

Mestrado
Ciências da Educação

Agência política das mulheres para confrontar o patriarcado colonial: os coletivos feministas como um espaço de emancipação do conhecimento

Kenia Adriana Reis e Silva

M

2020



Mestrado em Ciências da Educação
Educação, Comunidades e Mudança Social

**AGÊNCIA POLÍTICA DAS MULHERES PARA CONFRONTAR O
PATRIARCADO COLONIAL: OS COLETIVOS FEMINISTAS COMO UM
ESPAÇO DE EMANCIPAÇÃO DO CONHECIMENTO**

Autora: Kenia Adriana Reis e Silva

Dissertação apresentada à Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da
Universidade do Porto, para obtenção do grau de Mestre em Ciências da Educação.
Orientadora: Professora Doutora Maria José Magalhães

RESUMO

Esta investigação tem o intuito de relacionar reflexões teóricas e metodológicas sobre como um coletivo feminista de intervenção política se constitui como um espaço de novas configurações de conhecimento de confronto ao patriarcado colonial. Assim, situo o meu lugar de fala enquanto mulher e imigrante de um país colonizado e, nesta condição, suscito a minha posição de descolonização do conhecimento, evidenciando a construção de saberes emancipatórios de mulheres que foram historicamente silenciadas. A pesquisa foi realizada em Portugal, no contexto de movimentos feministas que possuem em sua pauta análises e reflexões acerca do patriarcado colonial. A metodologia consistiu em entrevistas semiestruturadas a partir de um guião a participantes destes coletivos. Para a construção teórica, foi mobilizada a produção bibliográfica tendo as principais autoras como Segato (2012), Lugones (2014, 2020), Ribeiro (2017, 2018), Davis (2016) e Bryson (2003) para refletir questões do feminismo, do patriarcado e do patriarcado colonial; os autores Santos (2007a, 2008), Kilomba (2019), Mignolo (2003, 2017) e Quijano (1992, 2000) para analisar questões acerca da modernidade/colonialidade e da estrutura social tal como a conhecemos hoje; Freire (1987), Gohn (2014), Santos (1991, 2002) e Gomes (2017) para reflexão acerca dos espaços e contextos de educação não formal, de aprendizagem e de construção do conhecimento; e recorro ainda a Harding (1986, 1991, 1993, 1996), Santos (1987, 2000), Charlot (2006), Foucault (2008), Mignolo (2004) para a reflexão do fazer investigação em Ciências da Educação. De acordo com as análises realizadas, foi possível identificar que os movimentos feministas produzem conhecimentos nascidos na própria luta, de forma interseccional, a partir de um processo emancipatório.

Palavras-chave: Agência política, patriarcado colonial, feminismos, conhecimentos emancipatórios.

ABSTRACTO

Esta investigación tiene como objetivo relacionar reflexiones teóricas y metodológicas sobre cómo un colectivo feminista de intervención política se constituye como un espacio de nuevas configuraciones de conocimiento para enfrentar el patriarcado colonial. Así, coloco mi lugar de discurso como mujer e inmigrante de un país colonizado y, en esta condición, levanto mi posición de descolonización del saber, evidenciando la construcción del saber emancipatorio de mujeres históricamente silenciadas. La investigación se realizó en Portugal, en el contexto de movimientos feministas que tienen en su agenda análisis y reflexiones sobre el patriarcado colonial. La metodología consistió en entrevistas semiestructuradas basadas en un guión para los participantes de estos colectivos. Para la construcción teórica se movilizó la producción bibliográfica con los principales autores como Segato (2012), Lugones (2014, 2020), Ribeiro (2017, 2018), Davis (2016) y Bryson (2003) para reflejar cuestiones de feminismo, patriarcado y patriarcado colonial; los autores Santos (2007a, 2008), Kilomba (2019), Mignolo (2003, 2017) y Quijano (1992, 2000) para analizar cuestiones sobre la modernidad / colonialidad y la estructura social tal como la conocemos hoy; Freire (1987), Gohn (2014), Santos (1991, 2002) y Gomes (2017) para reflexionar sobre los espacios y contextos de la educación no formal, el aprendizaje y la construcción del conocimiento; y también recurro a Harding (1986, 1991, 1993, 1996), Santos (1987, 2000), Charlot (2006), Foucault (2008), Mignolo (2004) para reflexionar sobre la investigación en Ciencias de la Educación. De acuerdo con los análisis realizados, se pudo identificar que los movimientos feministas producen conocimiento que nace de la propia lucha, de manera interseccional, a partir de un proceso emancipatorio.

Palabras clave: agencia política, patriarcado colonial, feminismos, conocimiento emancipatorio.

ABSTRACT

The aims of this research is to relate theoretical and methodological reflections on how a feminist collective of political intervention is constituted as a space for new configurations of knowledge to confront the colonial patriarchy. Thus, I explicit the social location from where I speak as a woman and immigrant from a colonized country and, in this condition, I arouse my position of contribution to the decolonization of knowledge, showing the construction of emancipatory knowledge of women who have been historically silenced. The research was carried out in Portugal, in the context of feminist movements that have on their agenda analysis, reflections and interventions about and on the colonial patriarchy. The methodology consisted of semi-structured interviews based on a script for participants in these collectives. For the theoretical construction, bibliographic production was mobilized with the main authors as Segato (2012), Lugones (2014, 2020), Ribeiro (2017, 2018), Davis (2016) and Bryson (2003) to reflect issues of feminism, patriarchy and colonial patriarchy; the authors Santos (2007a, 2008), Kilomba (2019), Mignolo (2003, 2017) and Quijano (1992, 2000) to analyze questions about modernity / coloniality and the social structure as we know it today; Freire (1987), Gohn (2014), Santos (1991, 2002) and Gomes (2017) to reflect on the spaces and contexts of non-formal education, learning and knowledge construction; and I also turn to Harding (1986, 1991, 1993, 1996), Santos (1987, 2000), Charlot (2006), Foucault (2008), Mignolo (2004) to reflect on doing research in Educational Sciences. According to the analyzes carried out, it was possible to identify that feminist movements produce knowledge born in the struggle itself, intersectionally, from an emancipatory process.

Keywords: Political agency, colonial patriarchy, feminisms, emancipatory knowledge.

RESUMÉ

Cette enquête vise à relier des réflexions théoriques et méthodologiques sur la constitution d'un collectif féministe d'intervention politique comme espace de nouvelles configurations de connaissances pour affronter le patriarcat colonial. Ainsi, je place ma place de discours en tant que femme et immigrée d'un pays colonisé et, dans cette condition, j'éveille ma position de décolonisation du savoir, montrant la construction d'un savoir émancipateur de femmes historiquement réduites au silence. La recherche a été menée au Portugal, dans le contexte de mouvements féministes qui ont à leur ordre du jour des analyses et des réflexions sur le patriarcat colonial. La méthodologie consistait en des entretiens semi-structurés basés sur un scénario pour les participants à ces collectifs. Pour la construction théorique, la production bibliographique a été mobilisée avec les principaux auteurs comme Segato (2012), Lugones (2014, 2020), Ribeiro (2017, 2018), Davis (2016) et Bryson (2003) pour refléter les enjeux du féminisme, patriarcat et patriarcat colonial; les auteurs Santos (2007a, 2008), Kilomba (2019), Mignolo (2003, 2017) et Quijano (1992, 2000) pour analyser les questions sur la modernité / colonialité et la structure sociale telle que nous la connaissons aujourd'hui; Freire (1987), Gohn (2014), Santos (1991, 2002) et Gomes (2017) pour réfléchir aux espaces et aux contextes de l'éducation non formelle, de l'apprentissage et de la construction des connaissances; et je me tourne également vers Harding (1986, 1991, 1993, 1996), Santos (1987, 2000), Charlot (2006), Foucault (2008), Mignolo (2004) pour réfléchir à la recherche en sciences de l'éducation. D'après les analyses effectuées, il a été possible d'identifier que les mouvements féministes produisent des savoirs nés de la lutte elle-même, de manière intersectionnelle, à partir d'un processus d'émancipation.

Mots clés: Agence politique, patriarcat colonial, féminismes, savoir émancipateur.

AGRADECIMENTOS

Essa dissertação é um ode a todas mulheres que lutaram e lutam historicamente para que mulheres, como eu, tenham a possibilidade e a autonomia de sair do seu país de origem para buscar sonhos individuais e coletivos, com esperança não apenas de uma vida melhor, mas também de um mundo mais igualitário. Agradeço à elas que foram minha inspiração diante das dificuldades que enfrentei por ser brasileira, racializada, imigrante, de país colonial e mãe solteira. E quero dizer àquela menina, que embarcou do Brasil rumo à Portugal, cheia de medos e de sonhos, que valeu a pena. E quero dizer à todas as outras meninas e mulheres que sempre vale a pena lutar pelo o que acreditamos, sempre vale a pena lutar pela transformação de um mundo melhor.

Agradeço aos meus pais, Ana Reis Silva e Manoel Silva, pela compreensão da casa vazia, pelo lugar vago na mesa do jantar, pela ausência nas datas festivas em família, pela distância entre os dois continentes, por não poderem me abraçar quando queriam. Agradeço que em meio às lágrimas de saudade que escorriam pelos olhos, na boca sempre tinha palavras de incentivo e apoio.

Agradeço minha filha, Maria Luiza, por ser tão pequenina e tão madura ao ponto de compreender minhas horas exaustivas de estudo e também por aos nove anos de idade ter frequentado diariamente as salas de aulas do mestrado. Agradeço ela ser o motivo principal de eu acordar todos os dias por uma vida melhor e por um mundo melhor, para que ela tenha o direito de viver num mundo com mais igualdade de gênero.

Agradeço ao meu companheiro, Filipe Vila Verde, por compreender que as viagens e as idas ao cinema tiveram que ser adiadas para que eu pudesse realizar meu objetivo de contribuir com a sociedade a partir deste estudo científico. Agradeço pelo seu amor, pelos consolos quando eu tinha vontade de desistir, por sempre ter acreditado em mim.

Agradeço ao professor Paulo Gabriel Soledade Nacif, o qual chamo carinhosamente de gigante. Gigante em seus conhecimentos e na sua atuação social e educacional, o qual me inspiro imensamente todos os dias. Agradeço ao incentivo e pelo aprendizado que construí enquanto tive o privilégio de estar trabalhando cotidianamente.

Agradeço a minha sogra, Alcina Vila Verde, e o meu sogro, Hermógenes Vila Verde, por serem casa, aconchego, carinho, compressão e família.

Agradeço a minha orientadora Maria José Magalhães, a qual, parafraseando Rubem Alves, declaro-me “quando te vi amei-te já muito antes”. Agradeço por ser luz, fonte de conhecimento e sabedoria, por ser amiga e tão humana.

Agradeço todos professores e todas professoras que tive a honra de conhecer nestes dois anos de curso e dizer que todos/as contribuíram imensamente para a concretização deste trabalho.

Agradeço às mulheres incríveis que conheci durante as entrevistas, as quais nunca esquecerei. Agradeço por me fazerem ver, na prática, que a luta e a resistência transformará o mundo num lugar melhor. Agradeço por compartilharem suas histórias, memórias, realidades e por tornarem este estudo possível.

E por fim, agradeço todos os abraços, todos os sorrisos, todos os gestos de amor e acolhimento, todas as pessoas que fizeram parte dessa jornada, e que agora tenho muito para retribuir.

“Canta, poeta, a liberdade, - canta.
Que fora o mundo sem fanal tão grato...
Anjo baixado da celeste altura,
Que espanca as trevas deste mundo ingrato.
Oh! sim, poeta, liberdade, e glória
Toma por timbre, e viverás na história”.

Maria Firmina dos Reis
Primeira romancista negra do Brasil

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	11
Considerações iniciais: chaves para a leitura	14
CAPÍTULO I - SUBJETIVIDADES DESESTABILIZADORAS: PRIMEIRAS INQUIETAÇÕES QUE CONSTRUÍRAM OS PROCESSOS OBJETIVOS E SUBJETIVOS DA INVESTIGAÇÃO	17
1.1 Ocorrências desestabilizadoras: a pandemia que desestabilizou o mundo e as diferentes linhas abissais	22
CAPÍTULO II - ENQUADRAMENTO TEÓRICO: NOVAS CONFIGURAÇÕES DE CONHECIMENTO QUE CONFRONTAM O PATRIARCADO COLONIAL	27
2.1 Investigação, ciência e conhecimento: a problemática investigativa dentro de um contexto de descolonização do conhecimento	28
2.2 Agência política feminista: a história dos feminismos entrelaçada com a história do patriarcado colonial	34
2.3 Educação não formal e a construção do conhecimento em contextos de movimentos sociais	45
CAPÍTULO III - REFLEXÕES METODOLÓGICAS NUM CONTEXTO CONTRA HEGEMÓNICO: EPISTEMOLOGIAS DO SUL	48
3.1. A preocupação social dentro de um contexto contra-hegemónico para a emancipação social: contribuições importantes para o embasamento metodológico	52
3.2. Construção do guião de entrevista	55
3.3 A investigação a partir de entrevistas com mulheres de coletivos feministas numa perspetiva decolonial: a escolha das entrevistadas	58
CAPÍTULO IV - ANÁLISE E INTERPRETAÇÕES DAS ENTREVISTAS: ANÁLISE DE CONTEÚDO TEMÁTICA	60
4.1 Apresentação dos resultados	62
4.1.1. Confronto à colonialidade do ser: luta por visibilidade e lugar de fala	62
4.1.2. Confronto à colonialidade de género: agência política, emancipação social e empoderamento	69
4.1.3. Confronto à colonialidade do saber e do poder: legitimação de conhecimentos nascidos na luta e saberes outros	74
CONCLUSÕES	81
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	86
APÊNDICES	93
Guião da Entrevista	94
Quadro Síntese das Entrevistas	97

INTRODUÇÃO

Introdução

Início as primeiras linhas teóricas desta dissertação refletindo sobre o ato da escrita enquanto registo de uma história, cravada num tempo e num espaço que, como nos diz Grada Kilomba (2019: 41) pode “entrar em uma confrontação desconfortável com as verdades do ‘Outro’. Verdades que têm sido negadas, reprimidas e mantidas guardadas, como segredos”. Ao construir essa dissertação sobre a temática *Agência política das mulheres para confrontar o patriarcado colonial: os coletivos feministas como um espaço de emancipação do conhecimento*, o intuito é revelar verdades, revelar o outro lado da linha abissal, revelar “segredos como a escravidão, segredos como o colonialismo, segredos como o racismo” (*ibidem*), segredos como o patriarcado colonial.

A história da modernidade, escrita a partir do cânone da ciência hegemónica, privilegia um ponto de vista da emancipação/regulação de uma Europa Ocidental. Entretanto, não revela a história do colonialismo, da apropriação/violência do outro lado da linha abissal, no Sul Global, tentando manter não apenas sob segredo, mas mais do que isso, tentando afirmar uma não existência. E ao tornar inexistentes os/as colonizados/as, os escravizados/as e os/as subalternizados/as, lhes foram negados/as os direitos de fala, da produção de conhecimento, da liberdade, da vida.

O colonialismo, que foi a exploração das populações e dos recursos, é “uma ferida que nunca foi tratada, que dói sempre, por vezes infecta, por outras sangra” (Kilomba, 2019: contracapa) e não desapareceu com a descolonização, permanecendo até aos dias de hoje através da colonialidade, sendo “o lado mais escuro da modernidade” (Mignolo, 2017: 1). Diante disso, os territórios coloniais foram social, política e culturalmente mudados, engendrando: a colonialidade do poder, no aspeto económico-político; do ser, no aspeto ontológico; do saber, no aspeto epistemológico; e do género, nos aspetos das relações de género e patriarcais.

Assim, esse trabalho tem o propósito de revelar as dominações e opressões sofridas pelas mulheres de territórios coloniais, em suas intersecções de raça, género, classe, etnia e território. Além disso, promover uma reflexão sobre como os movimentos feministas decoloniais confrontam o patriarcado colonial, assumindo-se como sujeito de história ao dar visibilidade ao lugar de fala de mulheres que foram subalternizadas durante tanto.

Dessa forma, a problemática investigativa tem como foco perceber como os coletivos feministas de intervenção política se constituem como espaço(s) de emancipação de

saberes, criando novas configurações de conhecimento de confronto ao patriarcado colonial. O objetivo geral é identificar como, nos coletivos feministas, a posição de mulheres provindas de contextos e realidades coloniais efetua-se como uma ferramenta de aprendizagem ao confronto do patriarcado colonial, permitindo novas configurações de conhecimento e de empoderamento. Os objetivos específicos consistem em analisar como o lugar de fala de mulheres de origem de contextos coloniais podem criar oportunidades de processos de construção de conhecimento histórico e social; perceber como a intersecção género, raça, classe e território pode constituir-se como ferramenta de confronto ao patriarcado colonial e de emancipação de conhecimento; analisar como os movimentos feministas decoloniais confrontam a colonialidade do ser, do poder, do saber e de género, construindo conhecimentos emancipatórios num contexto de educação não formal.

Neste sentido, para construir a dissertação realizo uma reflexão sobre o espaço ao qual pertenço enquanto cientista em Ciências da Educação, mulher e imigrante de um país colonizado. Assim, ao pensar sobre o ato de investigar, na relação entre ciência e conhecimento, busco a construção de um caminho que me permite realizar a pesquisa numa conjuntura contra hegemónica, suscitando autores e autoras os/as quais possuem em si uma preocupação social emancipatória, uma vez que o intuito da investigação é ter um cunho político e social, num contexto de uma ciência política, que gera informação fiável sobre o mundo empírico (Harding, 1991: 10).

Desta forma, para a construção teórica, foi mobilizada a produção bibliográfica tendo as principais autoras como Segato (2012), Lugones (2014, 2020), Ribeiro (2017, 2018), Davis (2016) e Bryson (2003) para refletir questões do feminismo, do patriarcado e do patriarcado colonial; os autores Santos (2007a, 2008), Kilomba (2019), Mignolo (2003, 2017) e Quijano (1992, 2000) para analisar questões acerca da modernidade/colonialidade e da estrutura social tal como a conhecemos hoje; Freire (1987), Gohn (2014), Santos (1991, 2002) e Gomes (2017) para reflexão acerca dos espaços e contextos de educação não formal, de aprendizagem e de construção do conhecimento; e recorro ainda a Harding (1986, 1991, 1993, 1996), Santos (1987, 2000), Charlot (2006), Foucault (2008), Mignolo (2004) para a reflexão do fazer investigação em Ciências da Educação.; e para a análise de conteúdo Bardin (2011).

Este trabalho está dividido em capítulos, sendo que o primeiro trata sobre as primeiras inquietações para a construção da pesquisa; o segundo aborda o enquadramento teórico, relacionando com a história do feminismo e do patriarcado colonial, bem como a produção de conhecimentos dentro de um conceito de educação não formal; o terceiro

capítulo dá lugar à reflexão metodológica, de natureza qualitativa, inserido no paradigma pós moderno; o quarto traz a análise e interpretações das entrevistas, as quais foram realizadas a partir de um guião semiestruturado com quatro ativistas de diferentes movimentos feministas dentro da perspectiva decolonial; por último, a conclusão, com os principais resultados, e, por fim, as referências bibliográficas e os apêndices.

Assim, esta pesquisa em educação e sobre educação, está também ligada a conhecimentos sociais, políticos e históricos ao investigar como coletivos feministas de intervenção política se constitui como um espaço de emancipação de conhecimento, criando novas configurações de confronto ao patriarcado colonial.

Considerações iniciais: chaves para a leitura

Este trabalho insere-se no paradigma da pós-modernidade, buscando a emancipação de saberes através de uma ciência contra-hegemónica. Ao afirmar isto, busco ir mais além, vou ao encontro de um pensamento decolonial, ou seja, um pensamento crítico para compreender as relações históricas, políticas e sociais, da modernidade e do colonialismo, e a configuração das hierarquias sociais (Curiel, 2020).

As discussões sobre o projeto decolonial, a colonial/modernidade, começaram com um grupo de intelectuais e ativistas latino-americanos, como Walter D. Mignolo e Anibal Quijano. Assim, o pensamento decolonial emergiu, sendo um “movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade” (Mignolo, 2008: 249). Dessa forma, objetiva-se combater as formas de opressão presentes nas epistemologias hegemónicas, que produzem epistemicídio através “da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados” (Carneiro, 2005: 97) e para superar isso “é preciso descolonizar não apenas os estudos subalternos como também os pós-coloniais” (Grosfoguel, apud Rosevisc, 2017: 189).

Neste contexto, o pensamento decolonial permite obter novas compreensões sobre as relações globais e locais, pois, na colonial/modernidade, a Europa constituiu-se como centro do mundo, e a América a sua periferia (Curiel, 2020). Portanto, aos longos dos séculos, a Europa posicionou-se num lugar de hegemonia, produtora de saberes hegemónicos, estabelecendo um padrão de poder sobre os outros territórios, sendo criados, assim, novas relações de dominação e exploração de padrões de superioridade, as quais

“envolvem uma articulação entre raça e capitalismo na criação e crescente expansão da rota comercial atlântica” (Maldonado Torres, 2008: 88), como: a colonialidade do poder, do saber, do ser e de género.

A colonialidade do poder, definida pelo peruano Aníbal Quijano (2000), sustenta-se numa hierarquização e classificação a partir da raça/etnia, impondo um controle de produção e de trabalho, sendo dividida de forma racializada. Isto porque, de acordo com o autor, existem dois processos históricos na formação da colonialidade do poder: o primeiro consistiu em estabelecer diferenças entre colonizados e colonizadores, numa ideia de raça que os diferenciavam, colocando uns inferiores aos outros; e a outra se estabeleceu em função do capital e do mercado mundial, formando uma nova estrutura de controle de trabalho - a escravatura e a servidão.

A colonialidade do saber é amplamente estudada pelo argentino Walter Dignolo e pelo venezuelano Edgardo Lander, sendo um tipo de racionalidade técnico-científica, epistemológica, que se coloca o Norte como produtor de saberes hegemónicos, gerando povos subalternizados. Nas palavras de Lander (2005: 3) é “um legado epistemológico do eurocentrismo que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que lhes são próprias”. É importante destacar que a colonialidade do saber está diretamente ligada à colonialidade do poder.

A colonialidade do poder e a colonialidade do saber constroem a colonialidade do ser (Dignolo, 2003). A colonialidade do ser é pesquisada principalmente por Dignolo e pelo porto-riquenho Nelson Maldonado Torres, e “refere-se ao processo pelo qual o senso comum e a tradição são marcados por dinâmicas de poder de carácter preferencial: discriminam pessoas e tomam por alvo determinadas comunidades” (Maldonado Torres, 2008: 98). É, portanto, uma opressão ontológica, que, inclusive, contraria a existência do próprio ser, tornando-o inexistente. A autora dominicana Ochy Curiel (2020), inspirada em Maldonado Torres, diz que para as populações colonizadas a humanidade era negada, por isso eram escravizadas, exploradas e assassinadas.

A colonialidade de género foi adicionado por María Lugones (2020) e envolve a relação do conceito de colonialidade e modernidade europeia com a interseccionalidade entre raça, classe, sexualidade e género. A autora diz que a colonialidade do poder está intrinsicamente ligada à colonialidade de género, pois para ela não é apenas a raça que determina a colonialidade do poder, mas também a dominação e a opressão de género que são atravessados por essa interseccionalidade.

