implica problematizar o privilégio epistêmico das mulheres brancas no interior do debate feminista. Daí decorre a centralidade da união com a coletividade de seus povos e comunidades, que compartilham a experiência histórica da colonização, da subjugação e do racismo — realidade que não atravessa a trajetória das mulheres brancas. Nesse sentido, o feminismo ocidental revela-se insuficiente para responder às demandas específicas das mulheres indígenas e campesinas de Abya Yala.

Outra especificidade refere-se à junção da violência misógina exercida pelos colonizadores em Abya Yala com as práticas machistas já presentes em algumas comunidades originárias antes da invasão. Os homens indígenas também foram alvo da violência do colonizador, mas em razão de sua condição de indígenas. Rita Segato (2012; 2021), Maria Galindo (2019), Lorena Cabral (2010; 2020), dentre outras, afirmam que nas comunidades originárias havia desigualdades decorrentes das relações e papéis de gênero, que conferiam aos homens certas vantagens sobre as mulheres, sobretudo nas decisões políticas e nos espaços públicos. Todavia, o patriarcado europeu aprofundou essas diferenças, que, entre os povos originários, eram compreendidas mais como formas de complementaridade do que de desigualdade. A feminista Maria Galindo denomina esse sistema de opressão de *patriarcado ancestral*, enquanto Rita Segato o caracteriza como *patriarcado de baixa intensidade*, e Lorena Cabral como *patriarcado ancestral ou originário*, referindo-se à dominação exercida pelos povos indígenas sobre suas mulheres antes da invasão colonial. Importa salientar que, embora já presente entre os povos

originários, o patriarcado imposto pelos colonizadores era mais intenso e violento do que o existente, e a soma de ambos resultou na ampliação das opressões exercidas pelos homens indígenas sobre as mulheres de suas comunidades, ao se perceberem com maior poder outorgado pelo patriarcado colonial (Barbosa, 2019).

Sobre as mulheres de Abya Yala é importante reconhecer sua multiplicidade de pertencimento e territorialidade, bem como sua multiplicidade de pensamentos, dado que pertencem a etnias e comunidades diversas. Isso porque cada povo possui interações diversas entre si ao longo da história, seja com os europeus, seja com os mestiços que foram se formando ao longo do tempo. Há pensadoras indígenas que são assim reconhecidas por sua comunidade devido a sua maturidade, formada a partir dos sistemas de saberes, cosmogonias, estéticas e políticas dessas mesmas comunidades, e há as intelectuais mais jovens, que tiveram acesso à academia e que unem os saberes ancestrais de seu povo com os saberes formais universitários (Gargallo, 2014, p. 54). Sejam as mais jovens ou as mais velhas, há em comum a desconfiança em relação à tentativa de homogeneização feita pelo pensamento ocidental e o posicionamento contra a busca por tomá-las como objeto de estudo ou de “cuidado”, uma espécie de paternalismo feito por ONGs, que muitas vezes têm como pano de fundo o objetivo de deslegitimar as lutas das mulheres indígenas, ao não reconhecerem seu papel político e sua autonomia de pensamento.

As mulheres indígenas se situam em primeiro lugar como parte de uma comunidade, de um povo, e depois se posicionam como mulheres. Como afirma Gargallo (2014, p. 69, tradução nossa), “as mulheres são parte dos movimentos de construção das autonomias indígenas; se assumem como integrantes ativas de seu povo, sua primeira identidade e sua solidariedade é sentida com seu povo”. Uma das justificativas para tal posicionamento é que antes de conceber-se enquanto indivíduo, as mulheres e homens indígenas percebem-se enquanto coletivo, enquanto dependentes e solidários com seu povo. Tal disposição pode ser constatada, a título de exemplo, a partir do vocábulo *tik*, da língua tojolabal, pesquisada por Carlos Lemkendorf em seus anos de estudos em Chiapas, no México. Segundo o pesquisador, *tik* pode ser traduzido como “nós” enquanto gente, animais, vegetais e o mundo mineral. É o sujeito enquanto coletivo, não o sujeito cartesiano singular do pensamento moderno ocidental (Gargallo, 2014).

A identidade coletiva é de suma importância para os povos indígenas, para se protegerem da invasão colonial, da violência de Estado, do racismo, do garimpo, da negação de seus valores e saberes e outros tipos de ameaças que sofreram e sofrem por parte do homem branco e do Estado colonizador e capitalista.

Pedir ao feminismo das mulheres dos povos originários que não se defina primeiramente desde a defesa de seu povo, enquanto coletivo misto [de homens e mulheres], contra o racismo implica desconhecer a história concreta das mulheres dos povos e nações indígenas. Em outras palavras, implica desconhecer a identidade feminista indígena (Gargallo, 2014, p. 91, tradução nossa).

A violência e o genocídio são os primeiros medos pelos quais passam os povos indígenas de Abya Yala, por isso as mulheres preferem confrontar a violência patriarcal de baixa intensidade presente internamente em seu povo do que o genocídio imposto pelo Estado. A primeira violência que encontram é o medo de desaparecer enquanto coletivo, por isso afirmam primeiramente sua identidade coletiva, que é mais forte, do que sua identidade feminista.

O feminismo e a luta de mulheres na América Latina são múltiplos, como já mencionado, e possui várias vertentes. O feminismo indígena, por exemplo, pode estar presente em áreas urbanas e rurais, e não apenas nos territórios demarcados como indígenas. Além dele, há

também o feminismo comunitário, que nasce a partir das lutas de mulheres da Bolívia, e se expande para outros territórios do continente. Uma de suas principais participantes, a feminista comunitária ayamara boliviana Julieta Paredes, afirma a importância de situar seu feminismo a partir de seu território e história, todavia, sem desmerecer as lutas das feministas ocidentais. Paredes (2020, p. 195) define o feminismo da seguinte forma: “feminismo é a luta e a proposta política de vida de qualquer mulher em qualquer lugar do mundo, em qualquer etapa da história, que tenha se rebelado diante do patriarcado que a opõe”.

A definição de Paredes é interessante por reconhecer a especificidade das mulheres indígenas e por assumir a luta de suas ancestrais aymaras, quechuas e guaranis, ao mesmo tempo que reconhece a legitimidade das pautas de suas “irmãs” feministas do mundo ocidental (Paredes, 2020, p. 195). Outro ponto de destaque levantado por Paredes diz respeito à centralidade da comunidade como princípio inclusivo de cuidado com a vida em coletividade. Partindo da ideia de *chacha-warmi* (par homem-mulher), a autora defende um feminismo que não luta contra os homens, mas com eles enquanto coletivo. Todavia, para a autora também é necessário desmantelar a prática machista presente na comunidade, que justificou a hierarquização e exploração das mulheres indígenas bolivianas. A partir do feminismo comunitário, *chacha-warmi* é proposto como um par complementar de iguais, sem a subordinação das mulheres. O que não pressupõe uma obrigatoriedade de heterossexualidade ou da família tradicional burguesa, e sim de pares, de iguais em posições e complementaridade. “Nossa proposta é a reconceitualização do par complementar, desnudar de seu machismo, de seu racismo e do classismo, reordená-lo em mulher-homem, warmi-chacha, que recupera o par complementar horizontal, sem hierarquias, harmônico e recíproco, de presença, existência, representação e decisão” (Paredes, 2020, p. 199).

Essa complementaridade sem hierarquização está presente em todas as comunidades, o que significa, para a autora, todos os humanos reunidos em grupos, não somente os indígenas ou populações rurais. A comunidade constitui-se em uma proposta alternativa à sociedade individualista e concorrencial do mundo capitalista e neoliberal. A comunidade é o elemento central desse feminismo uma vez que parte do cotidiano, das lutas de seu povo, das relações entre as pessoas e entre estas e a natureza.

Lorena Cabnal, feminista comunitária maya xinka de Guatemala, evidencia a centralidade e a relação inseparável entre a comunidade e as mulheres através do conceito de *território-corpo-terra*. Se a terra indígena foi um território que as mulheres aprenderam a defender com o tempo, diante das violações pelas quais passavam as mulheres indígenas, inclusive ela própria, Cabnal e suas companheiras passaram a pensar que o corpo era um território a ser defendido também. As mulheres indígenas assumiram, então, a defesa do território-terra em que vivem e do território-corpo que habitam contra todo tipo de invasão e usurpação. Sua luta é pela emancipação dos corpos e da terra (Gargallo, 2014, p. 150; Korol, 2021, p. 5).

A autoconsciência do corpo como território é um ato político para as feministas comunitárias. Assim como é preciso conhecer o território-terra em que se vive, faz-se necessário reconhecer o próprio corpo em sua história pessoal, temporal e particular. É preciso conhecer, recuperar e defender o corpo contra o patriarcado ancestral, que angariou vantagens sobre os corpos das mulheres ao longo do tempo; contra o patriarcado europeu, que construiu o capitalismo a partir dos corpos das mulheres de Abya Yala; e para promover a liberdade e a vida em sua dignidade, como potência transgressora e criadora. A defesa do corpo-território promove a recuperação e defesa do território-terra como forma de garantir os espaços de vida para os corpos-territórios (Cabnal, 2010).

Essa compreensão do corpo como território surge no contexto da expansão da mineração na Guatemala, na região da montanha Xalapán, a partir de 2005, quando Cabnal e outras mulheres e homens xinkas passaram a defender seu território contra a usurpação feita pelos mineradores. O território-terra não é compreendido como fonte de recursos para sobrevivência ou para a geração de lucro, como o trata o capitalismo, mas como um espaço que promove a própria vida em sua plenitude, um espaço de convivência, aprendizado, liberdade, prazer, palavra, ócio, descanso, alegria, luta etc. As violências passadas pelo território foram passadas também pelo corpo, como Cabnal explica:

Não defendo meu território-terra somente porque necessito dos bens naturais para viver e deixar uma vida digna às outras gerações. Na abordagem de recuperação e defesa histórica de meu território-corpo-terra, assumo a recuperação de meu corpo expropriado, para lhe geral vida, alegria, vitalidade, prazeres e construção de saberes libertadores para a tomada de decisões e potencializar a defesa de meu território-terra, porque não concebo este corpo de mulher, sem um espaço na terra que dignifique minha existência e promova minha vida em plenitude. As violências históricas e opressivas existem tanto para meu primeiro território-corpo, como também para meu território histórico, a terra (Cabnal, 2010, p. 23).