Tais aspetos constituem a realidade vivenciada do outro lado da linha abissal, no Sul Global, e a decolonialidade surge para contrapor a colonialidade e as suas consequências. Neste sentido, é importante ressaltar que ao longo do trabalho podem haver termos como “decolonial” e “descolonial”, isso deve-se ao fato que algumas produções quando traduzidas para o português apresentam o “descolonial” como um possível sinônimo de “decolonial”, além disso, não há um consenso sobre os termos, pois mesmo as produções argentinas, por exemplo, usam o termo descolonial. Entretanto, descolonizar pode remeter-se a uma contraposição ao colonialismo, o qual não acabou com o fim do período colonial, permanecendo através da colonialidade (Santos, 2018).

Assim, antes de dar início aos capítulos da pesquisa, pontuo que esta dissertação conta com contribuições de autores e autoras de diferentes nacionalidades, cujas obras são originalmente na língua portuguesa, inglesa e espanhola. Entretanto, o trabalho foi feito em língua portuguesa, tendo as citações originais traduzidas pela própria autora que domina as línguas inglesas e espanholas, para que possa haver uma leitura mais fluida, e para que possa haver uma equidade na divulgação desse conhecimento, visto que, em muitos países de língua portuguesa, aprender outras línguas é apenas para quem ocupa lugares de privilégios na sociedade (consequências da colonialidade).

**CAPÍTULO I - SUBJETIVIDADES
DESESTABILIZADORAS: PRIMEIRAS INQUIETAÇÕES
QUE CONSTRUÍRAM OS PROCESSOS OBJETIVOS E
SUBJETIVOS DA INVESTIGAÇÃO**

Capítulo I

Subjetividades desestabilizadoras: primeiras inquietações que construíram os processos objetivos e subjetivos da investigação

Início este capítulo explicando o título “subjetividades desestabilizadoras”, termos presentes nas obras de Gomes (2017) e Santos (2006), designando inconformismo, vontade de agir, lutar contra “as diferentes formas de racismo, patriarcado, desigualdades e opressão enquanto ações conscientes e escolhas da humanidade” (Gomes, 2017: 129).

Dentro do meu inconformismo, na dialética freireana da ação-reflexão, na vontade de contribuir para mudar a estrutura social e a consciência humana, refletia sobre o ser mulher na construção histórica da Humanidade. Quantas mulheres ajudaram a construir essa história? Quantas foram invisibilizadas? Quantas foram impedidas? Quantas foram mortas por tentar construir um mundo com mais equidade? Na minha vivência enquanto mulher, cidadã e ativista, sempre me questioneei sobre a forma como a sociedade patriarcal subalterniza as mulheres, não apenas as excluindo, mas também impondo-lhes experiências de subjugação ao machismo, sexismo e misoginia, assim como aos processos de racialização. Tais questionamentos foram importantes na reflexão da minha atuação enquanto ativista pelo direito das mulheres e foram fundamentais na ação da construção desta pesquisa.

Inicialmente, as reflexões, dentro de um panorama político, o qual vivenciei no meu país de origem, o Brasil, levou-me à percepção do quanto as mulheres políticas são atacadas por questões pessoais, seja por comportamentos, atitudes e/ou pelas suas personalidades.

E, quando essas mulheres são atacadas, elas sofrem com a incitação à violência sexual, psicológica e emocional, diferentemente dos homens públicos. Neste sentido, é impossível não relatar um fato histórico, fonte principal da minha motivação em investigar sobre o patriarcado colonial e a agência política das mulheres: em 2016, a primeira presidenta eleita no Brasil sofreu um *impeachment* embora não tenha cometido crimes de responsabilidade¹. Tal processo revelou-se machista, sexista e misógino, tanto pelo ataque dos seus algozes, quanto pelas capas de revistas e jornais colocando-a como histérica e com problemas sexuais. Após o processo de *impeachment*, o seu vice-presidente assumiu a

¹ Crimes de responsabilidade são ações ilícitas promovidas por um agente público, o qual não ficou provado no processo de impeachment contra a presidenta Dilma Rousseff (Senado Notícias, 2016). Boaventura de Sousa Santos em entrevista ao El País (Benites, 2016) disse que não houve motivos para justificar o impeachment, pois há evidências que não existe crime de responsabilidade, e no sistema presidencialista a única forma de substituir o/a presidente/a seria nas próximas eleições.

presidência ao lado de uma primeira dama jovem, a qual a mídia brasileira retratou como “bela, recatada e do lar”, numa mensagem direta e ao mesmo tempo simbólica a toda sociedade brasileira sobre o lugar que o sistema patriarcal quer que a mulher ocupe, o qual nunca deve ser à frente, porém sempre atrás do homem.

Concomitante a tais reflexões, sempre questionei sobre o poder que os homens querem exercer sobre o corpo da mulher, a partir de uma violência que revela-se através dos números de assédios sexuais. Por que se acham no direito de assediar verbal ou fisicamente uma mulher? Por que tentam culpabilizar a vítima? Poderia aqui relatar exemplos a partir das minhas próprias experiências ou de mulheres do meu círculo social, isso porque todas (ou quase todas) as mulheres já passaram por situações de assédio. E até quando nós, mulheres, continuaremos traumatizadas, revoltadas e amedrontadas?

Quando pensamos na nossa luta diária por respeito, por direitos iguais, por uma vida sem violência, por equidade, pensamos na necessidade de desconstruir o patriarcado, sobre o qual Narvaz e Koller (2006: 50) dizem que

não designa o poder do pai, mas o poder dos homens, ou do masculino, enquanto categoria social. O patriarcado é uma forma de organização social na qual as relações são regidas por dois princípios básicos: 1) as mulheres estão hierarquicamente subordinadas aos homens e 2) os jovens estão hierarquicamente subordinados aos homens mais velhos.

Neste sentido, ao pensar sobre o patriarcado enquanto sistema eurocêntrico, interrogava-me sobre as consequências do colonialismo na estrutura da sociedade brasileira e na diáspora africana. Isso porque, no mundo aldeia², autoras como María Lugones e Oyeronke Oyewum afirmam que não existia gênero (Lugones, 2007, apud Segato, 2012), e Segato (2012) diz que, embora existisse diferentes nomenclaturas de gênero, era de uma forma diferente do patriarcado assumido na colonial/modernidade

essa colonial/modernidade intrude o gênero da aldeia, modifica-o perigosamente. Intervém na estrutura de relações da aldeia, apreende-as e as reorganiza a partir de dentro, mantendo a aparência de continuidade mas transformando os sentidos, ao introduzir uma ordem agora regida por normas diferentes (*ibidem*: 118).

Portanto, se “o patriarcado não se resume a um sistema de denominação, modelado pela ideologia machista, mais do que isto, ele é também um sistema de exploração” (Saffioti, 1987: 50), percebo que o patriarcado herdado pelo colonialismo e pela colonização possui também outros sentidos, outros significados, outras violências. Além de

² Mundo-aldeia é um termo defendido por Segato, o qual conceitua que “não devemos descrever como pré-moderno, para não sugerir que se encontra simplesmente no estágio anterior da modernidade e marcha inevitavelmente em direção a ela” (Segato, 2017: 114).

toda carga embutida neste sistema, há, também, a pornografia do olhar do colonizador, conforme nos fala Segato (2012) baseada em Quijano (1992) e Mignolo (2003)

Devemos atribuir à exterioridade colonial moderna – exterioridade da racionalidade científica, exterioridade administradora, exterioridade expurgadora do outro e da diferença, já apontadas por Aníbal Quijano e por Walter Mignolo em seus textos – essa característica pornográfica do olhar colonizador (Segato, 2012: 120).

A opressão sobre os corpos das mulheres ocorreu de forma distinta ao longo da história da Humanidade, uma vez que na relação da mulher europeia/branca existe uma opressão pelo seu gênero e classe social, porém sobre as mulheres indígenas e negras as opressões, além da questão do gênero e da classe, também refletem a racialização (Lugones, 2020).

Dessa forma, ao viver no seio de uma sociedade patriarcal, vivenciando experiências do machismo, sexismo e misoginia, além da exclusão das mulheres em diversas esferas sociais, assim como todo tipo de violência simbólica e real, fui construindo o meu eu feminista e a minha motivação em investigar sobre esta realidade. Assim, essas inquietações sensibilizaram-me para compreender como as mulheres, a partir da agência política, exercem o seu poder, confrontam o patriarcado colonial, emancipam-se socialmente e compartilham conhecimentos e saberes outros. Portanto, como nos falam Canotilho e Magalhães

as mulheres são atorais sociais e as suas ações, ainda que heterogêneas, ainda que nem sempre qualificáveis como ação política, são parte integrante da formação política. Quer através das vozes, quer através dos silêncios, participamos na formação política de forma diversificada e, portanto, com resultados políticos diversos (Canotilho & Magalhães, 2006: 94).

Neste sentido, a escolha da realização da pesquisa no seio dos movimentos feministas, deve-se à importância destes movimentos para a transformação da sociedade, podendo ter um valor epistemológico intrínseco, contribuindo para a transformação do próprio conhecimento convencional, produzindo um conhecimento nascido na luta, legítimo e forte ao construir argumentos que sustentam as suas reivindicações (Gomes, 2017). Além disso, historicamente, os movimentos feministas são responsáveis por muitas conquistas e garantias às mulheres, como nos falam Marques, Macedo e Canotilho (2003: 110)

a teoria feminista é uma teoria de crítica à sociedade, que desafia a ordem social e os códigos culturais, dimensão que se constitui como importante para o

conhecimento, articulação e transformação das relações de género com o social, o económico e o político.

Na construção objetiva e subjetiva do meu caminho investigativo, na ação-reflexão das subjetividades desestabilizadoras, compreendi o quanto é um desafio válido e importante realizar a pesquisa fora do solo colonizado, realizando, portanto, nas terras hegemónicas, trabalhando com mulheres militantes e ativistas, nascidas em países colonizados ou em diáspora africana e com experiências no patriarcado colonial, e que agora vivem e convivem em um país responsável pela colonização e pelas consequências da colonialidade em seus países de origem. Trabalhar no território original do patriarcado colonial possibilita-me mobilizar um conjunto de saberes, de vivências e de olhares, os quais permitiram o desenvolvimento da pesquisa a partir de entrevistas embasadas em histórias, conhecimentos e lutas. Assim, ao compreender o meu eu mulher, imigrante, de um país colonializado, pude diluir-me em direção ao desconhecido e ao já reconhecido que me foi apresentado a partir da relação com as pessoas da pesquisa.

Dessa forma, percebendo a importância de legitimar, dentro deste contexto decolonial, os saberes outros, rompendo com o eurocentrismo científico e o paradigma dominante, busco “vislumbrar alternativas epistemológicas, um paradigma emergente designado por ciência pós-moderna” (Santos, 2008: 16). Tal necessidade é pautada sobre o conceito de dupla ruptura abordado por Santos (2008), o qual o consolida a partir das contribuições das epistemologias feministas e dos estudos culturais e sociais. Assim, neste campo epistemológico, vou em busca de reconstruir, a partir das experiências e dos grupos sociais que não foram vislumbrados historicamente devido ao exclusivismo epistemológico da ciência moderna, um conhecimento geopolítico, que problematiza o produtor do conhecimento, o contexto que o produz e o receptor da produção desse conhecimento (*ibidem*). Ou seja, nas palavras de Santos,

O meu apelo a aprender com o Sul - entendendo o Sul como uma metáfora do sofrimento humano causado pelo capitalismo - significava precisamente o objetivo de reinventar a emancipação social indo mais além da teoria crítica produzida no Norte e da práxis social e política que subscrevera (*ibidem*: 17).

1.1 Ocorrências desestabilizadoras: a pandemia que desestabilizou o mundo e as diferentes linhas abissais

Durante a construção dos primeiros passos, planeamentos e desenvolvimento desta pesquisa, ocorria no mundo um momento histórico, que marcará durante muito tempo toda a Humanidade, a pandemia denominada COVID-19, a qual confinou em casa bilhões de pessoas em todo o mundo.

A declaração da pandemia da COVID-19 ocorreu em 11 março de 2020 pela OMS (Organização Mundial de Saúde), chamando atenção para a questão da saúde global, e, em consequência, refletindo todo tipo de disputas ideológicas, geopolíticas e metodológicas, deixando evidente o lado abissal presente atualmente no mundo globalizado, ao realçar à sociedade os grupos privilegiados (Ventura et al, 2020).

Podemos aqui destacar uma polêmica envolvendo cientistas franceses, os quais, durante um programa televisivo no canal francês LCI, um médico, chefe do serviço de reanimação de um hospital, perguntou a um diretor de pesquisas médicas qual o motivo de os testes de vacinas não poderem ocorrer em África, alegando que em tal território não há máscara, tratamento, nem reanimação (RFI, 2020). Ao gerar uma grande repercussão, o diretor da OMS, o etíope Tedros Adhanom Ghebreyesus, em declaração em conferência de imprensa virtual, disse “esses tipos de comentários racistas não fazem nada para avançar. Eles vão contra o espírito de solidariedade. A África não pode e não será um campo de testes para nenhuma vacina. O legado da mentalidade colonial deve acabar”.

Tal como Ghebreyesus destacou acerca da mentalidade colonial, percebemos o quanto tal pensamento abissal continua vivo, como nos diz Santos (2007a: 76)

A humanidade moderna não se concebe sem uma subhumanidade moderna. A negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para que a outra parte da humanidade se afirme como universal (e essa negação fundamental permite, por um lado, que tudo o que é possível se transforme na possibilidade de tudo e, por outro, que a criatividade do pensamento abissal banalize facilmente o preço da sua destrutividade).

Dessa forma, Santos (*ibidem*) evidencia que as realidades do período colonial ainda estão presentes nos dias de hoje, a partir do próprio pensamento moderno e das práticas e princípios hegemônicos, que continuam criando linhas abissais e negando a existência do outro lado, separando, o que o autor chama, de mundo humano e mundo subumano.

Percebemos, portanto, que a declaração realizada pelo médico europeu, com cunhos coloniais e racistas, num programa televisivo no século XXI, nos mostra que aquelas

velhas linhas cartográficas e abissais do início do século XVI, que demarcam o “Velho e o Novo Mundo” continuam presentes na mentalidade de muitas pessoas. Além disso, embora a pandemia tenha sido declarada devido às consequências na saúde pública mundial, podemos perceber, como no exemplo do discurso do médico francês, que, ainda hoje, há um pensamento acerca dos seres que devem viver e dos que podem morrer, dos seres puros e dos impuros, os que devem ser salvos e os que não devem ser salvos, e que o colonialismo e a injustiça cognitiva mundial ainda repercute dentro das relações políticas e culturais no sistema mundial contemporâneo, e, assim, a dicotomia apropriação/violência continua a ser aplicada ao Sul Global (Santos, 2007a).

Em contraponto, a regulação/emancipação presentes nos territórios hegemônicos no período da colonial/modernidade continuam a existir, e mais do que isso, continuam numa tensão com a apropriação/violência dos territórios colonizados, como nos diz Santos (2007a: 76)

Começo por argumentar que a tensão entre regulação e emancipação continua a coexistir com a tensão entre apropriação e violência, e de tal maneira que a universalidade da primeira tensão não é questionada pela existência da segunda. Em seguida, sustento que as linhas abissais ainda estruturam o conhecimento e o direito modernos e são constitutivas das relações e interações políticas e culturais que o Ocidente protagoniza no interior do sistema-mundo. Em suma, meu argumento é o de que a cartografia metafórica das linhas globais sobreviveu à cartografia literal das linhas que separavam o Velho do Novo Mundo.

Da mesma forma como no período colonial, quando tribos indígenas foram dizimadas³ no Brasil e na América, situação semelhante está sendo revivida neste momento de pandemia. De acordo com a reportagem da RTP em 25 de maio de 2020, intitulada “Risco de genocídio. Covid-19 ameaça indígenas brasileiros” diz que

os casos de infecção e as mortes por Covid-19 entre os povos indígenas brasileiros estão a aumentar a um ritmo alarmante: são já cerca de mil as infecções e mais de uma centena os óbitos. Especialmente vulneráveis por estarem afastados de hospitais e por não possuírem, na maioria das vezes, acesso a infraestruturas básicas, os indígenas lutam agora para ultrapassar esta crise que alguns temem que possa tornar-se um “genocídio” (Raposo Santos, 2020).

³ Darcy Ribeiro (1970) é categórico ao afirmar que as doenças formaram o principal motivo da queda demográfica das populações indígenas no Brasil, ocorrendo epidemias de doenças como gripe, sarampo, catapora, varíola, malária, pneumonia, febre amarela e tuberculose, causando um genocídio, pois os indígenas não tinham resistência imunológica para os vírus e bactérias, ou seja, “a história das relações entre índios e brancos no Brasil ensina que as armas de conquista foram alguns apetites e ideias, um equipamento mais eficiente de ação sobre a natureza, bacilos e vírus – sobretudo vírus” (*ibidem*: 272).

Portanto, da mesma forma como as doenças transmitidas pelos europeus aos povos indígenas nas terras colonizadas, durante o período colonial, foi uma poderosa arma de conquista do Novo Mundo, de forma semelhante, mais uma vez, há um risco de genocídio indígena, como retrata a Revista Científica *The Lancet*

Os mais de 370 milhões de povos indígenas que vivem em 90 países representam 5% da população global. Suas formas de vida, idioma e cultura são ameaçadas há muito tempo pelas muitas facetas do colonialismo e da globalização, e seus meios de subsistência e vidas estão agora novamente em risco em meio à pandemia de coronavírus (Kaplan et al., 2020: 1727).

A revista científica enfatiza que nos mais de 200 países e territórios afetados pelo vírus, e os registros de morte, até então, serem maiores nos Estados Unidos e na Europa, são as populações indígenas as mais vulneráveis, como foi evidenciado, inclusive, em 2009 com a pandemia da influenza H1N1 que “resultou em uma mortalidade 3-6 vezes maior entre as populações indígenas versus as não indígenas das Américas e do Pacífico” (*ibidem*).

Mais uma vez, podemos perceber o quanto as linhas abissais continuam presentes separando o Sul Global do Norte eurocêntrico, nos mostrando os grupos que são vulneráveis e os que são privilegiados. Que a apropriação/violência continua dizimando tribos indígenas mesmo depois de mais de quinhentos anos da chegada dos europeus em terras americanas. Assim, podemos perceber nitidamente o que Santos (2007a) nos diz sobre as linhas abissais não terem permanecido estáticas, se reestruturando e fazendo deslocamentos. Neste momento de necessidade de políticas públicas voltadas para a população mais vulnerável para o enfrentamento da pandemia COVID-19, vemos no Brasil que o atual governo vê vantagens na contaminação da população indígena, conforme divulgado em documento pela Associação Nacional dos Servidores do Meio Ambiente (Ascema) e publicado no periódico de notícias Rede Brasil Atual:

Esse governo vai mostrando a cada dia cada vez mais desfaçatez, eu diria, em relação aos seus objetivos. Ao que parece, o coronavírus é uma oportunidade que eles estão vendo de praticar o genocídio contra povos indígenas. Estamos na verdade diante de um governo que vê na Covid-19 mais um eixo de pressão sobre terras indígenas. Isso é muito preocupante (Redação RBA, 2020).

Com profundos interesses econômicos nas terras indígenas e amazônicas, vemos aqui o que Santos (2007a) chama de fascismo territorial, o qual

ocorre sempre que atores sociais com forte capital patrimonial tomam do Estado o controle do território onde atuam ou neutralizam esse controle, cooptando ou violentando as instituições estatais e exercendo a regulação social sobre os habitantes do território sem a participação destes e contra os seus interesses. Na

maioria dos casos, trata-se de novos territórios coloniais privados dentro de Estados que quase sempre estiveram sujeitos ao colonialismo europeu. Sob diferentes formas, a usurpação original de terras como prerrogativa do conquistador e a subsequente "privatização" das colônias encontram-se presentes na reprodução do fascismo territorial e, mais geralmente, nas relações entre terratenentes e camponeses sem terra (*ibidem*: 81).

Uma outra questão que pode ser percebida, neste momento de pandemia, é o patriarcado agindo de forma violenta contra as mulheres. A violência de gênero contra as mulheres foi agravada devido ao confinamento social, os números da ONU revelam a quantidade de agressões ocorridas em vários países, demonstrando a vulnerabilidade das mulheres quando estão em confinamento social, em especial com seus agressores.

No dia 03 de abril de 2020, o diretor geral da Organização Mundial de Saúde, Tedros Adhanom Ghebreyesus, chamou a atenção para que “os países considerem os serviços de combate à violência doméstica como um serviço essencial, que deve continuar funcionando durante a resposta à Covid-19” (G1, 2020). O Secretário-Geral da Organização das Nações Unidas, António Guterres, grifou a necessidade de adoção de medidas de combate para o “horrível aumento global da violência doméstica” devido ao isolamento social com a pandemia da COVID-19.

Em uma referência aos seus repetidos pedidos de cessar-fogo em conflitos em todo o mundo, o secretário-geral da ONU lembrou que a violência não se limita ao campo de batalha e que “para muitas mulheres e meninas, a ameaça parece maior onde deveriam estar mais seguras: em suas próprias casas”. A combinação de tensões econômicas e sociais provocadas pela pandemia, bem como restrições ao movimento, aumentaram dramaticamente o número de mulheres e meninas que enfrentam abusos, em quase todos os países (Nações Unidas, 2020).

Magalhães (2005) nos diz que a violência contra as mulheres no seio familiar, doméstico ou das relações de intimidade, realiza-se num contexto ideológico e simbólico em que os homens mandam e têm poder sobre as mulheres, trazendo consigo uma história e uma tradição, com influência direta em alguns contextos e indireta noutros, articulando com a situação mais geral de subordinação das mulheres nas outras esferas da vida social econômica, política, simbólica, ideológica, dentre outras.

Além disso, um estudo feito por deputadas brasileiras e especialistas da área revelou que as mulheres são mais afetadas em decorrência das questões econômicas provocadas pela COVID-19, pois elas representam 80% dos setores informais no Brasil e ocupam, em sua maioria, o setor de serviços que é o mais afetado, revelando que as mulheres mais pobres estão mais expostas (Agência Câmara Notícias, 2020). Desta forma, podemos

refletir que a relação género, raça e classe está diretamente ligada com a exposição ao vírus.

Neste contexto atual e histórico no qual enfrentamos uma pandemia de natureza letal, enfrentamos, também, pandemias existentes há anos, que matam grupos vulneráveis, dizimam povos e culturas, violentam, apropriam-se e desrespeitam, cuja cura é esperada há séculos.

CAPÍTULO II - ENQUADRAMENTO TEÓRICO: NOVAS CONFIGURAÇÕES DE CONHECIMENTO QUE CONFRONTAM O PATRIARCADO COLONIAL

CAPÍTULO II

Enquadramento teórico: novas configurações de conhecimento que confrontam o patriarcado colonial

Neste capítulo relaciono as questões teóricas da investigação, a partir da reflexão do meu papel enquanto investigadora na produção de um conhecimento científico num contexto de uma ciência contra hegemônica. Assim, defino a problemática e os objetivos que foram responsáveis pela construção deste estudo, com a intencionalidade de estar socialmente situado ao refletir sobre conhecimentos negligenciados pela história da colonial/ modernidade.

Também reflito sobre as histórias e o papel dos feminismos, bem como a importância do feminismo decolonial, ao trazer questões interseccionais que visibilizam povos e mulheres historicamente subalternizadas. Nesse sentido, a fim de compreender as configurações dos movimentos feministas decoloniais, campo de atuação da pesquisa, analiso os processos da educação não-formal, na exploração e discussão dos processos educativos que são delineados neste contexto, percebendo os conhecimentos emancipatórios e de confronto ao patriarcado colonial.