O feminismo comunitário, portanto, oferece ao feminismo a possibilidade de falar a partir de seu próprio lugar, de sua própria cultura, sem ter que se submeter a nenhum padrão. Cabnal não comprehende o feminismo a partir da academia nem submetido a ela, mas sim como uma forma de viver livremente a vida. O feminismo torna-se, dessa forma, uma luta contra todos os tipos de opressões, contra o colonialismo, o capitalismo, o patriarcado, o racismo e o neoliberalismo.

As mulheres indígenas nos reconhecemos como autoras válidas de nossos pensamentos, sentimentos, corpos, territórios e diferentes olhares da realidade, e não defendemos algo que parcializa nossas identidades, mas sim que conflui em um projeto político para a transformação, para a construção de um mundo novo (Cabnal, 2010 *apud* Gargallo, 2014, p. 152).

Os feminismos indígenas e comunitários são, portanto, importantes manifestações dos feminismos em Abya Yala, tendo como referência a cosmologia de seus povos e de suas ancestrais. São, portanto, decoloniais. Partindo dos territórios e comunidades, tecem uma crítica à colonialidade e comprehendem a relação desta com o fortalecimento do patriarcado em seus povos, mas buscam através de suas lutas a conscientização e eliminação desse problema. Dialogam com feministas de outros territórios, como as europeias e norte-americanas, mas mantém a defesa de sua especificidade como mulheres indígenas que foram marcadas pela colonização, pela colonialidade e pela presença de um tipo específico de padrão de poder patriarcal oriundo de suas comunidades pré-invasão.

Todavia, dentro das perspectivas feministas decoloniais latino americanas há dissidentes em relação a alguns posicionamentos. A concepção e o surgimento da categoria do gênero é um deles, pois algumas pensadoras defendem seu surgimento apenas a partir da colonização europeia, enquanto outras afirmam sua existência anterior à invasão.

## Feminismo decolonial latino-americano

A socióloga e ativista Maria Lugones<sup>2</sup> (2020), importante feminista e teórica decolonial, criou o conceito de *colonialidade de gênero* para explicitar que o gênero foi uma construção moderna e colonial a partir da invasão europeia ao continente americano. A autora dialoga com os pensadores do grupo Modernidade/Colonialidade, principalmente com Quijano, reconhecendo sua contribuição para a teoria e prática decolonial. No entanto, Lugones alerta para o equívoco de se naturalizar o sexo, como afirma fazer o sociólogo peruano, visto que junto com a raça o sexo é igualmente uma invenção da modernidade. Para a autora, o gênero é também uma criação da modernidade/colonialidade e contribuiu sobremaneira para a criação da nova classificação social, a fim de favorecer o padrão de poder capitalista, masculino e eurocêntrico.

Ao realizar sua investigação sobre a relação entre gênero e colonialidade, Lugones propõe como marcos de análise o conceito de “colonialidade do poder”, de Aníbal Quijano, e o de “interseccionalidade”, a partir das feministas de negras estadunidenses e das mulheres do então chamado Terceiro Mundo (Lugones, 2020, p. 54). Ela nos explica que Quijano elabora uma “teoria histórica da classificação social”, ou seja, de como as hierarquias sociais são forjadas a partir da invenção da “raça” pelo padrão de poder europeu, e que este foi globalmente imposto a partir da colonização da América. Todavia, quando trata do gênero, Quijano “pressupõe uma compreensão patriarcal e heteronormativa das disputas pelo controle do sexo, seus recursos e produtos. Ele aceita o entendimento capitalista, eurocêntrico e global sobre o gênero”, sem analisá-lo, como faz com a ideia de “raça” (Lugones, 2020, p. 56). Quijano não questiona sua descrição de sexo, sendo este considerado pelo autor como algo natural, biológico, e o gênero como a organização do sexo. Segundo essa interpretação, a conclusão a que se chega é de que o controle do sexo, da reprodução e dos recursos tidos como femininos caberia aos homens. Apesar de citar e analisar a colonialidade de gênero e levar em consideração sua relação com a “raça”, o autor reduz as relações de gênero a uma dicotomização em que as mulheres seriam alvo da dominação masculina, excluindo as diferentes hierarquizações entre as próprias mulheres (Lugones, 2020, p. 67).