2.1 Investigação, ciência e conhecimento: a problemática investigativa dentro de um contexto de descolonização do conhecimento

Ao refletir acerca da investigação sobre como os movimentos feministas de abordagem decolonial se constituem como espaço de emancipação de conhecimentos, criando novas configurações de enfrentamento ao patriarcado colonial, coloco em cerne as questões históricas quanto a “submissão das mulheres aos homens dentro de uma ordem aparentemente universal, igualitária e individualista” (Pateman, 2013: 57), e, também, evidencio a questão da colonização europeia como parte de uma estrutura de poder sobre o resto do mundo (Quijano, 1992).

Dessa forma, reflito sobre como os contextos das ações dos movimentos sociais, incluindo os feministas, constituem-se enquanto espaços educativos, uma vez que a educação é um ato político que “não pode ser senão um ato de capacitação cidadã, pois favorece uma compreensão mais complexa e diferenciada do mundo” (Freire, 1989, apud

Ribeiro & Menezes, 2015). Assim, analiso como os movimentos sociais são capazes de evidenciar as produções de conhecimentos e saberes a partir de um contexto de educação não formal, a qual

se aprende "no mundo da vida", via os processos de compartilhamento de experiências, principalmente em espaços e ações coletivos cotidianos. Articulada com a educação cidadã, a educação não-formal volta-se para a formação de cidadãos/as livres, emancipados/as, portadores/as de um leque diversificado de direitos, assim como de deveres para com o/s outro/s (Gohn, 2014: 35).

A autora Gohn, brasileira e investigadora sobre os movimentos sociais, nos diz que, dentro dos processos participativos civis, os movimentos sociais são produtores de conhecimento e são agenciadores de saberes. Neste mesmo sentido, Gomes (2017) argumenta que os movimentos sociais, além de articularem e produzirem saberes pelos grupos não hegemônicos e contra hegemônicos da nossa sociedade, também, muitas vezes atuam como pedagogos nas relações políticas e sociais. Pateman (1992) fala que existe um sentido educativo na participação nos movimentos sociais, formando cidadãos e cidadãs preocupados/as com as questões políticas e sociais, legitimando o processo pedagógico da participação. Santos (2009, apud Gomes, 2017) defende que toda experiência social produz conhecimento, pressupondo uma ou mais epistemologias, e que não há possibilidade de existir conhecimento sem práticas e sem atores/as sociais.

Concomitantemente, a autora Gohn (2014) defende que este debate sobre os movimentos sociais estão nutridos de críticas, possibilitando uma luta a partir dos planos das ideias, construindo um conhecimento próprio, de acordo com as realidade.

Assim, neste campo de construção de aprendizagem, ao desenvolver o enquadramento teórico da pesquisa, levanto um ponto importante a ser considerado e analisado: a descolonização do conhecimento. Como nos afirma Grada Kilomba,

Descolonizar o conhecimento significa criar novas configurações de conhecimento e de poder. Então, se minhas palavras parecem preocupadas demais em narrar posições e subjetividade como parte do discurso, vale a pena lembrar que a teoria não é universal nem neutra, mas sempre localizada em algum lugar e sempre escrita por alguém, e que este alguém tem uma história (Kilomba, 2016: 17).

A conceção de descolonizar o conhecimento segue o ponto de vista de superação do eurocentrismo epistemológico, que invisibiliza e silencia conhecimentos outros (Mignolo, 2004; Quijano, 1992; Kilomba, 2016). Assim, descolonizar o conhecimento parte do pressuposto de desconstruir uma colonialidade inserida numa geopolítica do conhecimento,

que subalterniza povos, línguas, classes sociais e histórias. Ou, como nos diz Mignolo (2004),

o que está em jogo aqui, portanto, não é apenas a “ciência” como conhecimento e prática, mas toda a ideia de ciência no mundo moderno/colonial, a celebração da ciência na perspectiva da modernidade e a revelação, até há pouco silenciada, da opressão epistêmica que, em nome da modernidade, foi exercida enquanto forma particular da colonialidade (Mignolo, 2004: 668).

Portanto, o colonialismo “mesmo muito depois de terminar como relação política, continua a impregnar alguns aspectos da cultura, dos padrões de racismo e de autoritarismo social e mesmo das visões dominantes das relações internacionais” (Santos, 2008: 28) e, neste sentido, “a ciência não é um simples estudo apolítico da verdade, mas a produção de relações sociais de poder que ditam o que deve ser considerado verdadeiro e em quem acreditar” (Kilomba, 2019: 53).

Dessa forma, a descolonização do conhecimento é de fundamental importância para o desenvolvimento desta pesquisa, pois possui como foco a visibilidade e o lugar de fala daquelas que historicamente foram subalternizadas, confrontando as estruturas políticas, sociais, epistêmicas, coloniais e patriarcais da sociedade moderna/colonial.

Neste sentido, a problemática investigativa se constrói com o foco de entender como os coletivos feministas se constituem como espaço de emancipação de saberes, criando novas configurações de conhecimento de confronto ao patriarcado colonial.

Com base nisto, realizo uma reflexão sobre o meu papel de cientista da educação no desenvolvimento de uma ciência contra hegemônica, partindo da produção de uma pesquisa em educação. Compreendendo, assim, que mais do que um compromisso investigativo, o meu papel enquanto investigadora é formado por uma responsabilidade política e social ao buscar ocupar os espaços de conhecimento a partir de fundamentações teóricas embasadas e ao descolonizar o conhecimento e dar voz e visibilidade àquelas que foram negligenciadas pelo cânone da ciência moderna. Além disso, tenho no meu campo de estudo as questões concernentes ao conhecimento, e por eu, enquanto investigadora, estar desenvolvendo conhecimento científico, compreendo a importância das diferentes formas de produção de conhecimento as quais vinculo a diferentes práticas sociais, estando relacionada diretamente com uma transformação a partir dos modos de organização social (Santos, 1997a). Assim, diante dos espaços que a investigação científica deve ocupar na sociedade, a produção da minha investigação está socialmente situada, levando em consideração os contributos sociais e epistemológicos dos movimentos feministas

decoloniais, uma vez que estas questões são de fundamental importância no impacto dos paradigmas científicos (Harding, 1986).

Partindo sobre essa posição investigativa, refletindo sobre o espaço ao qual pertencem enquanto cientista em Ciências da Educação, compreendendo que este é um campo de saber fundamentalmente mestiço, em que se cruzam, se interpelam e, por vezes, se fecundam, de um lado, conhecimentos, conceitos e métodos originários de campos disciplinares múltiplos, e, de outro lado, saberes, práticas, fins éticos e políticos (Charlot, 2006), levantei questionamentos sobre o contexto social e educativo dos movimentos feministas decoloniais, tais como: como os movimentos podem educar e reeducar a sociedade? Podem os sistemas regulares de ensino agregar conhecimentos difundidos por tais movimentos sociais? Para uma transformação profunda social, que debates e discussões precisam ser feitas? Com estas reflexões, descrevo meu objetivo geral diante de tal pesquisa: identificar como, nos coletivos feministas, a posição de mulheres providas de contextos e realidades coloniais possibilita aprendizagens que podem confrontar o patriarcado colonial, permitindo novas configurações de conhecimento e de empoderamento.

Antes de relacionar os objetivos específicos, considero importante tratar sobre alguns conceitos presentes nesta pesquisa para permitir uma consistência da sua importância e relevância social. Dessa forma, reafirmo o conceito de patriarcado, exposto, inicialmente, por Max Weber, o qual o constitui como um tipo-ideal⁴ de

dominação, compreenderemos então, aqui, uma situação de fato, em que uma vontade manifesta ('mandado') do 'dominador' ou dos 'dominadores' quer influenciar as ações de outras pessoas (do 'dominado' ou dos 'dominados') e de fato as influencia de tal modo que estas ações, num grau socialmente relevante, se realizam como se os dominados tivessem feito do próprio conteúdo do mandato a máxima de suas ações (obediência) (Weber, 1991: 190).

Assim, para o autor, o conceito de patriarcado está ligado na relação entre senhor, membros da família e servos/as, e está baseado numa condição de "crença da inviolabilidade daquilo que foi assim desde sempre" (*ibidem*: 234). Por seu turno, Narvaz e Koller (2006: 50) afirmam que, de facto, o patriarcado "designa o poder dos homens, ou do masculino, enquanto categoria social".

⁴ Para Weber um tipo ideal é obtido "mediante a acentuação unilateral de um ou vários pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos isolados dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de formar um quadro homogêneo de pensamento" (Weber, 2003: 106).

Ao refletir sobre isso, é possível perceber a imbricação entre o patriarcado e a colonialidade, uma vez que o patriarcado é o poder dos homens sobre as mulheres e está presente em todos os aspetos da vida social (Narvaz & Koller, 2006), enquanto a colonialidade é a perpetuação de uma estrutura de poder colonial, que está presente até os dias de hoje, a partir de uma colonialidade do poder, do saber, do ser e de género, as quais sustentam uma racialização nas relações de produção, um eurocentrismo como controle de subjetividades e a hegemonia do Estado-nação (Quijano, 1992).

Dessa forma, compreendendo o colonialismo como “relação de dominação direta, política, social e cultural dos europeus sobre os conquistados de todos os continentes” (Quijano, 1992: 437), o patriarcado colonial surge nesse sentido, na episteme da colonialidade, reproduzida na matriz estatal republicana (Segato, 2012)

Apesar de ser a colonialidade uma matriz que organiza hierarquicamente o mundo de forma estável, esta matriz tem uma forma interna: existe, por exemplo, não só uma história que instala a episteme da colonialidade do poder e da raça como classificadores, mas também uma história da raça dentro dessa episteme; existe também uma história das relações de género dentro do cristal do patriarcado. Ambas respondem à expansão dos tentáculos do Estado modernizador no interior das nações, entrando com suas instituições de um lado e com o mercado do outro: desarticulando, rasgando o tecido comunitário, levando o caos e introduzindo uma profunda desordem em todas as estruturas que existiam e no próprio cosmos (*ibidem*: 7).

Como nos relata a autora, a relação entre o colonialismo e a colonialidade de género “exacerbaram e tornaram perversas e muito mais autoritárias as hierarquias que já continham em seu interior – que são basicamente as de status, como casta e género” (*ibidem*). Assim, ao refletir sobre a construção do género na colonial/modernidade, percebemos que as questões de violência de género vivenciadas por povos de territórios colonizados estão diretamente associadas ao colonialismo. Portanto, existindo uma construção de violência na relação histórica e social com mulheres de países colonizados, causada por toda a questão da colonial/modernidade, faz-se urgente compreender tais questões num sentido mais largo, a qual o feminismo eurocêntrico não consegue dar conta por si só. Ou seja, uma vez que existem diferenças entre mulheres não-brancas, indígenas, negras e de continentes colonizados, o feminismo eurocêntrico torna-se incapaz de intervir a partir da diversidade interseccional das mulheres. Dessa forma, a concepção eurocentrada não reflete sobre a entrada do tempo colonial/moderno na história das relações de género nos territórios colonizados (Segato, 2012).

Desse modo, se faz necessário refletir sobre o lugar de fala das mulheres de origem de contextos pós-coloniais, sobre os posicionamentos, sobre as denúncias que podem ser feitas e o levantamento de questões acerca de discriminações, silenciamentos, apagamentos e violências, podendo, assim, confrontar o patriarcado colonial. Por conseguinte, o lugar de fala não se restringe apenas à partilha de experiências individuais, mas inclui, também, experiências e especificidades de condições sociais e históricas nas relações de poder experimentadas por diferentes grupos (Ribeiro, 2017), pois

a voz da ativista não traz somente uma dissonância em relação à história dominante do feminismo, mas também a urgência por existir e a importância de evidenciar que mulheres negras historicamente estavam produzindo insurgências contra o modelo dominante e promovendo disputas de narrativas. Nesse sentido, pensar a partir de novas premissas é necessário para se desestabilizar verdades (*ibidem*: 24).

Isto posto, relaciono abaixo os objetivos específicos da investigação:

a) analisar como o lugar de fala de mulheres de origem de contextos coloniais podem oportunizar processos de construção de conhecimento histórico e social - este objetivo é pertinente ao propor a análise do lugar de fala, a partir das experiências vivenciadas pelas mulheres, das suas histórias e da sua cultura, percebendo como constitui-se uma ferramenta contra hegemônica para a construção de um conhecimento emancipatório.

b) perceber como a intersecção gênero, raça, classe e sexualidade pode constituir-se como ferramenta de confronto ao patriarcado colonial e de emancipação de conhecimento - a partir do conceito de interseccionalidade, o intuito deste objetivo é compreender como as estruturas de poder e de dominação classificaram e hierarquizaram povos e os saberes produzidos por estes povos, e perceber como os movimentos feministas decoloniais analisam e confrontam tais questões.

c) analisar como os movimentos feministas decoloniais confrontam a colonialidade do ser, do poder, do saber e de gênero, construindo conhecimentos emancipatórios num contexto de educação não formal - nesta questão está inserida a luta dos movimentos feministas decoloniais em sentido amplo e em diferentes aspectos (ontológico, econômico-político, epistemológico e das questões de gênero) e como os movimentos articulam-se a partir da agência política, do empoderamento e da emancipação social, a legitimação dos conhecimentos nascidos na luta e saberes outros num contexto de educação não formal.

Dessa forma, busca-se uma compreensão do confronto ao patriarcado colonial realizado pelos movimentos feministas decoloniais, a partir da sistematização da

problemática, das perguntas de investigação, do objetivo geral e dos objetivos específicos, situando-me com responsabilidade social ao construir esta dissertação.

2.2 Agência política feminista: a história dos feminismos entrelaçada com a história do patriarcado colonial

Diante do que já foi exposto sobre a relação entre patriarcado e colonialidade, é importante compreender tais aspetos historicamente, refletindo sobre as diferentes opressões a que as mulheres foram submetidas ao longo do tempo. Antes, é importante perceber o que é a agência política e a relação com esta pesquisa. Para isso, recorro a Magalhães (2010), a qual em seu artigo cita a autora Terry Lovell (2003) para contar o caso de Rosa Parks⁵ que, enquanto fazia uma viagem do trabalho para a casa de autocarro, não cedeu o seu lugar a um homem branco e foi expulsa do veículo, sendo, inclusive, presa. Tal facto ocorreu em 1955, no Estado do Alabama, com leis segregacionistas contra os/as negros/as que usavam os transportes públicos, os/as quais eram obrigados/as a ceder os lugares para que as pessoas brancas se sentassem. Magalhães (*ibidem*) nos conta que Rosa Parks, que era ativista desde os anos de 1940, já havia se posicionado outras vezes contra o regime do *apartheid* nos autocarros. Entretanto, foi o facto do dia 01 de dezembro de 1955 que ficou registado historicamente, sendo remetido como “um acto a ser considerado agência política e a inscrever-se na história de um movimento social” (*ibidem*: 38).

Ao refletir sobre este facto histórico, percebo a necessidade de entender como a agência política das mulheres ocorria nos contextos históricos dos feminismos. Assim, inicio esta compreensão a partir das contribuições da autora Valerie Bryson (2003), a qual revela que a primeira ideia sobre o feminismo surgiu no século XVII, na Europa Ocidental e Grã-Bretanha, com preocupações “principalmente com a educação, a moralidade e as boas maneiras, e as participantes frequentemente baseavam os seus argumentos em interpretações da Bíblia” (*idem*: 6). Segundo a autora, neste período, a partir da emancipação do pensamento da Europa Moderna, houve o engajamento de escritores num debate político e filosófico dominante que apelavam “para a razão em vez das autoridades

⁵ Importante ativista negra, considerada uma das principais responsáveis pelo movimento pela igualdade pelos direitos civis nos Estados Unidos (Geledés, 2009).

existentes ao fazer suas reivindicações e empregando conceitos e terminologia que ainda estão entre nós até hoje” (*ibidem*).

Assim, a autora relata sobre o patriarcado exercido naquele contexto, o qual era praticado pelo poder paterno (na família) e pela autoridade do rei sobre o povo (poder paralelo do estado). Os defensores do poder monárquico absoluto argumentavam que a autoridade do rei era atribuída por Deus e pela natureza, sendo que quem o questionava poderia perder o poder dentro da família. Sobre tais questões, Hobbes e Locke, os principais teóricos políticos daquele século, embora realizassem análises das relações familiares, “recorreram a argumentos de conveniência social e da força superior dos homens para justificar a contínua subordinação das mulheres” (Bryson, 2003: 8).

Dentro deste contexto sobre o início da história do feminismo, é importante fazer uma adenda: durante esse mesmo período da emancipação do pensamento nas sociedades metropolitanas europeias, ocorria concomitantemente a expansão da colonização europeia no Sul Global. Ou seja, enquanto na Europa existia uma tensão entre o pilar da regulação social (constituído pelos princípios do Estado, da comunidade e do mercado) e o pilar da emancipação social (que consiste na racionalidade estético-expressiva das artes e da literatura, a racionalidade instrumental-cognitiva da ciência e da tecnologia e a racionalidade moral-prática da ética e do direito), cabia aos territórios coloniais a tensão entre a apropriação (incorporação, cooptação e assimilação) e a violência (destruição física, material, cultural e humana) (Santos, 2007a).

Dentro dessa apropriação/violência, Anne McClintock, nascida no Zimbabué, (1995, apud Lugones, 2020) relata, a partir da análise de um desenho do século XVI sobre o “descobrimento da América”, no qual as mulheres indígenas foram colocadas sexualmente submissas aos homens, que o próprio processo de colonização foi marcado por erotização heterossexual e pela cultura do estupro:

Roubada de sua languidez sensual pelo épico recém-chegado, a mulher indígena estende uma mão atraente e insinua sexo e submissão... Vespúcio, em uma missão quase divina, tem como destino inseminá-la com suas sementes masculinas da civilização, fecundar o terreno sem uso e reprimir as cenas rituais de canibalismo que foram pintadas como plano de fundo... os canibais parecem mulheres e estão assando uma perna humana, fazendo-a girar enquanto está suspensa em um artefato que a atravessa (McClintock, 1995, apud Lugones, 2020: 85).

Seria impensável a aplicação das teorias feministas nos territórios coloniais, pois nesse lado da linha abissal estava havendo uma imposição opressiva do sistema de gênero (Lugones, 2020) e “se constatava a pressão exercida pelas normas e as ameaças punitivas

introduzidas com o objetivo de fixar as práticas na matriz heterossexual binária do conquistador” (Segato, 2012: 126). Dessa forma, lutar por igualdade educacional, como era a principal pauta das primeiras feministas no território europeu, era algo inaplicável nos territórios coloniais, pois as mulheres nestes espaços estavam lutando para sobreviver diante da apropriação e violência impostas pelo patriarcado colonial.

Além disso, estes dois mundos, a colônia e a metrópole, não se cruzavam dentro do conceito da emancipação e regulação, pois é impossível a “co-presença dos dois lados da linha” (Santos, 2007a: 71), pelo contrário, "o outro lado da linha" desaparecia como realidade, tornando-se e sendo produzido como inexistente. Neste sentido, inexistência significa “não existir sob qualquer modo de ser relevante ou compreensível” (*ibidem*), pois, para haver a emancipação do pensamento e a regulação do estado moderno no contexto europeu, o Sul Global tinha que sofrer com as consequências da apropriação e violência, por isso autores como Mignolo (2004) e Quijano (1992) defendem que não haveria modernidade sem a colonialidade.

Voltando aos conceitos de Bryson (2003), a autora nos diz que, na Europa Ocidental, embora os principais debates políticos e filosóficos tivessem sido realizados maioritariamente por homens, houve exceções como o exemplo da escritora Mary Astell (1666-1731), descrita como a “Primeira Feminista Inglesa da História” (Hill, 1986, apud Bryson, 2003: 9) e “indiscutivelmente a primeira teórica feminista sistemática do Ocidente” (Catherine Stimpson, Introdução para Perry, 1986, apud Bryson, 2003: 9). Astell contribuiu amplamente para a teoria política dominante, entretanto foi eliminada da história da formação dos pensamentos políticos. Antecipando Mary Wollstonecraft e outras escritoras posteriores, seus escritos sobre as mulheres tratavam sobre a crença do feminismo liberal, buscando educação igualitária entre homens e mulheres, dentro de uma lógica liberal de racionalidade. Bryson (2003) relata que

em sua maioria social e politicamente conservadoras, essas primeiras feministas se dirigiram quase exclusivamente às mulheres das classes alta e média e houve poucas tentativas de vincular a situação das mulheres a outros grupos desfavorecidos da sociedade. Para esses escritores, era por meio da educação e do exercício da razão que as mulheres podiam se tornar independentes dos homens; foi somente no terceiro quarto do século XVIII que o feminismo se tornou associado a demandas mais amplas de mudança (*ibidem*: 11).

Assim, o feminismo liberal encontrava limitações, em especial, como nos diz Pateman (2013), na dicotomia do que era público e do que era privado. A autora argumenta

que a sociedade fundou-se no patriarcalismo e, por isso, a "liberdade civil dependia do direito patriarcal" (*ibidem*: 19). Dessa forma,

é importante ressaltar, neste momento, que a crítica feminista contemporânea da dicotomia público-privado é baseada na mesma visão lockeana das duas categorias; a vida doméstica é tão paradigmaticamente privada para as feministas quanto na teoria de Locke. No entanto, as feministas rejeitam a alegação de que a separação entre privado e público é resultado inevitável das características naturais dos sexos. Elas argumentam que uma compreensão adequada da vida social liberal só é possível quando se aceita que as duas esferas, a doméstica (privada) e a sociedade civil (pública), consideradas separadas e opostas, estão inextricavelmente interligadas; são os dois lados da mesma moeda do patriarcalismo liberal (Pateman, 2013: 59).

Enquanto isso, nos territórios colonizados, com a imposição da concepção de gênero pela colonial/modernidade, ocorria perigosas mudanças nas estruturas destes espaços, acarretando a “binarização da outrora dualidade de espaços, resultante da universalização de um dos seus dois termos quando constituído agora como esfera pública, por oposição ao outro, constituído como espaço privado” (Segato, 2012: 118). Dentro do binarismo, existia uma consequência da colonialidade do poder, que impôs um mundo dominante, o espaço público, sobre outro, o espaço doméstico. Dessa forma, um captura e monopoliza decisões do bem comum (o público) e o outro se torna despolitizado (o privado) (*ibidem*).

Nesse mesmo sentido, Segato (2012) nos fala que para haver a plenitude ontológica tem que haver uma comparação, com uma referência comum e/ou universal, de acordo com o padrão colonial moderno e binário, dessa forma, os indígenas, as pessoas racializadas, as mulheres apenas obtêm valor e interesse universal quando são reconhecidos/as dentro de um padrão global, ou seja,

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 (*ibidem*: 122-123).

Portanto, não havia formas de serem reconhecidos/as, e por não serem sujeitos, no sentido ontológico, não tinham capacidade política para reivindicar contra a binarização, nem mesmo contra as violências impostas pela colonial/modernidade.

Contudo, voltando para as questões do feminismo liberal, na Europa, a autora Mary Wollstonecraft (1759-1797) escreveu Uma Reivindicação pelos Direitos da Mulher, cujo título em inglês é “*A Vindication of the Rights of Woman: with Strictures on Political and*

Moral Subjects” (1792), com críticas à hierarquia, privilégios, herança e propriedade (Bryson, 2003). Assim, a partir dos seus escritos, “ela foi muito além da defesa de direitos iguais de propriedade normalmente associados ao liberalismo, e fornece uma ligação interessante com as idéias dos socialistas utópicos” (*ibidem*: 13).