Para compor o cenário de sua investigação e talvez preencher a lacuna deixada por Quijano em sua análise sobre o gênero, Lugones traz as contribuições das autoras Oyèronké Oyewúmi e Paula Gunn Allen para evidenciar que também o gênero e as diferenças sexuais foram produtos do sistema mundo moderno/colonial. De acordo com Oyewúmi, antes da colonização ocidental o gênero não era uma categoria organizadora da sociedade iorubá, tampouco o patriarcado como imposição do poder dos homens sobre as mulheres era uma realidade entre esse povo. Apenas com a colonização ocidental é que o gênero passou a ser uma ferramenta de dominação e produção de hierarquias. Em seu estudo, Lugones evidencia a centralidade do gênero para a composição da colonialidade do poder na medida em que esta formou-se a partir da “desintegração das relações comunais e igualitárias, do pensamento ritual, da autoridade e do processo coletivo de tomada de decisões, e das economias” (Lugones, 2020, p. 72).

A produção da mulher enquanto gênero frágil, responsável pela reprodução da família branca burguesa ocidental se deu a partir do período colonial até a modernidade tardia, bem como a ideia do homem branco burguês dominador. Os seres colonizados não eram então

<sup>2</sup> Lugones nasceu em 1944 e faleceu em 2020. Atuou como ativista e pesquisadora e foi professora na Universidade de Binghamton, em Nova Iorque, produzindo muitos livros durante sua vida e deixando um importante legado.

classificados como homens e mulheres, mas como machos e fêmeas, já que não eram tidos como humanos e sim como animais. Com a colonização esses seres poderiam se adequar ao sistema de gênero europeu a partir da imposição desse modelo para a construção do capitalismo global. Sobre a narrativa contada pelo feminismo hegemônico em torno da figura da “mulher”, Lugones explica o seguinte:

Também é parte dessa história o fato de que só as mulheres burguesas brancas são contadas como mulheres no Ocidente. As fêmeas excluídas por e nessa descrição não eram apenas subordinadas, elas também eram vistas e tratadas como animais, no sentido mais profundo que o da identificação das mulheres brancas com a natureza, as crianças e os animais pequenos. As fêmeas não brancas eram consideradas animais no sentido de seres “sem gênero”, marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem as características de feminilidade. As fêmeas racializadas como seres inferiores foram transformadas de animais a diferentes versões de mulher – tantas quantas foram necessárias para os processos do capitalismo eurocêntrico global (Lugones, 2020, p. 73-74).

O lado “visível/iluminado” do gênero e de suas relações foi responsável pela reprodução do modelo de família branco, burguês e heterossexual ocidental, ao mesmo tempo em que excluía as mulheres brancas dos processos de tomada de decisão e de autoridade coletiva em suas sociedades. O lado “obscuro/invisível” do sistema de gênero, por sua vez, transformou os povos colonizados em animais — em função da dicotomia hierárquica característica da modernidade ocidental —, uma vez que, não podendo ser considerados homens ou mulheres — categorias atribuídas aos europeus —, foram definidos como machos e fêmeas, ou como “não-humanos-como-não-homens” e “não-humanos-como-não-mulheres” (Lugones, 2019, p. 359). Esse lado obscuro/invisível do sistema de gênero colonial revela-se extremamente violento, pois reduziu essas pessoas à “animalidade, ao sexo forçado com os colonizadores brancos e a uma exploração laboral tão profunda que, no mínimo, os levou a trabalhar até a morte” (Lugones, 2020, p. 78-79), tudo em função da construção do modelo de poder capitalista, como já mencionado.

A essa combinação de processos de racialização, imposição da heterossexualidade e exploração capitalista, Lugones denomina colonialidade dos gêneros. A resistência a essa colonialidade é chamada de feminismo decolonial (Lugones, 2019, p. 363). Se os estudos decoloniais constituem um “conjunto heterogêneo de contribuições teóricas e investigativas sobre a decolonialidade” (Quintero, 2019, p. 4), Lugones amplia as noções de colonialidade e decolonialidade ao inserir a ideia de gênero como construção moderna e colonial, ressaltando sua centralidade na formação desses processos. Corroborando com a autora na constituição do feminismo decolonial, outras pensadoras, como Yuderkys Espinosa Miñoso, Ochy Curiel, Rita Segato, Julieta Paredes e outras, ainda que por vezes com trajetórias distintas, atuam conjuntamente no estudo, na escrita e na luta contra as opressões coloniais, incluindo aquelas que envolvem o gênero — entre outras dimensões.

A centralidade do gênero como um dos elementos cruciais para a imposição do padrão mundial de poder capitalista e colonial é um ponto importante dentro do feminismo decolonial. Todavia, a ideia do gênero como uma criação moderna e colonial já não é unanimidade entre as pesquisadoras latinas decoloniais. A antropóloga argentina Rita Segato (2012) defende que as sociedades existentes antes das invasões europeias à América já eram patriarciais e possuíam uma forma de organização dual e hierárquica entre os sexos e que, portanto, o gênero não seria uma invenção colonial moderna da Europa. Segato observa que, obviamente, o modelo de patriarcado imposto pela Europa à América e aos demais territórios invadidos é muito

mais perverso e violento, além de possuir um binarismo de gênero não existente nas sociedades pré-colombianas – que eram duais, mas não binárias. Todavia, no território americano, ou como a autora também o denomina, no *mundo-aldeia*, já existia uma forma de dominação masculina que denomina de *patriarcado de baixa intensidade*. Ou seja, nessas sociedades já existia uma ordenação parecida com os gêneros.

Dados documentais, históricos e etnográficos do mundo tribal, mostram a existência de estruturas reconhecíveis de diferença semelhantes ao que chamamos de gênero na modernidade, que incluem hierarquias claras de prestígio entre a masculinidade e a feminilidade, representados por figuras que podem ser entendidas como homens e mulheres (Segato, 2012, p. 117).

Em sua análise sobre o movimento e pensamento feminista, Segato identifica três posições principais: a primeira é a do feminismo eurocêntrico, que acredita que as mulheres são todas igualmente oprimidas pelo sistema patriarcal, sem levar em consideração as diferenças entre as mulheres brancas, negras, indígenas, mestiças etc.; a segunda é a de autoras que defendem a não existência do gênero anterior à colonização, sendo o gênero uma invenção moderna e europeia, tal como defende Lugones e Oyewúmi; a terceira, a qual a própria Segato se diz pertencente, identifica uma organização patriarcal nas sociedades indígenas e afro-americanas, embora diferente do que chama de *patriarcado de alta intensidade* do sistema de gênero europeu (Segato, 2012, p. 115-116).

Como antropóloga, Segato realizou pesquisas a partir de dados de sociedades do mundo pré-intrusão, identificando figuras que podem ser entendidas como homens e mulheres, indicando a existência do gênero, embora diferente do modelo inserido pela modernidade colonial<sup>3</sup>. Como a autora nos explica:

Isto indica, por um lado, que o gênero existe, mas de uma forma diferente da que assume na modernidade. E, por outro, que quando essa colonial / modernidade introduz o gênero da aldeia, modifica-o perigosamente. Intervém na estrutura de relações da aldeia, apreende-as e as organiza a partir de dentro, mantendo a aparência de continuidade mas transformando seus sentidos, ao introduzir uma ordem agora regida por normas diferentes (Segato, 2012, p. 118).

Se as comunidades pré-intrusão eram hierárquicas e duais, com a colonialidade – que, como é enfatizado pela autora, mantém-se presente e forte até os dias de hoje – essas relações tornam-se ultra-hierárquicas e binárias, além de se supervalorizar e se universalizar a esfera pública, tida como masculina, ampliando, assim, as disparidades entre homens e mulheres. As mulheres perderam sobremaneira seu poder político quando o mundo privado perdeu espaço para o público, lugar privilegiado das decisões políticas coletivas dos homens que, por sua vez, eram os interlocutores com o mundo branco europeu durante a colonização e, atualmente, com o Estado moderno. Em outras palavras, a colonização encerrou as mulheres no espaço privado a fim de facilitar a empreitada colonial, enfraquecendo seu valor político e dando maior poder aos homens dentro de suas aldeias (embora subjugando-os fora dela). “A posição masculina se vê assim promovida a uma plataforma nova e distanciada que se oculta por trás da nomenclatura precedente, robustecida agora por um acesso privilegiado a recursos e conhecimentos sobre o mundo do poder” (Segato, 2012, p. 120).

<sup>3</sup> Essas pesquisas podem ser encontradas em Segato (2003; 2021).

No mundo aldeia existia uma dualidade hierárquica entre homens e mulheres, contudo, sua relação era de complementaridade e cada ser era compreendido como pleno, ontológico e politicamente. Diferente relação havia na modernidade europeia, em que um ser suplementava o outro dentro de uma relação binária de gênero. A hierarquia aqui era um abismo que transformava um lado universal e o outro seu resíduo suplementar. Esse padrão de poder colonial moderno e binário faz do homem branco burguês o ideal universal a ser seguido, transformando seu outro — ou outra — em resto que deverá se equalizar ao modelo imposto para ser reconhecido e poder ter participação política na vida pública e na tomada de decisões na coletividade.

De acordo com o padrão colonial moderno e binário, qualquer elemento, para alcançar plenitude ontológica, plenitude de ser, deverá ser equalizado, ou seja, equiparado a partir de uma grade de referência comum ou equivalente universal. Isto produz o efeito de que qualquer manifestação da alteridade constituirá um problema, e só deixará de fazê-lo quando peneirado pela grade equalizadora, neutralizadora de particularidades, de idiossincrasias. O “outro indígena”, o “outro não branco”, a mulher, a menos que depurados de sua diferença ou exibindo uma diferença equiparada em termos de identidade que seja reconhecível dentro do padrão global, não se adaptam com precisão a este ambiente neutro, asséptico, do equivalente universal, ou seja, do que pode ser generalizado e a que se pode atribuir valor e interesse universal. Só adquirem politicidade e são dotados/as de capacidade política, no mundo da modernidade, os sujeitos – individuais e coletivos – e questões que possam, de alguma forma, processar-se, reconverter-se, transpor-se ou reformular-se de forma que possam se apresentar ou ser enunciados em termos universais, no espaço “neutro” do sujeito republicano, onde supostamente fala o sujeito cidadão universal. Tudo o que sobra nesse processo, o que não pode converter-se ou equiparar-se dentro dessa grade equalizadora, é resto (Segato, 2012, p. 122-123).