Inspirado nas ideias da autora Wollstonecraft e de outras feministas liberais, a formação do feminismo socialista teve seu ponto de partida, e, assim

vários temas-chave emergem. Em primeiro lugar, o objetivo não era a igualdade de direitos dentro do sistema existente, mas dentro de um sistema radicalmente transformado, no qual a propriedade privada seria abolida ou severamente modificada, e no qual as mulheres teriam independência econômica e legal. Em segundo lugar, a divisão tradicional do trabalho entre os sexos foi amplamente atacada: não apenas as mulheres deveriam ter um lugar pleno na vida produtiva, mas algumas até sugeriram que os homens deveriam compartilhar a responsabilidade comum pelo trabalho doméstico. Em terceiro lugar, a família como instituição foi amplamente condenada: era vista como uma fonte de poder masculino, um bastião do individualismo egoísta incompatível com a cooperação socialista e como uma restrição coercitiva à livre escolha. Em seguida, alguns enfatizaram, em quarto lugar, a importância da livre expressão da sexualidade e argumentaram que o “amor livre” era a base necessária para uma sociedade livre (Bryson, 2003: 21).

Dessa forma, o feminismo socialista defende que as desigualdades de gênero são derivados das desigualdades existentes nas esferas do trabalho e da família, e, portanto, prega o fim do capitalismo e o fim da instituição família (Eisenstein, 1984; Bryson, 2013). Eisenstein (1984) diz que o feminismo socialista tentava fazer uma análise das questões da opressão sofrida pelas mulheres com as questões de classe social, no entanto não conseguiu explicar tais opressões, dominação e exploração em termos de classe, raça, gênero e capital.

Enquanto isso, nesta mesma época, ocorriam nos espaços coloniais violências desumanas contra as mulheres escravizadas, como relata Angela Davis no livro *Mulheres, raça e classe* (2016). Neste contexto, as mulheres negras não podiam ocupar o lugar de “donas de casa”, e os homens negros não tinham a possibilidade de serem “chefes de família”, pois tanto os homens, como as mulheres e as crianças eram propriedades dos senhores coloniais. Dessa forma, as mulheres trabalhavam com a mesma força que um homem, exaustivamente, mesmo que isso resultasse em sua morte. Além disso, eram expostas a diferentes tipos de violência, desde o estupro à impossibilidade de exercer a maternidade, assim

sofriam de forma diferente, porque eram vítimas de abuso sexual e outros maus-tratos bárbaros que só poderiam ser infligidos a elas. A postura dos senhores

em relação às escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas (Davis, 2016: 25).

De acordo com Davis, existia uma relação entre a violência sexual e o trabalho das mulheres escravizadas, pois “os abusos especialmente infligidos a elas facilitavam a cruel exploração econômica de seu trabalho” (Davis, 2016: 26), dessa forma, os homens negros sofriam com punições como açoitamento e mutilações, enquanto as mulheres, além de tais violências, também eram estupradas, sendo que “o estupro, na verdade, era uma expressão ostensiva do domínio econômico do proprietário e do controle do feitor sobre as mulheres negras na condição de trabalhadoras” (*ibidem*).

As ideias de Davis e Lugones se fundem no que trata sobre a colonialidade de gênero na relação com a colonialidade do poder, pois Davis demonstra explicitamente que as relações de trabalho não se dava apenas por recortes de classe, mas também de gênero. Da mesma forma, Davis e Lugones compartilham da mesma percepção que havia uma oposição entre as mulheres brancas e as mulheres colonizadas: as brancas eram vistas como “sexualmente passivas e física e intelectualmente frágeis” (Lugones, 2020: 83) enquanto as colonizadas “foram caracterizadas ao longo de uma vasta gama de perversão e agressão sexuais e, também, consideradas suficientemente fortes para aguentar qualquer tipo de trabalho” (*ibidem*).

Portanto, as questões relacionadas ao trabalho defendidas pelas feministas socialistas não poderiam ser aplicadas do outro lado da linha abissal, assim como também não era possível qualquer discussão sobre o tema família, pois não tinham nenhuma possibilidade de serem “donas de casa”, nem mesmo o conceito de chefe de família para os homens e as crianças que nasciam não tinham relação legal com a mãe, pois “as escravas eram classificadas como ‘reprodutoras’, e não como ‘mães’, suas crianças poderiam ser vendidas e enviadas para longe, como bezerros separados das vacas” (Davis, 2016: 26).

Já no século XIX, enquanto ocorria o movimento anti-escravidão, houve posições diversas nos movimentos feministas nos Estados Unidos. Scott (1992, apud Bryson, 2003) relata que no norte dos Estados Unidos o movimento anti-escravidão era liderado por mulheres negras, porém elas não eram vistas como iguais às mulheres brancas, pois “algumas sociedades abolicionistas de mulheres brancas se recusavam a aceitar mulheres negras e outras as patrocinavam e marginalizavam, às vezes enquanto aceitavam o apoio de homens negros proeminentes” (Kleinberg, 1999; Beuchler, 1990; Terborg-Penn, 1998;

Giddings, 1984, apud Bryson, 2003: 31). Concomitante, Davis (2016: 52) nos conta que nos Estados Unidos

a turbulenta década de 1830 foi de intensa resistência. A rebelião de Nat Turner, no início do decênio, anunciava de modo inequívoco que a população negra estava profundamente insatisfeita com seu destino de escravidão e, mais do que nunca, determinada a resistir. Em 1831, ano da rebelião de Nat Turner, nasceu o movimento abolicionista organizado. O início da década também foi de greves e paralisações nas fábricas têxteis do Nordeste do país, operadas em grande parte por mulheres jovens e crianças. Na mesma época, mulheres brancas de origem mais abastada começavam a lutar pelo direito à educação e por uma carreira fora de casa.

Assim, nesta década, as mulheres donas de casa, trabalhadoras, operárias e de classe média contribuíram para o movimento abolicionista, pois “embora fossem nominalmente livres, elas eram tão exploradas em suas condições de trabalho e em seus baixos salários que a associação com a escravidão era automática” (*ibidem*: 53). A autora diz que as mulheres brancas, ao atuarem no movimento abolicionista contra a escravidão, protestavam também contra as suas próprias exclusões na política, entretanto, “embora muitas mulheres apoiassem a campanha abolicionista, elas não conseguiam integrar sua consciência antiescravagista à análise que faziam da opressão das mulheres” (*ibidem*: 86).

Nesse período, destaca-se Elizabeth Cady Stanton (1815-1902), que tinha um interesse de pelo abolicionismo, e havia lutado contra o sexismo durante a juventude (Davis, 2016). Bryson (2003) diz que, mesmo sendo criticada por conta das suas posições, Stanton condenava “consistentemente as desigualdades econômicas e mostrou um grande interesse nas idéias dos socialistas utópicos, no entanto, ela nunca desenvolveu uma análise econômica sustentada do capitalismo” (*ibidem*: 38). Entretanto, com o avançar do século, o movimento feminista da época expandiu os preconceitos de classe das mulheres de classe média, fazendo com que “a demanda original de Stanton por sufrágio universal tornou-se apenas uma chamada para o 'voto instruído’” (*ibidem*).

No Brasil, existem ausências de registros que impossibilitam informações consistentes sobre o início da atuação política das mulheres e da organização de movimentos de resistência às opressões por elas sofridas. Entretanto, indica-se que a história do feminismo no Brasil começou no século XIX, com a chamada primeira onda, com reivindicações de direito ao voto e à vida pública, tendo Nísia Floresta (1810-1885) à frente (Teles, 1999; Ribeiro, 2018). Foi um período de desafios, diante de uma sociedade que tinha recém saído da condição de colônia e carregava em si todas as consequências do patriarcado, da colonialidade e da escravatura.

Teles (1999) relata sobre o papel importante da mulher negra após a abolição da escravidão no território brasileiro, pois, embora as pessoas escravizadas estivessem livres, não estavam libertados/as e continuavam presos/as e ainda mais marginalizados/as. Isso deve-se ao período pós-escravidão em que houve a imigração de europeus com a finalidade de promover um branqueamento da população. Acreditava-se que o uso de mão de obra importada da Europa contribuiria para o desenvolvimento económico, relacionando raça ao liberalismo económico e político (Skidmore, 2012). Tais imigrantes ocupavam postos de trabalhos desde a lavoura às indústrias que emergiram neste período. Assim, restava aos homens negros empregos precários e de baixa remuneração, e muitos não conseguiam trabalho. Neste cenário, cabia à mulher negra o sustento de toda a família, pois era mais propenso conseguir trabalho nos serviços domésticos e indústrias, principalmente as têxteis.

No contexto europeu do século XX, no pós guerra, em 1945, na maioria das democracias ocidentais as mulheres tinham alcançado igualdade política com os homens e já estavam sendo incluídas na política, no emprego e na educação (Bryson, 2003). Este período é contemporâneo à filósofa francesa Simone de Beauvoir, a qual relacionava que a corporalidade feminina e os significados sociais condicionam a existência da mulher (Beauvoir, 1980).

Neste momento, houve a propagação das ideias das feministas radicais, sobretudo em França, lançadas pelo “Movimento de Libertação das Mulheres (WLM)” (Bryson, 2013: 163). O movimento tinha como ponto central acabar com a forma de dominação e opressão contras as mulheres, sendo o patriarcado o termo chave para ser combatido, e, assim

as mulheres enquanto grupo tinham interesses opostos aos dos homens; esses interesses as uniam em uma irmandade comum que transcendia a divisão de classe ou raça e significava que as mulheres deveriam lutar juntas para alcançar sua própria libertação. Finalmente, a análise feminista radical insistia que o poder masculino não se limitava ao mundo público da política e do emprego remunerado, mas que se estendia à vida privada; isso significou que os conceitos tradicionais de poder e política foram desafiados e estendidos a áreas "pessoais" da vida como a família e a sexualidade, ambas vistas como instrumentos de dominação patriarcal (*ibidem*).

Percebe-se que o patriarcado criticado pelas feministas radicais tem uma relação com o patriarcado imposto pela colonial/modernidade nos territórios colonizados, por conta do “hiato hierárquico abissal, devido ao que poderíamos chamar aqui, tentativamente, de totalização progressiva pela esfera pública ou totalitarismo da esfera pública” (Segato, 2012: 118). Neste conceito, foi difundida a ideia das feministas radicais que "o pessoal é o

político" (Pateman, 2013: 71) e que a forma para liberar as mulheres seria a partir das suas experiências compartilhadas.

De acordo com Bryson (2003), houve participação de mulheres negras no feminismo radical, as quais denunciavam o sexismo existente na luta pelos direitos civis da população negra, os quais a autora simboliza a partir do discurso do líder negro Stokely Carmichael que “se recusava a discutir a posição das mulheres no movimento, além de dizer que deveria ser inclinada” (*ibidem*: 164). Entretanto, dentro do próprio feminismo radical, as mulheres negras também sofria tensões raciais, sociais e sexuais, e “embora as mulheres negras estivessem na vanguarda das primeiras reclamações sobre sexismo, elas rapidamente se tornaram invisíveis em um movimento que contrastava com as demandas dos negros e mulheres” (Evans, 1980 & Spelman, 1988, apud Bryson, 2013: 164).

Pelo fato das feministas radicais considerarem que todas as mulheres passavam por opressões semelhantes, negavam o fato que muitas mulheres poderiam oprimir outras mulheres. Neste contexto, as mulheres negras passaram a sofrer opressão dentro do próprio movimento feminista, ao passo em que as mulheres que participavam do movimento não interpretavam os contextos sociais de forma crítica, de acordo com a realidade de cada mulher ao que diz respeito à raça, etnia e classe social. Assim, as mulheres negras passaram a ter cada vez mais necessidade de serem ouvidas, sem serem marginalizadas nem silenciadas, pois estavam divididas entre “escolher um movimento negro que atendesse principalmente aos interesses dos patriarcas homens negros e um movimento de mulheres brancas que atendesse principalmente aos interesses das mulheres brancas racistas” (hooks, 1981: 9).

Lugones (2020) também relata sobre o desenvolvimento dos feminismos do século XX que

não se fizeram explícitas as conexões entre o gênero, a classe e a heterossexualidade como racializados. Esse feminismo fez sua luta, e suas formas de conhecer e teorizar, com a imagem de uma mulher frágil, fraca, tanto corporal como intelectualmente, reduzida ao espaço privado e sexualmente passiva. Mas não explicitou a relação dessas características com a raça, já que elas são parte apenas da mulher branca e burguesa. Dado o caráter hegemônico que tal análise alcançou, ele não apenas não explicitou como ocultou essa relação. Começando o movimento de “liberação da mulher” com essa caracterização da mulher como o branco da luta, as feministas burguesas brancas se ocuparam de teorizar o sentido branco de ser mulher, como se todas as mulheres fossem brancas (*ibidem*: 81).

A autora expõe que não havia o entendimento dos termos interseccionais, de raça, gênero e todas as formas de dominação, e por isso não havia coalizões. Portanto, os

movimentos feministas eurocêtricos não trazem em si a percepção do ponto de vista heterogêneo, das diferenças entre as mulheres e seus respectivos lugares de fala, e, dessa forma, outra perspectiva do feminismo passou a se articular ao reivindicar uma interseccionalidade na epistemologia feminista, na qual “revela o que não conseguimos ver quando categorias como gênero e raça são concebidas separadas uma da outra” (Lugones, 2020: 67-68).

Kimberlé Crenshaw (1989, apud Ribeiro, 2018: 82) caracteriza a interseccionalidade como “uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação”. A autora Ribeiro (2018) relaciona como o racismo, o patriarcado, a opressão de classe e demais formas de discriminação criam desigualdades, os quais não podem ser pensados de forma isolada, pois são indissociáveis, e precisa-se romper este sistema.

Assim, a partir da necessidade da interseccionalidade de gênero, raça, etnia e classe, nas últimas décadas do século XX foi desafiado a concepção de que as mulheres são seres identificadas e definidas, e que cada uma dispõe de opressões e dominações distintas. O feminismo negro se encaixa na terceira onda que foi alavancado por Judith Butler, a qual as críticas se pautam a partir do discurso de que todas as mulheres são iguais, pois “a universalização da categoria ‘mulheres’ tendo em vista a representação política foi feita tendo como base a mulher branca de classe média” (Ribeiro, 2018: 30), evidenciando as diferenças, pois “trabalhar fora sem a autorização do marido, por exemplo, jamais foi uma reivindicação das mulheres negras ou pobres” (*ibidem*).

Dessa forma, após as mulheres negras terem contribuído com o feminismo do século XIX, e terem sido, em alguns momentos, excluídas dentro do feminismo ocidental, nos últimos anos do século XX elas passaram a realizar análises mais sistemáticas, tornando o feminismo negro uma linha de pensamento importante nos dias atuais (Bryson, 2013). Nas palavras de Ribeiro (2018: 6) podemos entender que o feminismo negro

não é uma luta meramente identitária, até porque branquitude e masculinidade também são identidades. Pensar feminismos negros é pensar projetos democráticos. Hoje afirmo isso com muita tranquilidade, mas minha experiência de vida foi marcada pelo incômodo de uma incompreensão fundamental. Não que eu buscasse respostas para tudo. Na maior parte da minha infância e adolescência, não tinha consciência de mim. Não sabia por que sentia vergonha de levantar a mão quando a professora fazia uma pergunta já supondo que eu não saberia a resposta. Por que eu ficava isolada na hora do recreio. Por que os meninos diziam na minha cara que não queriam formar par com a “neguinha” na festa junina (...) todo dia eu tinha que ouvir piadas envolvendo meu cabelo e a cor da minha pele. Lembro que nas aulas de história sentia a orelha queimar com aquela narrativa

que reduzia os negros à escravidão, como se não tivessem um passado na África, como se não houvesse existido resistência. Quando aparecia a figura de uma mulher escravizada na cartilha ou no livro, sabia que viriam comentários como “olha a mãe da Djamila aí”. Eu odiava essas aulas ou qualquer menção ao passado escravocrata — me encolhia na carteira tentando me esconder.

Neste sentido, as opressões sofridas pelas mulheres negras, desde a infância, se associam a outras formas de opressão durante toda a sua vida, e, dessa forma, o feminismo negro ocupa sua importância no debate político, pois possuem “perspectiva para criticar a dominação racista, classista e sexista, para refutá-la e criar uma contra-hegemonia” (hooks, 2000, apud Ribeiro, 2018: 82).

É neste interim que nasce o feminismo decolonial, no bojo das discussões do feminismo negro, a partir da contribuição dos estudos da relação Modernidade/Colonialidade e da necessidade de pensar a partir do Sul Global, de forma interseccional. Neste espaço surgem as críticas à colonialidade de gênero tendo Lugones como uma das principais estudiosas, a qual nos diz que

descolonizar o gênero é necessariamente uma práxis. É decretar uma crítica da opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada visando a uma transformação vivida do social. [...]. Deve incluir “aprender” sobre povos. [...]. Começo aqui a fornecer uma forma de compreender a opressão de mulheres subalternizadas através de processos combinados de racialização, colonização, exploração capitalista e heterossexualismo. Minha intenção é focar na subjetividade/intersubjetividade para revelar que, desagregando opressões, desagregam-se as fontes subjetivas intersubjetivas de agenciamento das mulheres colonizadas. Chamo a análise da opressão de gênero racializada capitalista de “colonialidade do gênero”. Chamo a possibilidade de superar a colonialidade do gênero de “feminismo descolonial” (Lugones, 2014: 940).

Neste sentido, Lugones (2014) propõe uma descolonização, compreendendo o gênero como racializado, a partir da interseção entre raça, gênero, classe e território, criando uma análise das opressões promovidas pela colonialidade do poder, do saber, do ser e de gênero.

Com o exposto, é possível refletir que existe uma necessidade de relacionar a política e a representativa para garantir direito para todas as mulheres, e por isso se faz necessário à quais mulheres o feminismo alcança, analisando se existem mulheres sendo excluídas, confrontando, assim, as estruturas de poder (Ribeiro, 2018). Portanto, a união das mulheres deve ir além do conceito de irmandade, sendo necessário estabelecer um conceito de solidariedade, compreendendo não são todas iguais e que há necessidade de apoio entre elas (bell hooks, 1981), ou como fala Smith, “uma política de solidariedade, que reconhece

a multiplicidade de opressões e apoia lutas não diretamente indicadas pela própria experiência de vida” (Smith, 1995: 694).

Assim, como nos diz Magalhães (2007), sobre o exercício de uma política emancipatória a partir dos grupos sociais de mulheres, da construção do feminismo, do ser mulher feminista, dentro dessa agência feminista, é necessário que mulheres dêem vez e voz para outras mulheres, encontrando, assim, formas de desafiar as opressões, pois o “feminismo [...] tem também uma dimensão de intervenção política, em diversas esferas da vida social, e que é capaz de aliar a reflexão teórica e produção de conhecimento à capacidade de tentar mudar a opressão e discriminação das mulheres” (Magalhães, 2010: 34).

E, quando pensamos sobre o fato de existir diferentes tipos de feminismos, nas palavras de Santos (2007b: 72), “não me parece uma coisa mim”, porque quando as mulheres negras ou indígenas não se identificam com as mulheres de classe média, elas precisam ir em busca de “transformar uma agenda que no final possa integrar as diferentes perspectivas de gênero para incluir um componente de classe e um componente racial ou étnico; se não os têm, não vão conseguir se articular em uma luta social”.

Portanto, a partir dessas reflexões, sobre o entrelaçamento da luta das mulheres no tempo e no espaço ao longo da história, é possível refletir sobre como se dá o processo da construção de conhecimentos, dos saberes emancipatórios e o papel educativo dos movimentos feministas, ou em outras palavras, “como é possível a um movimento político, o feminista, contribuir para o aumento da objetividade do conhecimento científico” (Harding, 1993: 14). O tópico a seguir é destinado para a reflexão de tais questões.

2.3 Educação não formal e a construção do conhecimento em contextos de movimentos sociais

Início este tópico com as reflexões da autora Gohn (2014), que relata sobre a atuação dos movimentos sociais, sobretudo os movimentos feministas, dentro de uma perspectiva de educação não formal, a qual ela diz que

É um processo sociopolítico, cultural e pedagógico de formação para a cidadania, entendendo o político como a formação do indivíduo para interagir com o outro em sociedade. Ela designa um conjunto de práticas socioculturais de aprendizagem e produção de saberes, que envolve organizações/instituições, atividades, meios e formas variadas, assim como uma multiplicidade de programas e projetos sociais (Gohn, 2014: 45).

Assim, a educação não-formal não parte do sistema regular de ensino e o aprendizado não é espontâneo, entretanto há intencionalidades e propostas. A partir disto, o “debate no campo dos estudos sobre os processos participativos civis, a exemplo dos movimentos sociais, se nutre da crítica feminista, dos estudos pós-coloniais e da pedagogia freireana” (Gohn, 2014: 35), e revela “a aposta estratégica de muitos atores sociais pela necessidade de lutar também no plano das ideias, dos discursos e na construção de um conhecimento de acordo com suas realidades, interesses e experiências” (*ibidem*). A autora nos diz que muitos conhecimentos foram construídos sobre as questões do lugar da mulher na sociedade e dos direitos das mulheres via educação não formal, e foi dado, assim, visibilidade às sua lutas.

Gomes (2017) nos diz que os movimentos sociais constroem uma pedagogia própria que causa efeitos na pedagogia escolar, concordando com Santos ao dizer que “a tensa relação entre o conhecimento científico e as outras formas de conhecer extrapola o mundo da ciência e atinge a sociedade de um modo geral” (Gomes, 2017: 53). Dentro do campo interseccional, de emancipação e superação sociorracial, a autora conceitua, a partir da visão de educação popular e freiriana, como pedagogia da diversidade, ou seja, de raça, gênero, idade e culturas (Gomes, 2017).

A pedagogia da diversidade pode ser considerada como produto da luta contra-hegemônica no campo educacional e está no cerne do processo de emancipação social na educação. Ela poderá ser mais alimentada e desenvolvida se conseguirmos realizar uma ecologia de saberes (Santos, 2007), incorporando nesta as múltiplas dimensões formadoras e conhecimentos sociais: práticas, sentimentos, valores, corporeidade, saberes, gestos, culturas. Por isso ela tem que ir além da escola (Gomes, 2017: 135).

Como a autora nos fala, Santos (2007b), ao propor uma ecologia de saberes, ele confronta a monocultura da ciência moderna, pois a ecologia dos saberes baseia-se “na ideia de que o conhecimento é interconhecimento” (Santos, 2007b: 85) e, dessa forma, a educação pode construir caminhos que aproximam as fronteiras que segregam (Gomes, 2017).

Dentro dessa visão, a educação é um ato de liberdade, de amor, político e de coragem (Freire, 1999, apud Gomes, 2017). Freire, em seus estudos, caracteriza a importância da emancipação dos oprimidos e das oprimidas a partir da importância da conscientização das pessoas de que são sujeitos políticos, pois nas sociedades caracterizadas pelo poder, de grupo, classes e/ou nações dominantes necessidade de uma educação que busque a liberdade, ou em outras palavras, uma pedagogia do oprimido (Fiori in Freire, 1987: 6)

Não pedagogia para ele, mas dele. Os caminhos da liberação são os do oprimido que se libera: ele não é coisa que se resgata, é sujeito que se deve autoconfigurar responsabilmente. A educação libertadora é incompatível com uma pedagogia que, de maneira consciente ou mistificada, tem sido prática de dominação. A prática da liberdade só encontrará adequada expressão numa pedagogia em que o oprimido tenha condições de, reflexivamente, descobrir-se e conquistar-se como sujeito de sua própria destinação histórica.

Assim, a partir do conceito de regulação social e emancipação social (Santos, 2007a), é possível refletir sobre a regulação do mercado e da racionalidade científico-instrumental contidas nas estruturas de poder que regula os processos educacionais, produzindo opressões, apagamentos e silenciamentos (Gomes, 2017). Dessa forma, a pedagogia dos oprimidos de Paulo Freire (1987) se cruza com a sociologia das ausências de Boaventura Sousa Santos (2002), pois lutar por uma educação libertadora é lutar pela visibilidade aos/as que antes era ditos/as como inexistentes. Neste sentido, refletir sobre os atores/as e pensar sobre o papel educacional dos movimentos feministas nos permite perceber que há

esperança na criação de campos de experimentação social onde seja possível resistir localmente às evidências da inevitabilidade, promovendo com êxito alternativas que parecem utópicas em todos os tempos e lugares, exceto naqueles em que ocorrem efetivamente. É este o realismo utópico que preside as iniciativas dos grupos oprimidos que, num mundo onde parece ter desaparecido a alternativa, vão construindo, um pouco por cada parte, alternativas locais que torna possível uma vida digna e decente (Santos, 2002, apud Gomes, 2017: 46).

Portanto, refletir sobre o conhecimento científico e a produção de conhecimentos promovidos pelos movimentos feministas decoloniais requer análises e posturas político-epistemológicas, que visem confrontos sobre o cânone hegemónico. Tais questões serão mais profundamente discutidas no próximo capítulo, o qual trata sobre as reflexões metodológicas num contexto contra hegemónico.

**CAPÍTULO III - REFLEXÕES METODOLÓGICAS NUM
CONTEXTO CONTRA HEGEMÓNICO:
EPISTEMOLOGIAS DO SUL**

Capítulo III

Reflexões metodológicas num contexto contra hegemónico: Epistemologias do Sul⁶

Ao trabalhar contextos da colonial/modernidade e do patriarcado colonial, esta pesquisa tem a natureza qualitativa e insere-se no paradigma da pós-modernidade, uma vez que trata sobre questões acerca do feminismo, género, classe social, Estados-nação e liberdade (Amado, 2017). Além disso, o paradigma da pós-modernidade rejeita métodos e teorias privilegiadas e considera fundamental as narrativas das construções de conhecimento. Tal questão é importante para a construção do meu trabalho, uma vez que trato sobre tais aspetos ao longo da pesquisa: uma ciência contra-hegemônica e a emancipação de saberes.

De acordo com Amado (2017), ao trabalhar a partir do paradigma da pós-modernidade

a investigação feminista tem, pois, entre os seus principais objetivos, o de alertar e combater a discriminação (batente, por exemplo, na violência de género, na assimetria de poderes, etc.) contra as mulheres na sociedade, que tem tido na própria investigação social tradicional um instrumento e, ainda, o de solidificar uma posição de simetria e de igualdade de direitos das mulheres relativamente aos homens (Amado, 2017: 59).

Neste sentido, este trabalho tem como foco uma epistemologia política que evidencia aspetos relacionados ao Sul Global e às epistemologias feministas, rompendo com o paradigma dominante, no esforço de proporcionar a emancipação do conhecimento a partir de práticas feministas, quebrando hierarquias que intensificam desigualdades sociais, seja de classe, de raça, de território, de género, de sexualidade ou outras.

Assim, para a construção metodológica desta dissertação busquei o diálogo e o entrelaçamento de autores e autoras que possibilitam uma análise interseccional complexa sobre as diferentes formas de opressão, bem como a compreensão sobre as questões coloniais implícitas e explícitas que “podem estar incorporadas em corpos situados geo historicamente em processos locais e parciais” (Alonso & Díaz, 2012: 89). Assim,

com a perspectiva epistemológica interseccional, a produção de conhecimento nas ciências sociais se abre para novos desafios, para a criação de marcos teóricos interdependentes nos quais as perspectivas e conceitos desestabilizadores devem

⁶ “A expressão Epistemologias do Sul é uma metáfora do sofrimento, da exclusão e do silenciamento de povos e culturas que, ao longo da História, foram dominados pelo capitalismo e colonialismo. Colonialismo, que imprimiu uma dinâmica histórica de dominação política e cultural submetendo à sua visão etnocêntrica o conhecimento do mundo, o sentido da vida e das práticas sociais. Afirmção, afinal, de uma única ontologia, de uma epistemologia, de uma ética, de um modelo antropológico, de um pensamento único e sua imposição universal” (Santos, 2009: 183).

surgir. Uma forma de construir conhecimento a partir do qual os objetos de estudo são produzidos e abordados, superando a noção de múltiplas perspectivas. As abordagens a partir das dimensões de raça, colonialidade, gênero, patriarcado, promovem a investigação de cada ponto de vista na constituição ou construção de temas e objetos de estudos (*ibidem*).

Dessa forma, busca-se uma articulação entre diferentes sujeitos possibilitando, assim, a construção metodológica e epistemológica que confronte a dominação hegemônica, percebendo a necessidade de abordar interseccionalmente as questões de raça, gênero, classe, território e sexualidade, uma vez que

Torna-nos visíveis como os sistemas de poder baseados em gênero, raça, classe e sexualidade se apoiam mutuamente para produzir exclusão, opressão e subordinação em alguns e poder e privilégio em outras. O conceito foi essencial para descobrir o eurocentrismo e os legados coloniais que persistem na teoria e na prática Feminista ocidental / hegemônica e qualquer pessoa que adira à ela acrítica. Sem dúvida, o conceito de interseccionalidade gênero, raça, classe e sexualidade é uma das contribuições mais importantes que as feministas negras, indígenas e chicanas tenham feito ao pensamento crítico contemporâneo (Curiel, 2007, apud Alonso & Diaz, 2012: 90)

Neste ponto de partida, ao pensar sobre a relação da sociedade moderna com o conhecimento, inspirei-me em Santos (1997) para a construção dos caminhos metodológicos da investigação, principalmente ao constatar a preocupação do autor em relação à crise do conhecimento científico ao defender a necessidade de uma ciência mais acessível socialmente, a partir dos princípios do paradigma emergente: em que todo o conhecimento científico-natural é científico-social, é local e total; e todo conhecimento é autoconhecimento e todo o conhecimento científico visa constituir-se em senso comum.

Assim, a criação do pensamento moderno está intrinsecamente ligado à minha pesquisa, uma vez que a colonização que demarcou o Velho do Novo Mundo protagonizou a formação do pensamento moderno ocidental (Santos, 2007a). Dessa forma, compreendendo que “a modernidade ocidental é originalmente colonialista” (Santos, 2008: 25) é possível a afirmação que a modernidade somente existiu por conta do colonialismo e da colonialidade, pois

durante o mesmo período em que a dominação colonial europeia foi consolidada, estabeleceu-se o complexo cultural conhecido como racionalidade/modernidade europeia, estabelecido como paradigma universal de conhecimento e relação entre a humanidade e o resto do mundo. Essa coetaneidade entre a colonialidade e a elaboração da racionalidade/modernidade não foi de modo algum acidental, como revelado pela própria maneira pela qual o paradigma europeu do conhecimento racional foi elaborado. De fato, teve implicações decisivas na constituição do paradigma, associada ao processo de emergência das relações sociais urbanas e

capitalistas, que, por sua vez, não puderam ser totalmente explicadas à parte do colonialismo, principalmente na América Latina (Quijano, 1992: 14).

Para construir esse trabalho a partir de uma ciência contra-hegemônica, analisei inicialmente a formação dos critérios científicos hegemônicos os quais “colonizaram gradualmente os critérios das outras lógicas emancipatórias” (Santos, 2000: 51). Neste sentido, de acordo com Santos (2007a), o paradigma moderno se sustentava em dois pilares: o da regulação e da emancipação. E isto foi possível devido a apropriação/violência existente contra o outro lado da linha abissal (o Sul Global). Estas mesmas linhas abissais continuam existentes nas sociedades contemporâneas, permanecendo no pensamento e nas práticas, tal como aconteceu no período colonial, fazendo parte de princípios e práticas hegemônicas. Assim, o autor conceitua a modernidade ocidental como

um paradigma sócio-cultural que se constitui a partir do século XVI e se consolida entre finais do século XVIII e meados do século XIX. Distingo na modernidade dois pilares em tensão dialética - o pilar da regulação social e o pilar da emancipação social. A maneira como concebo cada um dos pilares é, julgo eu, adequada às realidades europeias, sobretudo dos países mais avançados, mas não às sociedades extra-europeias para onde se expandiu a Europa. Por exemplo, a regulação social assente em três princípios - o princípio do Estado, do mercado e da comunidade - não dá conta das formas de (des)regulação colonial onde o Estado é estrangeiro, o mercado inclui pessoas entre as mercadorias (escravos) e as comunidades são arrasadas em nome do capitalismo e da missão civilizadora e substituídas por uma minúscula sociedade civil racializada, criada pelo Estado e constituída por colonos, pelos seus descendentes e por minúsculas minorias de assimilados. Por sua vez, a emancipação social é concebida como o processo histórico da crescente racionalização da vida social, das instituições, da política e da cultura e do conhecimento com um sentido e uma direção unilineares precisos, condensados no conceito de progresso (Santos, 2008: 21).

Portanto, a base do pensamento moderno era o totalitarismo e a superioridade europeia, negando o direito e a capacidade de pensar e conhecer dos/as não-europeus/eias, sendo imposta para esses povos a apropriação e a violência (Santos, 2007a). Dessa forma, compreendendo que as linhas abissais não são estáticas e continuam existindo, assim como o colonialismo social, como a mentalidade e a forma de sociabilidade autoritária e discriminatória (Santos, 2007a; Santos, 2008), o que proponho com este trabalho é o entrelaçamento com fatos históricos, sociais e epistemológicos. Isto porque, ao investigar como mulheres vindas de países colonizados constroem saberes emancipatórios de combate ao patriarcado colonial, permitir-se-á dar voz e a produção do conhecimento a

essas mulheres que historicamente “só foram parte da modernidade pela violência, exclusão e discriminação que esta lhes impôs” (Santos, 2008: 18).

3.1. A preocupação social dentro de um contexto contra-hegemónico para a emancipação social: contribuições importantes para o embasamento metodológico

A partir destas contribuições, considerando que a transição pós-moderna deve ser a busca de novos paradigmas de emancipação social (Santos 2008: 24), busco a construção de um diálogo com e entre autores e autoras do Norte e Sul Global, os quais possibilitam-me a expansão dos limites das epistemologias, permitindo-me refletir e construir uma Epistemologia do Sul, feminista, interseccional e de emancipação social. Assim, utilizo Foucault (2008), Harding (1986, 1991, 1993, 1996) e Santos (1987, 2000, 2008) para fundamentar a construção de uma ciência não-discriminatória e a desconstrução de um paradigma europeu de conhecimento racional, permitindo o meu posicionamento frente a esse campo político e social, e utilizo também Santos (2007a), Quijano (1992, 2000), Lugones (2014, 2020), Segato (2012), Gomes (2017), Mignolo (2004), Kilomba (2019) e Ribeiro (2017) para a construção de uma Epistemologia do Sul, feminista e interseccional.

Ao refletir sobre uma ciência não-discriminatória, percebo que, da mesma forma como Santos (2007a) chama a atenção para o poder europeu frente à produção do conhecimento hegemónico, Foucault (2008) faz uma relação tríade entre “poder-saber-ciência”, na qual defende que o conhecimento se dá de acordo com os interesses das relações de poder

[...] uma análise causal, em compensação, consistiria em procurar saber até que ponto as mudanças políticas, ou os processos económicos, puderam determinar a consciência dos homens de ciência, o horizonte e a direção de seu interesse, seu sistema de valores, sua maneira de perceber as coisas, o estilo de sua racionalidade (Foucault, 2008: 183).

Assim, o autor defende que a verdade é uma construção discursiva e que diferentes regimes de conhecimento determinam o que é verdadeiro e falso. Dessa forma, o autor, ao falar sobre o delineamento de uma pesquisa, traz o sujeito moderno em relação com suas escolhas metodológicas, onde o ponto de partida para uma análise é investigar as estruturas dos diferentes regimes de conhecimento, analisando as declarações que nunca seriam

pronunciadas e que não seriam aceitas como definitivas. Para a construção desta pesquisa, refleti sobre a teoria poder/saber desenvolvida pelo autor, confrontando o exercício de poder que sempre está envolvido, já que a constituição dos discursos dominantes envolve a exclusão de certas possibilidades e uma consequente estruturação das relações entre diferentes agentes sociais, considerando que o poder deve estar distribuído por diferentes práticas sociais, constituindo discursos, conhecimento, corpos e subjetividades.

Nesse sentido, de acordo com Foucault (1987), o poder e o conhecimento se unem, constituindo-se mutuamente. Assim, reflito se sendo a relação entre o poder e o saber quase simbiótica, a ciência legitima o saber? Se o poder produz o conhecimento, considerando o que é verdadeiro ou falso, e se eu, enquanto investigadora, produzo algo dito como verdade, qual a verdade que estou contando ao produzir minha investigação? Nesta reflexão, percebo a importância da minha responsabilidade social enquanto investigadora, na dupla rutura das diferentes formas de conhecimento defendido por Santos (2008), em que as ciências são política e economicamente definidas, e nessa relação da tríade “poder-saber-ciência”, tenho o papel de que criar condições de mudança, como defende Foucault. Além disso, na busca da minha verdade científica e na compreensão do meu pertencimento ao campo social e da investigação, o meu desafio foi de construir uma pesquisa preocupada com as questões sociais de injustiças, que limitam os processos sociais, produzindo exclusões e violências simbólicas.

Ainda sobre essa relação entre poder-conhecimento-sociedade, foi de grande contributo e inspiração para essa investigação a obra de Sandra Harding (1986), a qual reflete sobre os paradigmas da ciência pós-moderna, afirmando que não há ciência neutra, uma vez que há valores e interesses embutidos. Harding apresenta uma epistemologia feminista, de grande importância para a pesquisa, a qual evidencia uma luta contra a hegemonia epistemológica e eurocêntrica, lutando contra uma ciência discriminatória. Em suas análises teóricas, Harding se aproxima de Santos, principalmente na questão sobre o lugar da ciência na sociedade, uma vez que a autora defende que a pessoa observadora e a pessoa observada estão no mesmo plano científico, em que todo o conhecimento científico é socialmente situado, nem pessoas que conhecem, nem o conhecimento que produzem, são ou podem ser imparciais, desinteressadas, neutras, quanto a valores.

Em seus estudos, Harding (1996) classifica as epistemologias feministas em três categorias: empirismo feminista, ponto de vista feminista e pós-modernismo feminista. Com um grande contributo a este trabalho, Harding (2010) explicita que a epistemologia pós-modernista feminista desconstrói a ideia de universalidade, bem como a totalidade do

conhecimento, colocando a importância em promover o conhecimento nas questões sociais e lutas políticas: “a política e a ciência são necessárias para alcançar a consciência de grupo através da qual é possível alcançar diferentes compreensões da natureza e das relações sociais” (Harding, 2010: 49).

Neste caminho, há a importância da necessidade da desconstrução da colonialidade do saber, a qual sempre legitimou a ciência moderna hegemônica em detrimento aos saberes construído por outros povos e que

é representada na geopolítica do conhecimento, a partir da qual a razão, a verdade e a ciência são atributos possíveis nas – e das – metrópoles, cabendo aos territórios (ex) coloniais e seus sujeitos o status de objetos, classificados como populares, leigos, naturais, ignorantes, sem lei (Santos, 2007, apud Maso e Yatim, 2014: 38).

Portanto, ao pesquisar sobre as consequências da colonialidade e do colonialismo na formação do gênero, do patriarcado e das epistemologias, pontuo aqui a importância da desobediência epistêmica, a qual tem o objetivo de descolonizar o conhecimento e

criar novas configurações de conhecimento e de poder. Então, se minhas palavras parecem preocupadas demais em narrar posições e subjetividade como parte do discurso, vale a pena lembrar que a teoria não é universal nem neutra, mas sempre localizada em algum lugar e sempre escrita por alguém, e que este alguém tem uma história (Kilomba, 2016: 17).

Para isto, podem ocorrer conflitos entre a ciência hegemônica e saberes outros, na contraposição da colonialidade e suas relações desiguais. Santos (1996) nos diz que esses conflitos são importantes para a construção de projeto emancipatório baseado em um perfil epistemológico. Portanto, o conflito deve ocupar o centro de toda experiência pedagógica emancipatória, pois assim é possível desestabilizar os modelos epistemológicos dominantes, permitindo novos tipos de relacionamento entre saberes, pessoas e grupos, possibilitando novas formas de interações, mais justas e igualitárias, contribuindo para a emancipação e a diversidade cultural (Gomes, 2017).

Neste sentido, pensar na relação sujeito-objeto da pesquisa é pensar que existe “uma crise no paradigma europeu do conhecimento racional e o que “está em causa é o seu pressuposto fundador, o conhecimento como produto de uma relação sujeito-objeto” (Quijano, 1992: 14). Nesta relação entre sujeito e objeto da pesquisa, primeiro é necessário refletir sobre a palavra sujeito, a qual, como bem nos fala Kilomba (2019), é uma palavra reduzida ao gênero masculino, e a sua variação para outros gêneros caracterizaria um erro ortográfico, mostrando a necessidade de “compreender o que significa uma identidade não existir na sua própria língua, escrita ou falada, ou ser identificada como um erro. Isto

revela a problemáticas das relações de poder e violência na língua portuguesa” (*ibidem*: 15). O mesmo acontece com a palavra objeto, não existindo variações de acordo com o género, revelando também uma relação de poder e violência da língua portuguesa e, além disso, é uma palavra derivada do discurso pós colonial, na qual “identidades são retiradas da sua subjetividade e reduzidas a uma existência de objeto, que é descrito e representado pelo dominante” (*ibidem*).

Entretanto, essa relação sujeito-objeto é gerada pela produção do conhecimento hegemónico, a partir da própria identidade do colonizador, no qual existe uma individualidade do sujeito como se “somente a cultura europeia fosse racional, pudesse conter ‘sujeitos’” (Quijano, 1992: 16) e as demais culturas somente “podem ser ‘objetos’ de conhecimento ou de práticas de dominação” (*ibidem*). Neste sentido, é como se o sujeito não considerasse a totalidade social e a intersubjetividade para a análise da produção do conhecimento, e o objeto como se não tivesse identidade ontológica (Quijano, 1992).

Dessa forma, existe uma separação entre as condições do saber e do objeto do saber, questões as quais são fundamentais para a ciência moderna, onde “o objeto é o sujeito olhado do ponto de vista da regulação hegemónica” (Santos, 1991: 15). E, neste sentido, por compreender que os “objetos” são carregados de subjetividade, e percebendo que, como nos diz Santos (1991: 16) “uma forma de conhecimento que só conheça objetos não pode dizer toda a verdade sobre eles”, esse estudo buscou estabelecer, conforme defendido por Santos uma relação sujeito-sujeito, visando superar “o humano-não-humano pelo humano-humano, na relação de verdadeira reciprocidade” (*ibidem*: 15). Os sujeitos nesta pesquisa são representados pelas mulheres entrevistadas, por mulheres, pelo movimento feminista decolonial e por suas características e interseccionalidades.

Assim, diante do exposto, o intuito desta pesquisa é possibilitar uma equidade social, política e epistemológica, contribuindo para a legitimação da perspectiva de que a produção de conhecimento europeu não é a única referência na produção de epistemologia, e, dessa forma, sujeitos e povos, de diferentes territórios e géneros, podem afirmar a sua condição epistémica.

3.2. Construção do guião de entrevista

A partir da compreensão sobre a importância da desconstrução do paradigma europeu de conhecimento racional e da desconstrução de uma epistemologia hegemónica e

excludente, que desconsidera saberes outros, bem como sobre a reflexão do que é fazer ciência contra-hegemónica, sobre a construção de uma epistemologia interseccional, que legitima outros saberes e que se opõe aos diversos tipos de exclusões, foi construído o guião semi estruturado para a entrevista com mulheres de movimentos feministas de perspectiva decolonial. Tal instrumento foi construído numa conceção que “significa pensar a partir da exterioridade e em uma posição epistémica subalterna vis-à-vis à hegemonia epistémica que cria, constrói, e rege um exterior a fim de assegurar sua interioridade” (Mignolo, 2008: 304). Ou seja, ao realizar a entrevista com mulheres de contextos da colonização, investigando como pode acontecer a emancipação do conhecimento a partir dos seus contextos, o guião foi construído no intuito de dar voz àquelas que foram silenciadas tanto pelo patriarcado colonial como também pelo paradigma dominante, permitindo a valorização da construção de conhecimentos contra-hegemónicos.

As questões foram construídas numa perspectiva que permitisse ser coletada a maior quantidade de dados que pudessem representar a vida e trajetória das mulheres ativistas que lutam pela superação das discriminações e pela construção da emancipação social no Brasil, em Portugal, no mundo e na diáspora africana (ver também Gomes, 2017). Assim, o guião foi feito a partir de blocos temáticos, constando também as informações do problema, dos objetivos e as principais questões que possibilitam coletar informações com poucas perguntas (ver também Amado, 2017).

O primeiro bloco foi a apresentação do estudo, do objetivo da entrevista e a motivação da entrevistada. O segundo bloco relaciona as trajetórias pessoais das entrevistadas, bem como uma apresentação geral. Os blocos seguintes relacionam-se com questões próximas à problemática da investigação, descritos nos parágrafos a seguir.

De acordo com Santos (2000), sobre a necessidade de tornar visível as iniciativas de movimentos alternativos, dando a devida credibilidade aos diferentes tipos de conhecimento e saberes, foi construído um bloco com a temática sobre as experiências frente ao movimento feminista, bem como as motivações na atuação feminista, percebendo que tal questão estaria ligada à uma perspectiva crítica, indissociada da prática política, da imersão da realidade e das experiências sociais (Alonso & Diaz, 2012).

Compreendendo o entrecruzamento necessário da política e da ciência são para o alcance da consciência de grupo (Harding, 2010), foi construído um bloco sobre a agência política dessas mulheres, com o intuito de estimular a fala sobre os fatos importantes nas lutas de emancipação e na aprendizagem adquirida e transmitida a partir destas. Tal questão buscou localizar socialmente as lutas políticas que promovem e desenvolvem

conhecimento contrária à visão dominante (Harding, 2010). Nesta perspectiva, o movimento coletivo sendo produtor, sistematizador e articulador de saberes, tal bloco pode dar pistas sobre como são associados o conhecimentos e as experiências sociais (Gomes, 2017), além de revelar subjetiva e intersubjetivamente a análise da opressão de gênero racializada e capitalista pela colonialidade de gênero e a luta contra a opressão a partir do agenciamento das mulheres colonizadas (Lugones, 2014).

A partir da relação entre o patriarcado colonial moderno e a colonialidade de gênero (Segato, 2012) foi feito um bloco sobre o patriarcado colonial e as diferentes formas em que o movimento coletivo de mulheres o confronta. Dessa forma, busca compreender como é possível a luta contra a opressão que as mulheres subalternizadas sofrem a partir de processos de racialização, colonização, exploração capitalista e heterossexualismo (Lugones, 2014), dando visibilidade à luta contra o “sofrimento humano causado pelo capitalismo global, pelas formas de discriminação de que se alimenta e pela colonialidade do poder” (Gomes, 2017: 121).

Ao construir esta dissertação num momento histórico de pandemia causada pela COVID-19, considerei de fundamental importância criar um bloco para abordar tal aspeto nesta pesquisa, questionando como esse momento de pandemia pode deixar mais vulneráveis mulheres, negras, imigrantes e como pode ser possível ressignificar e politizar afirmativamente a ideia de raça, classe e gênero, entendendo-a como potencial de emancipação.