Relação diferente havia entre homens e mulheres nas sociedades indígenas, em que ambos se complementavam e viviam de forma dual, ontologicamente completos, embora desiguais em valor e prestígio, como visto anteriormente com as feministas comunitárias Lorena Cabnal e Julieta Paredes. É o que Segato chama de patriarcado de baixa intensidade, como já mencionado. Mulheres e homens são pensados em conjunto e não como indivíduos separados e os espaços público e privado são vistos como partes da aldeia, tendo importância diferenciada, mas compondo espaços relevantes dentro da comunidade. Com a invasão do mundo colonial o espaço privado tem sua potencialidade reduzida, bem como as mulheres – antes um coletivo, agora transformadas em indivíduos – perdem autoridade, valor e prestígio ao serem enclausuradas nessa esfera cada vez mais enfraquecida do mundo privado (Segato, 2012, p. 127).

Yuderkis Espinosa Miñoso, filósofa e pesquisadora feminista negra e decolonial, nascida na República Dominicana, questiona a argumentação de Rita Segato, acreditando que, ao caracterizar as sociedades não europeias e não modernas como patriarcais e com atribuições de gênero, a antropóloga argentina estaria universalizando categorias que são frutos da concepção de humanidade, resultado direto do pensamento moderno europeu. Para Miñoso (2020), seguindo Lugones, conceber uma divisão entre gêneros e pressupor o domínio do masculino em todos os grupos humanos desde o surgimento do *homo sapiens* é não historicizar tais categorias, pois, se o gênero existe desde o surgimento da humanidade, é preciso compreender que a própria noção de humanidade é datada e pode ser localizada, como já mencionado. Os seres tidos como outros dessa humanidade moderna europeia não eram concebidos como humanos, e sim seres próximos da natureza, quase como animais, e separados como machos e fêmeas. Além da divisão entre gêneros, o pensamento moderno colonial separava as dimensões de humano e natureza, hierarquizando-os.

À parte esses e alguns outros pontos de divergência, é importante destacar o pensamento feminista decolonial como um movimento em pleno crescimento e mudança, que aprofunda as críticas feministas para além das questões de gênero, incorporando raça, classe, sexualidade e território, mas, sobretudo, trazendo à tona as especificidades de Abya Yala, região atravessada por inúmeras histórias e modos de viver que foram fraturados com a invasão colonial europeia e, depois, pelo capitalismo neoliberal. É um movimento que surge do encontro do pensamento feminista das mulheres negras e, sobretudo, de sua ideia de interseccionalidade (porém, questionando inclusive esta), com o pensamento e atitude decolonial de autores como Aníbal Quijano, que propõem como contribuição teórica central a colonialidade. Tem como marco também a inseparabilidade entre pensamento e ação, uma vez que o feminismo decolonial é um lugar de resistências e de produção de mundos onde possam ser restituídos os laços comunais existentes antes da invasão, mas que ainda resistem e possibilitam o habitar neste planeta (Miñoso, 2020).

O pensamento feminista decolonial, portanto, não busca apenas problematizar opressões e privilégios, ele busca descobrir como eles são produzidos, visando o seu desmantelamento.

A experiência do movimento antirracista ou do movimento de descolonização nos mostra um pouco o caminho para não morrer na tentativa. Existem regimes de poder imbricados, existem estruturas que os mantêm imbricados, há corpos marcados com menor ou maior intensidade, ou devo dizer, no final todo o corpo é/está marcado dentro desta multiplicidade de fraturas entre corpos que detêm o poder em algumas instâncias do social, corpos que nunca o detém ... e há, finalmente, processos que levam à consciência através da qual se assume uma vontade política de enfrentar essas marcas, ou melhor, de enfrentar aquilo que produz as marcas (e produz o sujeito que as sofre e/ou que as detém). A consciência, a vontade política da revolta diz respeito a todo aquele envolvido no funcionamento da maquinaria – mesmo quem está em maior privilégio; mesmo quando eles são os que mais sofreram aqueles que primeiro se preocupam com a luta. Isso não é apenas possível, mas desejável. Compreender isso faz com que muitos companheiros e companheiras feministas antirracistas e decoloniais de hoje sejam respeitosos com “nossos” espaços e venham trabalhar seu próprio ser feminista (Miñoso, 2016, p. 165, tradução nossa).

Uma das características mais importantes do pensamento feminista decolonial e que o diferencia de outros feminismos é sua defesa da prática política coletiva para a construção de conhecimentos e de uma agenda de lutas. Diferentemente da centralidade do sujeito presente no pensamento moderno europeu, ou até mesmo para o movimento feminista liberal, as feministas decoloniais privilegiam o coletivo, as experiências e saberes elaborados nas práticas conjuntas das mulheres negras, afrodescendentes<sup>4</sup>, indígenas, camponesas, faveladas etc. A partir das experiências dessas mulheres em suas vidas e também a partir das lutas dos movimentos sociais — que também são práticas pedagógicas e possuem seus ensinamentos, produzindo conhecimento, como afirma Nilma Lino Gomes (2017) —, é possível elaborar e propor teorias e saberes outros, problematizadores não apenas das questões de gênero e sexo, mas também de raça, classe, sexualidade, capacitar e outras formas de opressão produzidas pelo sistema moderno europeu colonial.