O sétimo bloco abordou sobre os conhecimentos emancipatórios e de valor epistemológico intrínseco do conhecimento nascido na e da luta, buscando identificar como o movimento é educador, como gera conhecimento novo, que além de alimentar lutas também constitui novos/as atores/as políticos/as, como contribui para que a sociedade em geral se dote de outros conhecimentos que a enriqueçam no seu conjunto (Gomes, 2017). Assim, como nos diz Gomes (2017), busquei a compreensão sobre como o conhecimento nascido na luta não avança de modo isolado e entra em diálogo com conhecimentos.

Por fim, o último bloco contou com a finalização da entrevista, considerações finais e agradecimentos.

3.3 A investigação a partir de entrevistas com mulheres de coletivos feministas numa perspectiva decolonial: a escolha das entrevistadas

Como já mencionado, utilizei a abordagem qualitativa ao realizar a recolha de dados a partir das entrevistas semiestruturadas com mulheres ligadas a movimentos feministas e que têm em suas histórias a exploração da congênere colonial.

Dessa forma, o guião semi estruturado oportunizou às entrevistadas liberdade ao descrever informações relevantes para elas e que permitiu-me captar informações ricas e diversificadas a partir do contato com as próprias palavras das entrevistadas (Foddy, 1996; Amado & Ferreira, 2017). Tendo o meu interesse pelo tema partindo da compreensão da agência política das mulheres no confronto com o patriarcado colonial, coloquei-me numa posição de cuidado para que o meu discurso científico sobre a educação não fosse meramente um discurso de opinião, sendo apoiado em conceitos e em dados com a preocupação de produzir um saber rigoroso como deve ser todo saber científico (Charlot, 2006: 10).

Dessa forma, a entrevista permitiu-me compreender e entender a realidade das entrevistadas e, assim, não segui um método com rigidez, entretanto tive rigor na análise em relação ao meu ponto de vista enquanto entrevistadora, tendo também o olhar das entrevistadas, construindo a situação de entrevista e seguindo a linha de pensamento das interlocutoras, com atenção sobre a conformidade das perguntas e respostas relacionadas ao objetivo da pesquisa (Ferreira, 2014).

Trata-se de um exercício de composição a duas vozes, intersubjetivamente controlada, onde a criatividade e a capacidade de improviso do investigador é condição *sine qua non* para que seja colocada a “boa pergunta”. Esta não é obrigatoriamente a que está contemplada no guião, até que pode mostrar-se forçada ou deslocada considerando o desenvolvimento da interação. A melhor questão será sempre encontrada a cada momento da situação da entrevista, a partir do que é dito pelo entrevistado, nas suas últimas respostas (Ferreira, 2014: 987).

A escolha das entrevistadas deu-se a partir do contacto com diferentes coletivos feministas com perspectiva decolonial. Assim, foram escolhidas mulheres com grande atuação em três diferentes movimentos coletivos feministas, as quais possuem vastas experiências de envolvimento e contato próximo com as questões do presente estudo (ver também Amado, 2017). Portanto, de acordo com o desenho da investigação, foram entrevistadas ao todo quatro mulheres, sendo duas mulheres brasileiras, que atuam num coletivo feminista interseccional e decolonial que visa a eliminação de todo o tipo de discriminação, de estereotipação e de violência contra a mulher brasileira no exterior; uma

mulher nascida na diáspora africana, atuante num coletivo feminista interseccional e antirracista, que combate o silenciamento das mulheres negras, africanas e afrodescendentes, promovendo o empoderamento, a participação social e política das mulheres; e a quarta mulher de natureza angolana que atua num coletivo de defesa dos valores identitários da mulher africana, nomeadamente de Angola, Cabo Verde, Guiné Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe.

Devido à situação pandémica causada pela COVID-19 durante a construção desta dissertação e da recolha dos dados, as entrevistas ocorreram através da plataforma de videoconferência *Skype*. As entrevistadas foram informadas sobre o tema e os objetivos da investigação e autorizaram a gravação. Assim, com uma escuta atenta, fui situando o lugar da entrevistada dentro do meu campo de pesquisa. Os dados recolhidos não foram apenas informações, mas sobretudo um conhecimento social a partir dessa interação (ver também Ferreira, 2014).

CAPÍTULO IV - ANÁLISE E INTERPRETAÇÕES DAS ENTREVISTAS: ANÁLISE DE CONTEÚDO TEMÁTICA

Capítulo IV

Análise e interpretação dos dados: análise de conteúdo temática

A análise de conteúdo, na perspectiva de Bardin (2011), revela que a aplicação da técnica pode ser feita em diversos discursos, sendo de fundamental importância obter as informações em profundidade, analisando diversas articulações entre as entrevistadas e os seus contextos, bem como posições, opiniões e todos os fragmentos da mensagem. Assim, para analisar os dados obtidos nas entrevistas, recorri à técnica da análise de conteúdo, fazendo uma descrição objetiva, sistemática, qualitativa do conteúdo extraído das comunicações e da sua respetiva interpretação (Bardin, 2011).

O meu esforço foi o de compreender o sentido da comunicação, buscando os significados presentes. Neste sentido, compreendi que a análise de conteúdo possui duas funções fundamentais, sendo a função heurística, que enriquece a busca exploratória, e a função de fornecer resultados para melhor compreensão da realidade estudada. Consoante indicação da autora, a realização da análise de conteúdo seguiu os três momentos cronológicos: a pré-análise; a exploração do material e o tratamento dos resultados, através da inferência e da interpretação (Bardin, 2011).

Portanto, das diversas formas de análise de conteúdo, optei pela análise temática para interpretar as entrevistas. Dessa forma, após a realização das entrevistas, as mesmas foram transcritas do áudio para o meio digital. Os nomes das entrevistadas foi mantido em anonimato, sendo atribuído a elas nomes de deusas incas: Inti, Cocha, Pacha e Quila.

Após, foi dado início à fase de pré-análise, feita a partir da leitura flutuante sendo “a primeira atividade que consiste em estabelecer contato com os documentos a analisar e em conhecer o texto deixando-se invadir por impressões e orientações” (Bardin, 2011: 122) com o intuito de pré-selecionar os segmentos dos estudos mais importantes, organizando-os em categorias.

Assim, foram seguidos os princípios fundamentais da análise de conteúdo temática: a) exaustividade - analisar todas as transcrições das entrevistas; b) exclusividade - que consiste na não repetição de excertos em categorias diferentes; c) pertinência - a relevância e adequação dos excertos em relação à categoria.

Em seguida, as categorias foram reorganizadas para a interpretação final. Após esta etapa, foi construída a organização de um índice com indicadores e, assim, a análise temática, que foi definidos de acordo com o critério “léxico - classificação das palavras

segundo o seu sentido, com emparelhamento dos sinônimos e dos sentidos próximo” (Bardin, 2011: 145).

As categorias que ressaltam da análise efetuada, a partir da recorrência da fala das entrevistadas, trataram de aspetos relacionado à temática decolonial, as quais são: i) “Confronto à colonialidade do ser”, que trata-se sobre as questões relacionadas à “interseccionalidade, luta por visibilidade e lugar de fala”; ii) “Confronto à colonialidade de género”, que também perpassa pela colonialidade do poder, pois de acordo com Lugones (2020) estão intrinsecamente ligadas, e trata sobre aspetos a respeito da “agência política, confronto ao patriarcado colonial, emancipação social e empoderamento”; e iii) “Confronto à colonialidade do saber e do poder” que foram analisados no entrecruzamento porque “a colonialidade do poder e a colonialidade do saber se localizadas numa mesma matriz genética” (Lander, 2005: 85), e trata sobre os aspetos da “legitimação de conhecimentos nascidos na luta e saberes outros”. A seguir, estão as análises realizadas e a apresentação dos resultados. A organização de cada categoria se dá por iniciar-se com os excertos transcritos na íntegra e posteriormente pelas análises realizadas.

4.1 Apresentação dos resultados

4.1.1. Confronto à colonialidade do ser: luta por visibilidade e lugar de fala

A única forma de podermos olharmos para a luta é ver a complexidade que ela tem, e podemos integrar respostas que tenham em conta a diversidade de histórias e de histórias de vida. Porque se realmente nós não pensarmos nas lutas dessa forma, nós vamos cair naquilo que é exatamente só ouvirmos determinadas vozes, ou só ouvirmos determinadas pessoas que já tem o poder de fala, que só não respeitam os lugares de fala como já tem o poder de fala. Inti

É necessário perceber que na verdade a gente vai ter visões diferentes, e a gente vai ter vivências diferentes. Porque de fato uma pessoa, por exemplo, uma mulher branca, que nunca sofreu racismo na vida, que nasceu na classe média alta ou rica mesmo, ela não vai ter naturalmente vivências e percepções que uma mulher mais periférica e negra, ou uma mulher indígena, por exemplo, uma mulher que então tens outras categorias que a gente pode colocar, viveu na vida. Então é uma dificuldade da gente perceber e estabelecer diálogo, principalmente porque a gente tem algumas linhas feministas que têm a tendência de promover apagamentos. Quila

A gente tem que ter espaço de fala, eu acho que eu os subalternos podem falar.
Cocha

Notamos eu e um grupo de mulheres africanas e afrodescendentes que tínhamos e que temos problemas em comum, problemas como imigrantes que somos, problemas como mulheres negras que somos, e problemas como mulheres vítimas de discriminação interseccional. **Pacha**

Nesta categoria foi perceptível a recorrência sobre a importância do direito ao lugar de fala e o direito à um lugar de fala interseccional, que abrange o ser mulher, o ser mulher negra, o ser mulher imigrante e o ser mulher de um território colonial e patriarcal. Assim, tal categoria faz referência ao confronto à colonialidade do ser, uma vez que as mulheres entrevistadas evidenciam a luta contra um processo pelo qual o senso comum e a tradição marcam as dinâmicas de poder de carácter preferencial e discriminatórios, cuja característica principal é a negação do outro não eurocêntrico (Maldonado Torres, 2008; Mignolo, 2004).

Contextualmente, a origem da colonialidade do ser deu-se a partir da relação entre poder e conhecimento, o qual impedia a manifestação da fala, porque sabiam que a fala é produtor de conhecimento e sabedoria

A ‘ciência’ (conhecimento e sabedoria) não pode ser separada da linguagem; as línguas não são apenas fenómenos ‘culturais’ em que as pessoas encontram a sua ‘identidade’; elas também são o lugar onde se inscreve o conhecimento. E, dado que as línguas não são algo que os seres humanos têm, mas algo de que os seres humanos são, a colonialidade do poder e a colonialidade do conhecimento engendraram a colonialidade do ser (Mignolo, 2003: 633).

Dessa forma, quando a entrevistada **Cocha** diz *a gente tem que ter espaço de fala, eu acho que eu os subalternos podem falar* é perceptível pontos importantes sobre os conceitos hierárquicos que a colonialidade impõe (de género, raça, território, epistemologia e cultura) caracterizada pela ideia da subalternidade.

A subalternidade é uma característica da colonialidade do ser, que identifica modo de vida e saberes das pessoas exploradas e dominadas como inferiores aos modernos, na tentativa de reproduzir, manter e perpetuar as relações de dominação (Mignolo, 2004; Maldonado Torres, 2008). Dessa forma, na fala da entrevistada percebemos uma luta contra a subalternidade, contra a opressão, contra a colonialidade e contra o patriarcado colonial. Tais questões podem ser refletidas no questionamento feito por Spivak (1995, apud Kilomba 2019), quando faz referência à uma viúva indiana encarcerada dentro do

colonialismo e do patriarcado, situações que a impedem de ganhar voz, e pergunta-se se a subalterna pode falar

Não! É impossível a subalterna falar ou recuperar a sua voz e, mesmo que tivesse tentado com toda a sua força e violência, sua voz ainda não seria escutada ou compreendida pelos os que estão no poder. Nesse sentido, a subalterna não pode, de fato, falar. Ela está sempre confinada à posição de marginalidade e silêncio que o pós-colonialismo prescreve (Spivak, 1995 apud Kilomba, 2019: 47).

Nesta reflexão, o questionamento da autora não é sobre o falar em si, também não é sobre a articulação das palavras, o que ela nos expõe é que existe uma dificuldade, uma resistência dentro da estrutura do colonialismo, do machismo, do racismo e do patriarcado, das subalternas falarem e serem ouvidas. Kilomba (2019), ao analisar o que diz Spivak, enfatiza a necessidade de romper o silêncio imposto às subalternizadas, e a necessidade das produções intelectuais, saberes e vozes dessa população, não serem tratadas de forma subalternizada, porque esses grupos criam ferramentas para enfrentar os silêncios institucionais e possuem várias formas de organização políticas, culturais e intelectuais.

Tal questão colocada por Kilomba (2019) também foi retratado pela entrevistada **Inti** ao dizer que *ossos discursos são poderosos, são valiosos, mas são muitas vezes desacreditados, invisibilizados e por isso o nosso trabalho tem sido muito encontrar formas de fazer o discurso chegar onde ele não é bem-vindo.*

Assim, a forma de enfrentar as condições sociais, visibilizar e legitimar essas produções é através da fala das subalternizadas, pois quando isso acontece elas provocam um desconforto necessário nas dominações de poder, porque “há um medo apreensivo de que, se o sujeito colonial falar, o colonizador terá que escutar. Ele/ela seria forçado a um confronto desconfortável com as verdades dos ‘Outros’” (Kilomba, 2019: 20).

Concomitante, como a entrevistada **Cocha** nos diz que a *gente tem que ter espaço de fala*, tal aspeto também é enfatizado pela entrevistada **Inti** quando afirma que tem que ser *utilizado muitas vezes formatos que não são os canónicos*, e para isto, como completa **Inti**, *eu acho que a interseccionalidade é realmente a ferramenta que nos permite complexificar os discursos e perceber que o racismo não está separado do sexismo, e o sexismo não está separado da luta anticapitalista.*

De acordo com Kilomba (2019) e Ribeiro (2017), existe uma cadeia hierárquica social que primeiro elege o homem branco no topo dessa cadeia, depois está a mulher branca cis, em seguida vem as racializações, a identidade de género e os territórios,

portanto, de acordo com nos diz as autoras, nessa pirâmide os que estão no topo tem o poder de fala.

Quando pensamos no poder de fala pensamos também no poder que a boca tem enquanto órgão que nos possibilita a fala. Diante disto, é possível nos remeter à colonização, onde as pessoas brancas colonizadoras exerciam sua opressão no controle deste órgão, controlando severamente a boca dos/as colonizados/as e escravizados/as com objetos que a amarrassem, sem permitir o poder de fala (Kilomba, 2019). Outro fato gerado na época da colonização e escravidão foi o termo racista “criado mudo” para referir-se à “mesa de cabeceira”, que, de acordo com a Secretaria de Justiça e Cidadania (Sejus-DF), teve origem com homens e mulheres escravizados/as passando dias e noites imóveis ao lado da cama dos/as exploradores/as, segurando desde a copo d’água a qualquer coisa que fosse necessária, inclusive muitos/as ficavam de fato mudos/as, perdendo a própria língua, para não serem incomodados pelos/as senhores/as com a sua fala.

Este cenário histórico nos permite compreender a ideia de posse da colonialidade, na qual a fala foi negada à população que não está no topo da pirâmide. Kilomba (2019) nos diz que só se pode falar quando se é ouvida, pois há uma dialética que os seres ouvidos são aqueles que pertencem e os que não são ouvidos são os que não pertencem. Tal análise de Kilomba (*idem*) comunga com a resposta da entrevistada **Inti** quando diz sobre a necessidade de olhar para a luta e ver a sua complexidade, integrando, de forma diversa, histórias e vidas, pois *senão nós vamos cair naquilo que é exatamente só ouvirmos determinadas vozes, ou só ouvirmos determinadas pessoas que já tem o poder de fala, que só não respeitam os lugares te fala como já tem o poder de fala.*

Consoante, as mulheres negras e imigrantes, de espaços coloniais, foram subalternizadas, silenciadas e oprimidas por essa pirâmide social, na qual o patriarcado colonial tenta impedi-las de emanciparem-se, como relata a entrevistada **Pacha** ao dizer que sobre a formação do movimento feminista o qual faz parte, que foi integrado por ela *e um grupo de mulheres africanas e afrodescendentes que tínhamos e que temos problemas em comum.*

Tais questões nos remete ao que nos diz Cristina Roldão et al. (2019: 10) que “a subalternização é agravada pelo racismo e por um imaginário eurocêntrico de construção do Estado-nação, que invisibiliza a sua presença histórica no país ao mesmo tempo que reforça relações de poder desiguais estruturadas por formas renovadas de colonialidade”. **Pacha** e as demais integrantes do movimento feminista vivenciaram e vivenciam esses problemas em comum, causado pela subalternidade, pelo racismo, pela tentativa de

invisibilizá-las enquanto mulheres negras, imigrantes, originárias de um país colonizado. E, essa forma renovada de colonialidade, como refere a autora, a tentativa de subalternização e invisibilidade deve ser confrontando com o lugar de fala dessas mulheres, o qual não deve reduzir-se apenas ao partilhar experiências pessoais, mas sobretudo evidenciar experiências históricas vivenciadas por grupos, pensando nas condições sociais e suas especificidades nas relações de poder de diferentes grupos (Ribeiro, 2017). Neste aspeto, a autora Curiel (2019) chama-nos a atenção para algo importante a ser considerado

Sem utilizar o conceito de “colonialidade”, as feministas racializadas, afrodescendentes e indígenas, têm se aprofundado desde os anos sessenta no entramado de poder patriarcal e racista, considerando a imbricação de diversos sistemas de dominação (racismo, sexismo, heteronormatividade, classismo) desde onde têm definido seus projetos políticos, tudo feito a partir de uma crítica pós-colonial. Muito pouco se conhece dessas vozes, pois apesar do esforço de certos setores no âmbito académico e político para tratar de abrir brechas ao que se denomina “subalternidade”, a mesma se faz a partir de posições também elitistas e, sobretudo, de visões masculinas e androcêntricas (Ochy Curiel, 2019: 233).

Curiel aponta a necessidade da compreensão sobre a colonialidade e as consequências de dominação e exclusão, sobretudo de género, fazendo uma análise interseccional que possibilite críticas ao poder patriarcal e racista. Dessa forma, pode ser dado visibilidade, do aprender na luta e com a luta, pois a partir dela conhece-se a dor do conceito colonial, do patriarcado e do racismo e de todo sistema de dominação. A partir do momento que essas pautas saem da invisibilidade e têm um olhar interseccional, elas podem romper com a exclusão

ao pensar conceitos como interseccionalidade e perspectivas revolucionárias, essas mulheres se propuseram a pensar novas formas de sociabilidade e não somente nas opressões estruturais de modo isolado. Seria como dizer que a mulher negra está num não lugar, mas mais além: consegue observar o quanto esse não lugar pode ser doloroso e igualmente atenta também no que pode ser um lugar de potência (Ribeiro, 2017: 27)

Assim, Ribeiro nos diz que essas mulheres têm um ponto de vista que as permite enxergar a sociedade de uma forma mais ampla e, quando essas mulheres saem da invisibilidade, elas conseguem reivindicar o direito à voz e o direito à própria vida. Sobre esse aspeto, a entrevistada **Quila** também relata sobre as visões e vivências diferentes de mulheres brancas e mulheres de contextos coloniais, segundo a entrevistada *uma mulher branca, que nunca sofreu racismo na vida, que nasceu na classe média alta ou rica*

mesmo, ela não vai ter naturalmente vivências e percepções que uma mulher mais periférica e negra, ou uma mulher indígena.

Pensar sobre tais questões nos remete ao que Ribeiro nos diz sobre a urgência do

Deslocamento do pensamento hegemônico e a ressignificação das identidades, sejam de raça, gênero, classe para que se pudesse construir novos lugares de fala com o objetivo de possibilitar voz e visibilidade a sujeitos que foram considerados implícitos dentro dessa normatização hegemônica (Ribeiro, 2017: 25)

De acordo com Ribeiro (2017), o lugar de fala das mulheres precisam estar presentes nos diversos tipos de feminismos, não silenciando os anseios das mulheres, indo além das mulheres brancas, cis, de classe média, permitindo o existir de mulheres negras, periféricas, imigrantes, indígenas, lésbicas, dando voz à essa parcela de mulheres que historicamente são colocadas como invisíveis, pois, como completa a entrevistada **Quila**, *é uma dificuldade da gente perceber e estabelecer diálogo, principalmente porque a gente tem algumas linhas feministas que têm a tendência de promover apagamentos.*

A partir dessa luta política de viabilizar a visibilidade de histórias femininas a partir dessas outras falas, é possível ir construindo formas de conhecimento, como nos fala a entrevistada **Inti**, que é uma forma de *nós nos empoderarmos a nós próprias, se encontrarmos uma base em que todas nós formos mais fortes, então vamos contrapor o discurso hegemônico.*

Portanto, é evidenciado a necessidade do ativismo político, enfatizando às/aos intelectuais pós-coloniais a necessidade de demonstrar a opressão e a viabilidade das perspectivas dos grupos oprimidos (Kilomba, 2019). A partir dessas falas, desses discursos, que contrapõem o sistema dominante e que confronta o patriarcado colonial, há um fortalecimento das lutas ao permitir aos movimentos sociais construir argumentos novos para sustentar as suas reivindicações; conhecimento próprio capaz de enfrentar, contrapor ou dialogar com o conhecimento convencional, crítico ou não, construído sobre nos movimentos e nas suas lutas (Gomes, 2017).

Concernente, Santos (2002) evidencia a necessidade de tornar presente o que está ausente, colocando os saberes que não são nem científicos, nem filosóficos, nem ocidentais, dentro do debate. A isto Santos chama de Sociologia das Ausências a qual

visa identificar o âmbito dessa subtração e dessa contracção de modo a que as experiências produzidas como ausentes sejam libertadas dessas relações de produção e, por essa via, se tornem presentes. Tornar-se presentes significa serem consideradas alternativas às experiências hegemônicas, a sua credibilidade poder ser discutida e argumentada e as suas relações com as experiências hegemônicas poderem ser objeto de disputa política. A sociologia da ausência visa, assim, criar

uma carência e transformar a falta de experiência social em desperdício de experiência social. Com isso, cria as condições para ampliar o campo das experiências credíveis neste mundo e neste tempo, e, por essa razão, contribui para ampliar o mundo e dilatar o presente (Santos, 2002: 249).

Com a tentativa de silenciamento das pessoas subalternizadas, marginalizadas, feitas pelos grupos hegemônicos, Santos (2002) contrapõe mostrando que o enriquecimento cognitivo da sociedade deve ocorrer tanto pela via da sociologia das ausências, a partir da revelação-denúncia da realidade e atores/as sociais silenciados/as, ignorados/as, esmagados/as, demonizados/as, trivializados/as, como por via da sociologia das emergências, substituindo o vazio do futuro, e revelando a potência de novos conhecimentos, de outras formas de emancipação e da libertação, de novas e ancestrais identidades, formas de luta e ação política (Gomes, 2017). Como também nos diz a entrevistada **Inti** *nós não podemos pedir para uma feminista branca que tem conhecimento histórico daquilo que é o cânone anglo-saxónico europeu que possa também entender isso*. E para contrapor tal posição do feminismo hegemônico, a entrevistada propõe que *também o nosso papel enquanto coletivo é criar essas ferramentas para dizer assim “olha, esse discurso está ultrapassado, mas olha aqui os instrumentos para você poder ter essa discussão connosco”*.

Neste aspeto, Ribeiro (2017: 15) vai ao encontro da entrevistada ao dizer que “pensar a partir de novas premissas é necessário para se desestabilizar verdades”, uma vez que as vozes dessas ativistas desconstrói a história dominante do feminismo e evidencia que as mulheres negras produzem insurgências contra o modelo dominante e promovem disputas de narrativas ao longo da história (*idem*).

Portanto, o posicionamento do lugar de fala tem uma grande importância na luta contra hegemónica de emancipação social e de compartilhamento de conhecimentos e saberes outros. Finalizo a análise desse Eixo Temático pontuando a percepção sobre o fato das mulheres ativistas que confrontam o patriarcado colonial estarem na luta pelo direito de serem ouvidas e de transformarem a realidade social num campo mais justo a partir do conhecimento legítimo e histórico vivenciado pelos grupos ditos subalternizados e marginalizados.

4.1.2. Confronto à colonialidade de gênero: agência política, emancipação social e empoderamento

A gente tem que ser juntar mesmo, para poder fazer uma campanha, quem sabe o movimento pode combater isso. Cocha

É que dentro do poder, para a gente pensar nesses lugares que são pré-estabelecidos para homens e para mulheres, a ideia de hierarquia está no fundo disso, existe uma hierarquia entre corpos masculinos e femininos. e obviamente existe uma hierarquia dos próprios corpos masculinos e dos próprios corpos femininos, porque os corpos não são os mesmos e não acessam os mesmos lugares. Então, para que se mantenha nessa lógica hierárquica, a gente tem a produção de diferentes discursos, e tem tensões nesse discursos que machucam mulheres simbolicamente e que acabam resultando em violência física também, que a gente sofre. Porque as marcas, no sentido de Foucault, quando você tem toda uma mudança, a gente tinha uma época de marcas mais físicas, de castigos físicos, quando a gente faz essa mudança para uma sociedade mais disciplinada uma sociedade biopolítica, as marcas na verdade são colocadas Dentro da nossa subjetividade. Então, obviamente, nós enquanto mulheres a gente não se dá conta da violência que muitas vezes a gente sofre. Quila

A chegada, nós temos, dentro daquilo que são as nossas vivências, uma quantidade de obstáculos que vamos ter que ultrapassar, e vamos ter que nos equipar para conseguir responder e corresponder esses obstáculos. E portanto, as violências são muitas, são muitas, mesmo de assédio físico, do “ah, o teu cabelo isto”, “ tens uma pele... Adoro a tua pele, mas não serve para fazer o papel de não sei o quê no trabalho tananan” ou “para estar na frente de loja” ou “para trabalhares na caixa” ou para... na reposição está tudo bem, mas para fazer os atendimentos não”. E então eu acho que todas essas coisas são efetivamente violências que nós somos alvos, sem dúvida. Inti

Naturalmente, tratando-se de uma sociedade machista como é a sociedade portuguesa, nunca é demais lutar pela igualdade de gênero, mas sendo nós mulheres negras, mulheres africanas e mulheres afro-descendentes, essa luta pela igualdade de gênero nunca estaria completa se não tivesse um componente que é a luta por igualdade de oportunidades, e essa é essencial porque aqui entra a nossa luta contra o racismo, pela igualdade racial e pela igualdade entre mulheres negras e mulheres brancas, porque as mulheres negras são quadriplicamente discriminadas, como são discriminadas as mulheres nessa sociedade, como eu dizia a bocadinho, que ainda é muito machista, uma sociedade Patriarcal como dizias e muito bem há um bocado, que não vem das origens das sociedades africanas, que era a grosso modo matriarcais, e esse patriarcado foi-nos imposto pela dominação colonial, exatamente. Então, tem essa luta das mulheres negras, tem a sua luta por serem negras, que tem que lutar contra a discriminação racial, contra desigualdades racial, e ainda tem a outra luta que é a luta contra sua estrangeirização. Pacha

Nesta categoria, foi perceptível a recorrência na fala das entrevistadas sobre os diferentes tipos de violência e a agência política em busca do empoderamento por parte

dessas mulheres. Tal categoria faz referência ao confronto à colonialidade de gênero por relacionar a intersecção entre raça, classe, gênero e sexualidade diante da violência que as mulheres estão expostas.

A colonialidade de gênero é um conceito estudado por Maria Lugones o qual identifica a existência de um sistema moderno/colonial eurocêntrico de gênero que ignora categorias de raça, classe, sexualidade em sua constituição (Lugones, 2020).

Assim, as mulheres que confrontam a colonialidade de gênero buscam o rompimento com esses laços de dominação e opressão, fazendo uma relação histórica a partir da “entrada do tempo colonial/moderno na história das relações de gênero” Segato (2012, 116). A entrevistada **Pacha** pontua aspectos relacionados à colonialidade de gênero, salientando como as mulheres negras sofrem diversas discriminações e violências cruzadas, que ela criativamente designa como *quadriplamente discriminadas*.

Como **Pacha** nos fala, lembrando que ...as *sociedades africanas (...) eram a grosso modo matriarcais*, o patriarcado foi imposto pela dominação colonial, tal como as autoras Lugones (2020) e Oyewumi (1997) afirmam que nas sociedades pré-colombianas não havia distinção de gênero. Já a autora Segato (2012), em seus estudos, identificou sociedades com um patriarcado que ela designa de “baixa intensidade”, nas sociedades indígenas e afroamericanas, no qual existia um conceito de gênero nas sociedades pré-colombianas, mas era de uma forma diferente do patriarcado na colonial/modernidade, e quando este gênero colonial foi imposto, essas sociedades foram modificadas. Mudaram as estruturas das aldeias, mudando normas e introduzindo uma perigosa ideia de gênero, em que “as mulheres e a mesma aldeia formaram parte agora de uma externalidade objetificada para o olhar masculino, contagiado, por contato e mimese, com o mal da distância e exterioridade próprio do exercício de poder no mundo da colonialidade” (Segato, 2012: 120).

O autor senegalense Anta Diop (1974) é categórico ao afirmar que as sociedades negras africanas são matriarcais e as ocidentais são patriarcais. Além disso, de acordo com Oyewùmi (1997, apud Segato 2020: 73), na comunidade Iorubá, “o gênero não era um princípio organizador antes da colonização ocidental” e foi imposta uma subordinação das pessoas do sexo feminino em todos os aspectos da vida. Dessa forma,

a imposição do sistema de estado europeu, com seu aparato jurídico e burocrático, é o legado mais duradouro da dominação colonial europeia na África. A exclusão das mulheres da recentemente criada esfera pública colonial é uma tradição que foi exportada para a África durante esse período [...] O mesmo processo que categorizou e reduziu as fêmeas a “mulheres”, as desqualificou para papéis de

liderança [...] O surgimento de mulher como uma categoria reconhecível, definida anatomicamente e subordinada ao homem em todo tipo de situação, é resultado, em parte, da imposição de um estado colonial patriarcal. Para as mulheres, a colonização foi um processo duplo de inferiorização racial e subordinação de gênero. Uma das primeiras conquistas do estado colonial foi a criação da categoria “mulheres”. Portanto, não é de todo surpreendente que o reconhecimento de fêmeas como líderes populares entre os colonizados, inclusive entre os Iorubá, era impensável para o governo colonial (*ibidem*).

Assim como também Gunn Allen (1986, apud Lugones 2020) afirma que muitas comunidades tribais nativo-americanos eram matriarcais, dando o exemplo das mulheres Cheroqui, grupo étnico nativo dos Estados Unidos, que

tinham poder de declarar guerra, decidir o destino dos prisioneiros, falar ao conselho de homens, intervir em decisões e políticas públicas, escolher com quem (e se) queriam casar, e também tinham o direito de portar armas. O Conselho de Mulheres era poderoso política e espiritualmente. À medida que os Cheroquis foram expulsos e arranjos patriarcais foram introduzidos, as mulheres Cheroqui perderam todos esses poderes e direitos. Quando foram subjugados, os Iroqueses passaram de um povo centrado na Mãe e no direito materno, organizados politicamente sob a autoridade das Matriarcas, à uma sociedade patriarcal (*ibidem*).

Por conseguinte, diante do exposto, é possível fazer a relação do que nos diz Lugones (2020: 80) que o “reconhecimento do gênero como uma imposição colonial – a colonialidade do gênero complexificada – afeta profundamente o estudo das sociedades pré-colombianas” com o que nos diz a entrevistada **Pacha** sobre a imposição do patriarcado colonial afetar até hoje o modo de vida das mulheres dos contextos coloniais.

Se seguirmos o pensamento de Segato (2020), a violência de gênero é um produto da modernidade, originário a partir da imposição do conceito de gênero nas comunidades pré-colombianas. Por consequência, é importante ressaltar que existe uma relação entre a colonialidade de gênero e a colonialidade do poder, uma vez que “está claro que o sistema de gênero moderno/colonial não existe sem a colonialidade do poder, já que a classificação das populações em termos de raça é uma condição necessária da sua existência” (Lugones, 2020: 80). Tal compreensão está presente na fala da entrevistada **Quila**, a qual diz que *dentro do poder, para a gente pensar nesses lugares que são pré-estabelecidos para homens e para mulheres, a ideia de hierarquia está no fundo disso, existe uma hierarquia entre corpos masculinos e femininos.*

Ao a entrevistada afirmar que existem lugares pré-estabelecidos para homens e mulheres, podemos nos remeter ao que Lugones (2020) nos diz que o sistema de gênero tem um lado visível/iluminado e um oculto/obscuro, sendo que o lado visível/iluminado,

que organiza as vidas de homens e mulheres brancos/as e burgueses/as “constrói hegemonicamente o gênero e as relações de gênero, dando forma ao significado colonial/moderno de ‘homem’ e ‘mulher’” (*ibidem*: 86). A autora nos diz que esse sistema de gênero, dentro do lado visível/iluminado, impôs às mulheres brancas e burguesas a função reprodutora da propriedade e da raça e ao mesmo tempo as exclui “da esfera da autoridade coletiva, da produção do conhecimento e de quase toda possibilidade de controle dos meios de produção” (*ibidem*: 86). Portanto, ao remetermo-nos à autora, compreendemos a relação entre a colonialidade do poder, ao impedir que as mulheres tenham acesso à produção do conhecimento, e do gênero, a partir da imposição sobre onde e como os corpos femininos poderiam estar presentes.

Em consequência, o lado oculto/obscuro do sistema de gênero foi ainda mais violento, pois impôs essas ideias nas comunidades colonizadas, causando essa autoridade coletiva “em todos os aspectos da relação entre capital e trabalho e na construção do conhecimento” (*ibidem*: 87). Este aspecto comunga com o que relata a entrevistada **Quila** quando diz que *existe uma hierarquia dos próprios corpos masculinos e dos próprios corpos femininos, porque os corpos não são os mesmos e não acessam os mesmos lugares*, pois, como nos afirma Lugones (2020), o intuito do sistema de gênero é construir mentes e corpos femininos subalternizados, para reduzir a participação política e social dessas mulheres em vários campos da vida e da sua existência. A entrevistada **Quila** ainda nos diz que *para que se mantenha nessa lógica hierárquica, a gente tem a produção de diferentes discursos, e tem tensões nesse discursos que machucam mulheres simbolicamente e que acabam resultando em violência física também*, fazendo uma relação com o que defende Lugones (2020: 79) ao afirmar que existe uma força violenta

tanto do lado oculto/obscuro como do lado visível/iluminado do sistema de gênero moderno/colonial, e a heterossexualidade tem sido coerente e duramente perversa, violenta, degradante, e sempre funcionou como ferramenta de conversão de pessoas “não-brancas” em animais e de mulheres brancas em reprodutoras da Raça (branca) e da Classe (burguesa).

Ainda neste sentido, a entrevistada **Quila** faz uma relação com Foucault ao dizer que *quando a gente faz essa mudança para uma sociedade mais disciplinada uma sociedade biopolítica, as marcas na verdade são colocadas dentro da nossa subjetividade (...) não se dá conta da violência que muitas vezes a gente sofre*. Mignolo, ao refletir sobre Foucault, diz que “a colonialidade era (e ainda é) a metade complementar e perdida da biopolítica” (2017: 8). Foucault (2005) defende que existe uma biopolítica dentro do Estado Moderno, funcionando de uma forma violenta e perigosa, a qual estimula o ódio entre os indivíduos

estimulando o extermínio de grupos étnicos, tanto física como simbolicamente. Para Foucault (*idem*), existe uma questão racista entre quem merece viver e quem merece morrer, e o objetivo é “a eliminação do perigo biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou raça” (*ibidem*: 306). Desta forma, Foucault compreende que as questões da sexualidade, e consequentemente do gênero, pode ser construída dentro de uma concepção racista a partir do biopoder e da biopolítica, da relação entre homens e mulheres e seus papéis sociais.

Neste mesmo aspeto, a entrevistada **Inti** faz a relação entre o sistema de poder e a interseccionalidade de gênero, raça e classe ao dizer que *as violências são muitas, são muitas, mesmo de assédio físico, do “ah, o teu cabelo isto” (...) E então eu acho que todas essas coisas são efetivamente violências que nós somos alvos, sem dúvida*. Como nos diz a entrevistada, existem diferenças interseccionais e de privilégios distintas para cada vivência feminina, e a intersecção entre gênero, raça e classe cria obstáculos e vários tipos de violência. Neste mesmo sentido, Lugones (2008) sugere reconceituar “a lógica da intersecção, para, desse modo, evitar a separação das categorias existentes e o pensamento categorial” (Lugones, 2008: 82). Estas categorias são de origem da colonial/modernidade e é construído de forma homogênea, atomizada, separável e dicotômica, fazendo uma relação entre essas categorias e a dicotomia hierárquica (Lugones, 2014). E ao ser compreendido que violência de gênero é sistematicamente racializada, e que a intersecção entre gênero e raça é indissolúvel, é possível perceber a violência sofrida por essas mulheres.

Isso significa que o termo “mulher”, em si, sem especificação dessa fusão, não tem sentido ou tem um sentido racista, já que a lógica categorial historicamente seleciona somente o grupo dominante – as mulheres burguesas brancas heterossexuais – e, portanto, esconde a brutalização, o abuso, a desumanização que a colonialidade de gênero implica (Lugones, 2008: 82).

Neste aspeto, Ribeiro (2017) apresenta a teoria *feminist standpoint* (ponto de vista feminista) da teórica Luiza Bairros (1995) e de Sandra Harding (2004), a qual trata sobre a tentativa de transformar as experiências das mulheres e a política pessoal

Segundo essa teoria, a experiência da opressão sexista é dada pela posição que ocupamos numa matriz de dominação onde raça, gênero e classe social interceptam-se em diferentes pontos. Assim uma mulher negra trabalhadora não é triplamente oprimida ou mais oprimida do que uma mulher branca na mesma classe social, mas experimenta a opressão a partir de um lugar que proporciona um ponto de vista diferente sobre o que é ser mulher numa sociedade desigual, racista e sexista. Raça, gênero, classe social e orientação sexual reconfiguram-se mutuamente formando o que Grant chama de um mosaico que só pode ser

entendido em sua multidimensionalidade. De acordo com o ponto de vista feminista, portanto, não existe uma identidade, pois as experiências de ser mulher se dá de forma social e historicamente determinadas (Bairros, 1995, apud Ribeiro 2017: 39).

Dentro dessas questões, a respeito da violência de origem colonial sofrida pelas mulheres de forma interseccional, a entrevistada **Cocha** nos relata sobre a criação do coletivo feminista ao qual ela faz parte, citando que a origem deu-se por conta das violências sofridas por mulheres brasileiras na cidade de Coimbra, em Portugal. Ela nos diz que *tiveram uma denúncia de perfis falsos que foram criados com mulheres brasileiras, era no Instagram, e eles publicavam fotos dessas brasileiras sem autorização, com o intuito de dizer que elas eram prostitutas*. Tal aspeto revela a violência de gênero patriarcal colonial, pois “por séculos, os continentes desconhecidos – África, as Américas, Ásia – foram imaginados eroticamente pela erudição europeia como libidinosamente eróticos” (McClintock, 1995, apud Lugones, 2020: 85) e “a posição dos homens tornou-se simultaneamente interior e exterior, com a exterioridade e capacidade objetificadora do olhar colonial, simultaneamente administrador e pornográfico” (Segato, 2012: 120).

De acordo com a entrevistada **Cocha**, as mulheres vítimas de tal violência uniram-se para criar um movimento, como nos relata *a gente tinha que ser juntar mesmo, para poder fazer uma campanha, quem sabe o movimento pode combater isso*. A partir da busca do empoderamento e do confronto ao patriarcado colonial essas mulheres construíram sua agência política, a qual estabelece uma equação a partir da dominação, opressão e/ou desigualdade ao estabelecer as suas margens de poder (Magalhães, 2002).

4.1.3. Confronto à colonialidade do saber e do poder: legitimação de conhecimentos nascidos na luta e saberes outros

Eu tenho duas experiências principais, em termos de academia e de conhecimento fora da academia. Uma é de uma parte ideológica, e o conhecimento ele não é só acadêmico, o conhecimento a gente faz na vida e com experiências, inclusive na questão de descolonizar a academia, e despatriarcalizar a academia é muito importante e urgente - Cocha

Tem a crítica da ciência como um todo, dessa construção positivista da ciência, que tem como base o pensamento masculino e essa divisão binária de que a mulher é da subjetividade e os homens os produtores do conhecimento lógico,

como se a gente não fosse capaz de produzir. Então, isso já é uma questão que nós mulheres sofremos de forma igual, mas existe fortemente a questão do pensar, do produzir quanto pessoas e corpos racializadas. - Quila

[Em geral] Chamam-nos de preguiçosas, dizendo que o nosso conhecimento não é tão valioso, dizendo que, ou seja, que a diversidade é só valorizada se for um determinado tipo de diversidade ou então até um certo [ponto], como por exemplo, tu até podes ser negra mas não pode falar com uma pronúncia que seja, digamos, africana ou brasileira, Porque isso já não te dá tanto estatuto para falar e para ter conhecimento, porquê? Porque o estatuto, porque conhecimento é sempre dito em conta e comparado com o standard que a gente já sabe qual é que é, standard do conhecimento branco, positivista, feito na Europa, anglo-saxónico e etc. - Inti

Desfazer essa narrativa colonial e reacionária não é fácil, é um ato importante, e eu diria mais do que importante, aqui há uma certa heroicidade nisso, porque nós estamos a falar de uma luta de poder, porque a questão da discriminação se assenta aí, na necessidade deles perpetuarem como os dominadores que dominaram o outro, o poder visa exatamente isso, né? Então é muito importante porque as Nações Unidas têm dito que quando se forma uma mulher, forma-se uma sociedade, formar um homem não significa necessariamente formar mais ninguém, Ao passo que preparar a mulher para destruição dessa narrativa colonial, essa narrativa racista, fascista muitas vezes, é automaticamente estar a preparar a ela, o seu ciclo de relacionamentos, e preparar eventualmente se tiver filhos, descendentes, preparar também os seus descendentes. Isto é um caminho que precisa ser feito até para desconstruir esse paradigma reacionário, que é os miúdos, os jovens, as crianças, os adultos aprendem nas escolas, da hegemonia do homem branco, da mulher branca sobre o homem negro, sobre a mulher negra. Pacha

Nesta seção, a análise parte do modo como a colonialidade do poder se transfere para o campo do saber, interferindo ainda nos dias atuais no modo de vida e de produção de conhecimento (Mignolo, 2004; Quijano, 1992; 2005; 2010). Nesta categoria, foi perceptível a recorrência na fala das entrevistadas sobre o confronto à colonialidade do saber, uma vez que relatam as dificuldades enfrentadas para legitimar os conhecimentos, aprendizagens e saberes construídos a partir da luta (contrapondo, dialogando e enfrentando a ciência hegemónica) e o confronto à colonialidade do poder (retratando a dominação colonial que interliga as questões da raça, género, território com a produção de conhecimento).

Inicialmente, para entender a relação da legitimação de conhecimentos nascidos na luta e saberes outros com a colonialidade do poder e a colonialidade do saber, reflito sobre o que fala Mignolo (2004)

o que quero eu dizer quando falo de colonialidade do poder e colonialidade do saber? As duas categorias foram introduzidas na língua castelhana da América Latina com vista a dar conta de diferentes aspetos do diferencial epistémico colonial que desde o século XVI, preside à crença na superioridade da ciência e do saber ocidentais (Mignolo, 2004: 668).

Assim, com a interferência colonial nos modos de vida, da produção cultural e política, e da história dos povos colonizados, foi desenvolvida uma hegemonia epistemológica, a partir da ciência moderna, a qual os autores como Mignolo, Walsh e Quijano denominam de colonialidade do saber. Este campo da colonialidade busca a subalternização e a invisibilidade dos conhecimentos e saberes não hegemónicos à medida que a colonialidade institui a ciência moderna como a única forma de validar a produção do conhecimento, desperdiçando produções de conhecimentos outros, negligenciando a capacidade intelectual de homens e mulheres dos contextos coloniais (Mignolo, 2004; Walsh, 2007).

Tais aspetos são expostos pela entrevistada **Inti**, a qual relata que *chamam-nos de preguiçosos, dizendo que o nosso conhecimento não é tão valioso*. Ao dizer isto, a entrevistada mostra como são tratadas outras formas de conhecimento e a relação existente entre o totalitarismo científico e a colonialidade (Mignolo, 2004). A estes modelos de racionalidade hegemónica narrados pelas entrevistadas, Santos (2002) chama de epistemicídio, por desperdiçar experiências.

Santos (2002, 2008) nos alerta que é no plano epistemológico que o colonialismo possui uma maior centralidade na concepção de pós-moderno. O autor ressalta que as experiências sociais em todo mundo são muito ricas e variadas, porém a tradição científica e a filosofia ocidental não as consideram tão importantes, desperdiçando essas riquezas sociais e nutrindo uma concepção de que não há alternativas que possam viabilizar a legitimação dessas experiências. Neste sentido, Santos (2002, 2008) propõe um modelo diferente de racionalidade: a sociologia das ausências para expandir o presente e a sociologia das emergências para contrair o futuro.

A proposta do autor a partir da sociologia das ausências é tornar presente as ausências. Para isto, Santos faz uma crítica à razão metonímica, que “é obcecada pela ideia da totalidade sob a forma de ordem” (Santos, 2002: 241), com o objetivo de obter condições para a recuperação das experiências desperdiçadas.

De acordo com o autor (*ibidem*), enfrentar a razão metonímica é, muitas vezes, um grande desafio, pois ela não está inserida no mundo através da argumentação e da retórica e sim a partir da eficácia da sua imposição, gerando violência, destruição e silenciamento para os povos não pertencentes ao ocidente. E estas violências e produções de não existência acontecem sempre que “determinada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de modo irreversível” (Gomes, 2017: 41).

Tal desconforto é narrado pela entrevistada **Inti**, ao questionar-se por que razão as pessoas com pronúncia brasileira ou africana não possuem estatuto para falar ou para ter conhecimento e responde *porque o estatuto, porque conhecimento é sempre dito em conta e comparado com o standard que a gente já sabe qual é que é, standard do conhecimento branco, positivista, feito na Europa, anglo-saxónico e etc.* De forma convergente, Mignolo (2004: 684), ao refletir sobre as formas de concepção do conhecimento, diz que “a forma universal de conhecer foi promovida, defendida e ampliada por um grupo de homens que viviam na Europa, estudavam nas universidades prestigiadas do seu tempo e aconteceu que eram também homens brancos”. De acordo com o autor

o que está realmente em causa é a “ciência moderna” ser uma prática e uma ideologia que excluiu práticas de conhecimento e compreensão que se guiavam por diferentes lógicas e eram impulsionadas por objetivos distintos, tanto do passado como suas contemporâneas. A “Ciência” tornou-se o padrão de aferição para “excluir” qualquer forma de conhecimento e de compreensão que não fosse considerada “científica”. Trata-se, claro, de uma tautologia, mas uma tautologia que se conseguiu impor enquanto estrutura de poder (a ciência foi parte da expansão europeia e americana à escala do planeta) e de dominação (descartando aquilo que não era considerado “científico”) (Mignolo, 2004: 705).