A feminista e antropóloga de origem afro-dominicana Ochy Curiel (2020) afirma que a posição feminista decolonial compreende a origem comum das desigualdades de raça, classe,

<sup>4</sup> Ochy Curiel defende o uso do termo afrodescendente a fim de evidenciar a relação da negritude com os fatos históricos da escravidão e colonização. Ver Curiel (2002, p. 98).

gênero, heterossexualidade e outras diferenças, qual seja, a episteme moderna decolonial. Defende que essas categorias não sejam pensadas como meros eixos de diferença, mas como a própria base do sistema colonial moderno que fomentou o surgimento do capitalismo e de suas desigualdades, possuindo e aprofundando seus efeitos até os dias de hoje.

Ainda segundo Curiel, o pensamento feminista decolonial une as práticas e postulados da perspectiva decolonial aos dos feminismos críticos, como o feminismo negro, para pensar uma proposta outra, que supere as ausências e equívocos do feminismo branco europeu, cego às especificidades das mulheres negras, indígenas, camponesas, lésbicas, faveladas ou de outros grupos marginalizados. Além dessa junção, o feminismo decolonial amplia seus conceitos por acrescentar outras epistemes, partindo de seus corpos, vivências e territorialidade. A autora explica que “o feminismo decolonial aponta para uma revisão e problematização das bases fundamentais do feminismo e também amplia conceitos e teorias chaves do que se conhece como a teoria decolonial, proposta por muitos dos pensadores latino-americanos” (Curiel, 2020, p. 40).

A partir dos ensinamentos do feminismo decolonial, as mulheres marginalizadas na sociedade, que ocupavam lugar apenas como objeto de conhecimento do feminismo branco, passam a ser elas mesmas produtoras de conhecimentos, estes sendo produzidos sempre junto de suas ações e lutas, pois o feminismo decolonial não separa teoria e prática. Essa produção e reconhecimento de saberes historicamente subalternizados é o que Ochy Curiel (2020) designa como desengajamento epistêmico. Esses saberes foram construídos coletivamente, como já mencionado, e possuem muitas vezes a capacidade de generalização de conceitos, categorias, teorias, todavia não buscam a universalização, pois fogem da dicotomia singular *versus* universal. São conhecimentos que rompem com a ideia de saberes locais ou individuais contra saberes globais, pois compreendem que todo conhecimento é situado, mesmo os que identificam-se como universais. Um exemplo disso pode ser encontrado em Silvia Rivera Cusicanqui (2021), boliviana de origem aymara, que propõe a noção de *ch'ixi* aplicada aos povos latino-americanos, compreendidos por Cusicanqui como uma mescla, uma justaposição sem hierarquização, em que os diferentes convivem, mas não se misturam completamente.

O pensamento feminista decolonial, portanto, parte dos conhecimentos e práticas dos povos de Abya Yala, que passaram a ser sujeitos de conhecimento, ao invés de mero objeto. O desengajamento da epistemologia moderna colonial apontado por Curiel implica uma outra postura frente ao conhecimento, relacionando o fazer e o pensar. Implica também reconhecer os conhecimentos produzidos de forma comunitária, nos movimentos e organizações populares, que refletem sobre as relações em que vivem as mulheres e suas comunidades, suas formas de resistência e luta frente às opressões da colonialidade do saber, do poder e do ser.

A postura epistemológica do pensamento feminista decolonial implica, portanto, pensar questões chaves relacionadas à produção do conhecimento, tais como: O que é considerado conhecimento? Para que e para quem ele serve? Quem o produz e a partir de que lugar? A qual projeto político ele serve? Para as feministas decoloniais, ele deve estar a serviço, principalmente, de suas demandas, das necessidades de seu povo e de seu bem viver.

## Considerações finais

Embora se reconheça a necessidade de maior aprofundamento e ampliação dos estudos sobre o feminismo decolonial, suas práticas políticas, pedagógicas e metodologias, já se ob-

serva, ainda que de forma tímida, um avanço no campo da teorização de seu pensamento. Atualmente, o feminismo decolonial já é reconhecido como movimento de defesa das mulheres em sua diversidade no território de Abya Yala, bem como no entendimento de seus saberes enquanto epistemologia.

Apropriando-se do pensamento decolonial elaborado, sobretudo, pelo Grupo Modernidade/Colonialidade — em especial dos conceitos de modernidade, colonialidade e decolonialidade —, e também do movimento feminista, notadamente das mulheres negras, o feminismo decolonial ultrapassa a simples junção da crítica decolonial à feminista. Ele reconhece que colonização, modernidade, racismo e misoginia constituem processos interligados, resultantes da expansão europeia, e propõe que a efetivação da decolonialidade exige um retorno às comunidades, à ancestralidade, às cosmovisões de seus povos e às práticas de resistência que se mantêm desde o início da invasão europeia.

Para desmantelar a colonialidade do poder, do saber e do ser impostas pela modernidade europeia, o feminismo decolonial ancora-se na luta coletiva, a partir de sua comunidade, mesmo reconhecendo problemas já existentes antes da invasão, como o patriarcado de baixa intensidade, discutido no artigo. Nesse sentido, torna-se imprescindível destacar a centralidade da territorialidade e da coletividade na construção de uma luta comum, pois o feminismo decolonial afirma que, antes de reconhecerem-se como mulheres, elas se reconhecem como povo, ou aldeia, e que, antes de lutarem contra o patriarcado, precisam lutar contra a colonização.

Por fim, cabe ressaltar que refletir sobre o feminismo decolonial não significa apenas reconhecer as mulheres de Abya Yala como produtoras de conhecimento, mas compreender que a postura por elas assumida questiona a própria epistemologia, ao afirmar que todo sujeito e todo saber são localizados e particulares, e não apenas os seus. Trata-se de propor a inscrição do gênero, sobretudo o feminino, e da raça, especialmente as mulheres negras e indígenas, na produção do conhecimento, além de problematizar e combater a reprodução dos padrões de colonialidade nos processos de construção dos saberes.

## Referências

- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciéncia Política*, Brasília, n. 11, p. 89-117, 2013.
- BARBOSA, Lia Pinheiro. Florescer dos feminismos na luta das mulheres indígenas e campesinas da América Latina. *Novos Rumos Sociológicos*, Pelotas, v. 7, n. 11, p. 197-231, 2019.
- CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In: CABNAL, Lorena. *Feminismos Diversos: el feminismo comunitario*. Guatemala: Acsur, 2010.
- CABNAL, Lorena. Tejernos en conciencia para sanar la vida. *La Tinta*, 21 set. 2020. Disponível em: <https://latinta.com.ar/2020/09/21/lorena-cabnal-conciencia-sanar-vida/>. Acesso em: 8 set. 2025.
- CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores*. São Paulo: N-1, 2021.

FERNANDES, Luciana Lima. *Curriculum decolonial e feminista: por uma educação plural, crítica e afetiva*. 2023. 159 f. Tese (Doutorado em Educação Brasileira) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2023.

GALINDO, Maria. *Feminismos bastardos*. La Paz: Mujeres Creando, 2019.

GARGALLO, Francesca Celentani. *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Corte y confección, 2014.

GOMES, Nilma Lino. *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis: Vozes, 2017.

KOROL, Claudia; FLORES, Luiza Dias. Feminismo Comunitário de Iximulew-Guatemala: Diálogos com Lorena Cabnal. *Hawò*, Goiânia, v. 2, p. 1-29, 2022.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia. Por uma razão decolonial: desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 66-80, 2014.

MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. In: CASTRO-GOMES, Santiago; GROSSFOGUEL, 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.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Solar*, Lima, año 12, v. 12, n. 1, p. 171, 2016.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. *Homenagem a María Lugones*. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NN-dfIZkCR0>. Acesso em: 8 set. 2025.

MOTA NETO, João Colares da. *Por uma pedagogia decolonial na América Latina: reflexões em torno de Paulo Freire e Orlando Fals Borda*. Curitiba: CRV, 2016.

PAREDES, Julieta. Uma ruptura epistemológica com o feminismo ocidental. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESSES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade e modernidade/racionalidade*. 2005. Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/36091067/Anibal-Quijano-Colonialidade-e-Modernidade-Racionalidade>. Acesso em: 19 jul. 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. *Novos Rumos*, Marília, 2002, v. 17, n. 37, p. 4-28, 2002.

QUINTERO, Pablo; FIGUEIRA, Patricia; ELIZALDE, Paz Concha. *Uma breve história dos estudos decoloniais*. Arte e colonialidade: n. 3. São Paulo: MASP Afterall, 2019.

PAREDES, Julieta. Uma ruptura epistemológica com o feminismo ocidental. In: HOLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

SEGATO, Rita. Gênero e colonialidade: em busca de uma leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES*, Coimbra, n. 18, p. 106-131, 2012.

---

#### Sobre a autora

##### **Luciana Lima Fernandes**

Possui graduação em História pela Universidade Federal do Ceará (2013), graduação em Pedagogia pelo Centro universitário Maurício de Nassau – Recife (2024), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (2015) e doutorado em Educação pela Universidade Federal do Ceará (2022). Atualmente é professora formadora da Universidade Estadual do Ceará em parceria com a Universidade Aberta do Brasil (UAB) e docente na Secretaria Municipal de Educação de Fortaleza. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Gênero, sexualidade e educação, atuando principalmente nos seguintes temas: formação docente, neoliberalismo, educação, trajetória de vida e práticas educativas.

Recebido em: 10/09/2025  
Aprovado em: 19/10/2025

Received in: 09/10/2025  
Approved in: 10/19/2025