Santos (2002), em convergência com Mignolo (2004), conceitua tais questões como a primeira lógica da razão metonímica da produção de não-existência, a qual o autor chama de monocultura do saber e do rigor do saber que “consiste na transformação da ciência moderna e da alta cultura em critérios únicos de verdade e de qualidade estética, respetivamente” (Santos, 2002: 247). Dentro deste conceito, há a busca de desqualificar e tornar inexistente tudo o que não se encaixa no cânone dominante da produção de conhecimento e da criação artística.

Tais perceções também estão presentes na fala da entrevistada **Quila**, a qual faz uma crítica à ciência ao dizer que *a construção positivista da ciência, que tem como base o pensamento masculino e essa divisão binária de que a mulher é da subjetividade e os homens os produtores do conhecimento lógico, como se a gente não fosse capaz de*

produzir. Paredes (2011) nos diz que o patriarcado colonial determina e naturaliza papéis sociais de homens e de mulheres em diferentes tempos e lugares. Na concepção de Saffioti

é de extrema importância compreender como a naturalização dos processos socioculturais de discriminação contra a mulher e outras categorias sociais constitui o caminho mais fácil e curto para legitimar a “superioridade” dos homens, assim como a dos brancos, a dos heterossexuais, a dos ricos (Saffioti, 1987: 11).

Dessa forma, as entrevistadas, ao questionarem sobre a autoridade científica em seus alicerces sexistas e excludentes, denunciam a discriminação existentes nas bases epistêmicas da ciência dominante, a qual evidencia que o patriarcado viabiliza o apagamento das experiências das mulheres, desvalorizando o conhecimento construído por elas em nome de uma ciência positivista, heteronormativa e colonial.

Além disso, como complementa a entrevistada **Quila** ao dizer que *então, isso já é uma questão que nós mulheres sofremos de forma igual, mas existe fortemente a questão do pensar, do produzir enquanto pessoas e corpos racializadas*, há uma ideia de classificação e de hierarquia que impõe lugares e papéis a cada pessoa e a cada povo.

De acordo com Quijano (2010), a colonialidade é sustentada por uma classificação racial/étnica das relações de poder, legitimando o eurocentrismo. No momento em que essa racialização foi naturalizada, foi imposto o conceito do outro não europeu de forma intencional, pois “o que começou na América foi mundialmente imposto” (Quijano, 2010: 120).

Nesta questão, a colonialidade do poder e a colonialidade do saber se fundem, a primeira ao racializar e hierarquizar a população de forma interseccional nas questões de raça, gênero e território, classificando; a segunda ao reproduzir e valorizar a construção de um conhecimento hegemônico, eurocêntrico e patriarcal.

A partir dos conceitos de Santos (2002), aqui configura-se a terceira lógica da razão metonímica: a lógica da classificação social, que

consiste na distribuição das populações por categorias que naturalizam hierarquias. A classificação racial e a classificação sexual são as mais salientes manifestações desta lógica. Ao contrário do que sucede com a relação capital/trabalho, a classificação social assenta em atributos que negam a intencionalidade da hierarquia social (Santos, 2002: 247).

Assim, de acordo com esta lógica, a não-existência é produzida através da naturalização da inferioridade. Há, portanto, uma racionalidade nos modos de vida marcados pela raça diante de uma sociedade racializada, a qual transformou as questões

sociais, culturais e políticas de forma intencional e interseccional, “elegendo o conhecimento científico como a forma credível e hegemónica de saber e desconsiderou e hierarquizou outros saberes, não se alicerçando apenas na recusa cultural e cognitiva, mas numa tensão racial e de género” (Gomes, 2017: 99).

A entrevistada **Pacha** confronta tais questões ao argumentar sobre a necessidade de *preparar a mulher para destruição dessa narrativa colonial, essa narrativa racista, fascista muitas vezes, é automaticamente estar a preparar a ela, o seu ciclo de relacionamentos, e preparar eventualmente se tiver filhos, descendentes*. Ao dizer isto, a entrevistada fala sobre o papel dos movimentos feministas enquanto sistematizadores da construção de conhecimentos emancipatórios, que não apenas constroem lutas e constituem novos/as atores/as políticos/as, mas também contribui para que a sociedade em geral se aproprie de outros conhecimentos (Gomes, 2017).

os movimentos (...) contribuem de forma decisiva para legitimar e fortalecer as lutas ao permitir aos movimentos sociais construir argumentos novos para sustentar as suas reivindicações; conhecimento próprio capaz de enfrentar, contrapor ou dialogar com o conhecimento convencional, crítico ou não, construído sobre os movimentos e suas lutas (Santos in Gomes, 2017: 9).

De acordo com Santos (2002), no paradigma da modernidade social, há dois tipos de conhecimento: o conhecimento emancipação, o qual consiste num estado de ignorância, o colonialismo, e num estado de saber, a solidariedade; e o conhecimento regulação, cujo estado de ignorância é o caos e o estado de saber é a ordem. Entretanto, de acordo com o autor, no último século, o conhecimento regulação vigorou-se em detrimento do conhecimento emancipação. Dentro de um equilíbrio dinâmico, esses dois modelos de conhecimento foram transformando-se, uma vez que o poder cognitivo da ordem alimentou o poder cognitivo da solidariedade e vice versa,

nesse caso, a ordem transformou-se na forma hegemónica de saber (de que o cânone é exemplo) e o caos na forma hegemónica de ignorância. Esta hegemonia do conhecimento-regulação permitiu a este recodificar nos seus próprios termos o conhecimento emancipação. Assim, o que era saber no conhecimento emancipação transformou-se em ignorância no conhecimento regulação (a solidariedade foi recodificada como caos) e, de maneira inversa, o que era ignorância no conhecimento emancipação transformou-se em saber no conhecimento regulação (o colonialismo foi recodificado como ordem) (Santos, 2006, apud Gomes, 2017: 58).

Assim, de acordo com Santos (1991; 2002) e Gomes (2017), o conhecimento regulação está vinculado ao cânone da ciência moderna, e o conhecimento emancipação a

“toda uma leitura crítica dos motivos políticos, ideológicos e de poder por meio dos quais a dicotomia entre saber e conhecimento foi construída” (Gomes, 2017: 59). Tais reflexões são perceptíveis na fala da entrevistada **Cocha**, a qual diz sobre as suas experiências dentro e fora da academia que *o conhecimento [...] não é só acadêmico, o conhecimento, a gente faz na vida e com experiências, inclusive, na questão de descolonizar a academia, e despatriarcalizar a academia é muito importante e urgente.*

Dessa forma, a partir do ponto de vista de Santos (2002), estão presentes, nos meios acadêmicos, o conhecimento regulação, enquanto os saberes emancipatórios produzidos pelos movimentos feministas decoloniais se constituem como conhecimento-emancipação, ou seja, vinculado às práticas sociais, culturais e políticas. Então, quando o movimento produz um saber novo, um saber fora do eixo da ciência moderna, poderá vir a ser “uma nova inteligibilidade, uma nova ética, uma nova política e uma nova estética” (Santos, 1991: 27), com a condicionante que deve ser “com recurso criativo e com os elementos constitutivos no princípio da comunidade, da solidariedade, da participação e do prazer” (*ibidem*).

E por estes novos saberes, construídos a partir de conhecimentos emancipatórios, terem a sua configuração a partir da luta, da sociologia das ausências, ele não avança de modo isolado, pois dialoga com muitos outros conhecimentos, nomeadamente com o conhecimento acadêmico produzido nas universidades e centros de pesquisa, havendo militantes como **Cocha** e demais entrevistadas atuando nos dois meios (no conhecimento adquirido na luta e no conhecimento acadêmico), construindo, assim, novas configurações cognitivas e políticas, efetivando a ecologia de saberes (Gomes, 2017; Santos, 2007a). Assim, como nos diz **Pacha**, *se desfazer essa narrativa colonial e reacionária não é fácil, é um ato importante, e eu diria mais do que importante, aqui há uma certa heroicidade nisso*, mas a agência política dessas mulheres podem fazê-las serem “protagonistas políticas da emancipação social e como verdadeiros faróis que brilham em tempo tenebrosos, mostrando o caminho para aqueles/as que lutam pela emancipação social e pela democracia” (Gomes: 2017: 16).

CONCLUSÕES

Conclusões

De acordo com as análises realizadas, foi possível constatar informações importantes para compreender como os coletivos feministas se constituem enquanto espaço de emancipação de saberes, criando novas configurações de conhecimento de confronto ao patriarcado colonial.

Foi tangível identificar que, quando as mulheres feministas usam as suas vozes e os seus lugares de fala para denunciar opressões historicamente sofridas de forma interseccional por elas, por seus/suas pares e por seus/suas ancestrais, confrontam a forma como a História foi contada a partir de uma ciência hegemónica e confrontam, também, a sociedade capitalista/moderna e com base na colonialidade. Ao realizarem essa ação, o movimento social feminista, na perspectiva decolonial, consubstancia-se como produtor de aprendizagens e, além disso, formam um caminho para descolonizar o conhecimento.

Neste sentido, quando elas se expressam e se organizam, mesmo com os limites impostos e as tensões existentes, passam a ocupar um lugar na sociedade e a lutar por políticas de igualdade, que visam direitos para mulheres, em suas interseccionalidades. Dentro desses direitos, está a luta pela educação, não apenas para que as mulheres tenham acesso à educação do sistema regular de ensino de forma igualitária aos homens, mas a luta por uma educação emancipatória, que reflita sobre as consequências da colonização do Sul Global, que promova empatias e novos/as aliados/as na luta por um mundo mais justo e igualitário, que tire da subalternidade povos e territórios.

Nessa luta por uma educação emancipatória que visa dar visibilidade às mulheres e aos povos historicamente subalternizados, elas também ocupam a Academia, nomeadamente as universidades e os centros de pesquisa, possibilitando, assim, um diálogo entre os conhecimentos aprendidos na luta e os conhecimentos académicos, sendo não apenas resistência à ciência hegemónica, mas também confrontando a própria ciência e constituindo, assim, novos conhecimentos que podem enriquecer a sociedade em todo o seu conjunto, construindo novas configurações cognitivas e políticas, efetuando, na prática, a ecologia de saberes defendido por Santos (2007a).

A partir da ecologia de saberes, elas evidenciam que os movimentos sociais ocupam o lugar da educação não formal e são sistematizadores de conhecimentos e, mais, que o movimento feminista na perspectiva decolonial possui intrinsecamente a epistemologia do Sul, defendida por Santos, pois busca a emancipação do conhecimento a partir das

experiências sociais e dos processos de formação humana (Santos, 2010; Gomes, 2017). E, dessa forma, constroem saberes não hegemônicos e contra hegemônicos, formando uma relação política, social e educacional, capaz de realizar articulações entre o campo acadêmico e o campo não acadêmico, permitindo discussões que confrontam a colonialidade e o patriarcado colonial, abrindo possibilidades para produções teóricas e epistemológicas.

Neste mesmo sentido, quando o movimento feminista decolonial dialoga com diversos setores políticos, sociais e institucionais consegue mobilizar um conjunto de ferramentas de confronto à colonialidade e ao patriarcado colonial, pois denuncia as violências sofridas por questões de gênero, sexualidade, raça, etnia e território. Ao denunciarem, mexem com as estruturas do poder da sociedade e, ao pedir justiça social, conseguem exercer a agência política. Dessa forma, se configuram como ligação entre mobilização, vigilância epistemológica e resistência democrática (Gomes, 2017).

Assim, elas se empoderam diante da atuação que exercem, na busca de libertar, simbolicamente, os/as seus/suas ancestrais de todas as violências e opressões sofridas pela colonização e pela colonialidade, evidenciando que foram e que são sujeitos históricos, protagonistas de lutas e resistência, que, entretanto, a apropriação e a violência da colonial/modernidade tiraram deles/as suas vidas, suas famílias, seus lares, suas liberdades. Embora a colonialidade do ser tenha interferido ontologicamente, a colonialidade do saber os/as subalternizou epistemologicamente, a colonialidade do poder engendrou a relação mercado-capital, e a colonialidade de gênero impôs o binarismo, o sexismo, o machismo e a misoginia, hoje elas se fortalecem para lutar pela decolonialidade.

A partir da busca da emancipação do conhecimento, procuram as suas libertações e uma vida mais digna e decente e, assim, batalham por um mundo com mais justiça social e com reparação histórica para si e para seus/suas descendentes. Neste sentido, como nos diz Santos (1991; 2002), sendo o conhecimento emancipação construído a partir do pilar da comunidade que é “o mais bem posicionado para instaurar uma dialética positiva com o pilar da emancipação” (Santos, 1991: 13), pensar no movimento feminista decolonial dentro do princípio da comunidade, nos leva a perceber o que Santos (1991) nos fala sobre relação entre o caos (ponto de ignorância do conhecimento regulação) e a solidariedade (ponto de saber do conhecimento emancipação). Neste contexto, a partir da sugestão do autor pela revalorização do conhecimento-emancipação, que pode ser feito a partir da aceitação da solidariedade como um saber-poder e o caos como uma reação da negligência do conhecimento regulação, a revalorização do caos pode permitir a percepção dos limites

do conhecimento científico moderno, e, neste processo, a solidariedade pode ser uma “forma específica de saber-poder que se conquista sobre o colonialismo” (*ibidem*). E, neste sentido, sendo o colonialismo hegemônico e privilegiado pelo saber-poder da disciplina no modelo do conhecimento-regulação pode assumir a forma de ignorância no modelo do conhecimento-emancipação.

Dessa forma, podemos perceber que os movimentos feministas decoloniais se estabelecem dentro deste princípio da comunidade, uma vez que “a comunidade é um campo simbólico das territorialidades e das temporalidades que nos permite constituir o outro numa rede intersubjetiva de reciprocidades” (Santos, 1991: 13). Portanto, exercem a solidariedade dentro de processo inacabado, no qual os sujeitos envolvidos se capacitam e se constroem dentro da reciprocidade (Santos, 1991). E, assim, sendo “o conhecimento-emancipação um processo incessante de criação de sujeitos capazes de reciprocidade” (*ibidem*), as novas possibilidades de saber são imensas e evidenciadas pelo lugar de fala, pelas experiências, pelos confrontos e pelas lutas das mulheres feministas dos contextos coloniais.

Em consequência, a partir da atuação social desse movimento, a partir da capacitação e autocapacitação das suas participantes, na intervenção na opressão, dominação e no combate aos preconceitos presentes nas relações sociais, constroem a emancipação de conhecimentos, sociais, históricos, políticos e educacionais, no modelo conhecimento-emancipação, compondo, assim, também, o exercício de cidadania e agência política.

Uma vez produzido conhecimento, dentro do campo do movimento feminista decolonial, é possível impulsionar lutas e propor categorias de análises dissidentes e distanciadas da lógica da fragmentação (Alonso & Dias, 2012: 92). E neste sentido, o movimento articula questões políticas e epistêmicas, de histórias e lugares específicos, a partir de realidades e de conhecimentos.

Neste sentido, este estudo traz a necessidade de evidenciar conhecimentos outros, para que não sejam mais segredos, pois a Humanidade precisa conhecer a história do outro lado abissal. Então, é necessário preencher ausências, tornando visíveis mulheres produtoras de conhecimentos emancipatórios capazes de tornar o mundo um lugar mais justo, solidário e igualitário. Portanto, este trabalho somente estará finalizado quando atingir a posição de agente social, na luta contra uma ciência discriminatória e na construção de novos saberes emancipatórios que possibilitem a visibilidade daquelas que foram marginalizadas dentro do contexto histórico, científico e social.

Continuo tendo um grande desafio: produzir conhecimentos que reconheçam a importância de saberes outros que emancipem e construam novas perspectivas epistemológicas. Desse modo, o meu papel enquanto investigadora continuará a ser o de compreender as diferentes práticas sociais, buscando a possibilidade de uma transformação nos modos de organizar a sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agência Câmara Notícias (2020, agosto 3). Mulheres são mais afetadas por crise econômica provocada pela Covid-19. *Direitos Humanos*. Consultado em agosto 20, 2020. Recuperado de

<https://www.camara.leg.br/noticias/681393-mulheres-sao-mais-afetadas-por-crise-economica-provocada-pela-covid-19/>

Alonso, Graciela & Díaz, Raul (2012). Reflexiones acerca de los aportes de las epistemologías feministas y descoloniales para pensar la investigación social [Versão electrónica]. In: *Debates urgentes – Dossier: Pensamiento crítico y cambio*, 1, 1, 75-98.

Amado, João (2017). *Manual de investigação qualitativa em educação*. Coimbra: Imprensa da Universidade de coimbra.

Amado, João & Ferreira, Sónia (2017). A entrevista da investigação educacional. In: *Manual de Investigação Qualitativa em Educação* (2017), Amado, J. (Coord.). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Bardin, Lawrence (2011). *Análise de Conteúdo*. Coimbra: Edições 70.

Bairros, Luiza (1995). Nossos feminismos revisitados. *Revista de Estudos Feministas*, 3, 2, 458- 463.

Beauvoir, Simone (1980). *O Segundo sexo – fatos e mitos*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

Benites, Afonso (2016, novembro 21). Sousa Santos: “A esquerda está desmaiada, mas não foi a nocaute. A partida não acabou”. *El País*. Consultado em abril 14, 2020. Recuperado de https://brasil.elpais.com/brasil/2016/11/15/politica/1479234938_529272.html

Bryson, Valerie (2003). *Feminist political theory: An introduction*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.

Canotilho, Ana Paula, Magalhães, Maria José (2006). ONGs e feminismos: Contributo para a construção do sujeito político feminista. *Ex aequo*, 13, 91-100.

Carneiro, Aparecida Sueli (2005). *A construção do outro como não Ser como fundamento do Ser*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade de São Paulo.

Charlot, Bernard (2006). A pesquisa educacional entre conhecimentos, políticas e práticas: especificidades e desafios de uma área do saber. *Revista Brasileira em Educação*, 11, 31, 7-18.

Curiel, Ochy (2020). Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: Hollanda, H. B., *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais* (140-161). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

Curiel, Ochy (2019). Crítica pós-colonial a partir das práticas políticas do feminismo antirracista. *Revista de Teoria da História*, 22, 231-245.

Davis, Angela (2016). *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo.

Diop, Anta (1974). *The African Origin of Civilization: Myth or Reality*. Chicago: Lawrence Hill & Co.

Eisenstein, Hester (1984). *Contemporary Feminist Thought*. London: HarperCollins Publishers.

Ferreira, Vítor Sérgio (2014). Artes e manhas da entrevista compreensiva. *Revista Saúde e Educação*, 23, 3, 979-992.

Foddy, William (1996). *Como Perguntar: Teoria e prática da construção de perguntas em entrevistas e questionários*. Oeiras: Celta.

Foucault, Michael (2008). *A Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Foucault, Michael (2005). Aula de 17 de março de 1976. In.: Foucault, M., *Em defesa da sociedade* (285-316). São Paulo: Martins Fontes.

Foucault, Michael (1987). *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 36ª ed. Petrópolis: Vozes.

Freire, Paulo (1987). *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Geledes. (2009, setembro 27). Rosa Parks. Consultado em maio 18, 2020. Recuperado de <https://www.geledes.org.br/rosa-parks/>

Gohn, Maria da Glória (2014). Educação não formal, aprendizagens e saberes em processos participativos. *Investigar em Educação*, 1, 35-50.

Gomes, Nilma Lino (2017). *O movimento negro educador. Saberes construídos na luta por emancipação*. Petrópolis: Vozes.

Harding, Sandra (2010). *Uma filosofia da ciência socialmente relevante? Argumentos em torno da polêmica sobre o ponto de vista feminista*. México: Universidade Nacional Autônoma do México.

Harding, Sandra (2004). *The Feminist Standpoint Theory Reader*. New York and London: Routledge.

Harding, Sandra (1996). *Ciência e Feminismo*. Madri: Ediciones Morata.

Harding, Sandra (1993). A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. *Estudos feministas*, 1, 1, 7-31.

Harding, Sandra (1991). *Whose science? Whose knowledge?: thinking from women's lives*. Ithaca: Cornell University Press.

- Harding, Sandra (1986). *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University.
- hooks, b. (1981). *Ain't I a Woman?: Black women and feminism*. United States, South end Press.
- Kaplan, Hillard, Trumble, Benjamin, Stieglitz, Jonathan, Mamany. Roberta Mendes, Cayuba. Maguin, Moye, Leonardo (2020). Voluntary collective isolation as a best response to COVID-19 for indigenous populations? A case study and protocol from the Bolivian Amazon. *The Lancet*, 395(10238):1727-34. Recuperado de <https://www.thelancet.com/action/showPdf?pii=S0140-6736%2820%2931104-1>
- Kilomba, Grada (2019). *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Kilomba, Grada (2016). *Descolonizando o conhecimento - Uma Palestra-Performance*. (J. Oliveira, Trad.). Recuperado de <https://www.geledes.org.br/descolonizando-o-conhecimento-uma-palestra/>
- Lander, Edgardo (2005). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Colección Sur Sur.
- Lovell, Terry (2003). Resisting with authority: Historical specificity, agency and the performative self. *Theory, Culture and Society*, 20, 1, 1–17
- Lugones, María (2020). Colonialidade e gênero. In: Hollanda, Heloisa Buarque, *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais* (59-93). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Lugones, María (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, 22, 3, 935-952.
- Magalhães, Maria José (2010). Feminismos e lesbianismo: Derrubando o mito da Lavender Menace. (Feminisms and lesbianism: Knocking down the myth of Lavender Menace). *LES Online*, 2, 1, 33-46.
- Magalhães, Maria José (2007). Agência feminista e das mulheres: Procurando o novo sujeito feminista?. In Lígia Amâncio, et al., *O Longo Caminho das Mulheres. Feminismos 80 anos depois* (229-244). Lisboa: Dom Quixote.
- Magalhães, Maria José (2005). *A violência nas relações de intimidade: Um contributo para a definição de alguns conceitos*. Centro de Investigação e Intervenção Educativas da Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade do Porto. Consultado em maio 30, 2020. Recuperado de <https://www.cdpcfeminista.org/wp-content/uploads/2013/05/ViolenciaConceitosMJM2005.pdf>
- Magalhães, Maria José (2002). Em torno da definição do conceito de agência feminista. *Ex aequo*, 7, 189-198.

Maldonado- Torres, Nelson (2008). A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 71-114.

Marques, Carmo, Macedo, Eunice, Canotilho, Paula (2003). Da tecitura complexificadora entre feminismos e pós-modernidade. In: Carmo Marques, Conceição Nogueira, Maria José Magalhães & Sofia M. Silva (Coords.) *Um olhar sobre os feminismos: Pensar a democracia no mundo da vida* (97-123). Porto: UMAR.

Maso, Tchella Fernandes & Yatim, Leila (2014). A (de)colonialidade do saber: uma análise a partir da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (Unila). *Revista Paidéia*, 16, 31-53.

Mignolo, Walter (2017). Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Ciência e Saúde*, 32, 94, 1-18.

Mignolo, Walter (2008). Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, 34, 287-324.

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

Mignolo, Walter (2004). Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: Santos, B. de S. (org) *Conhecimento Prudente para uma vida Decente* (667-709). São Paulo: Cortez.

Mignolo, Walter (2003). *Historias locales/disenos globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

Nações Unidas (2020, abril 6). Chefe da ONU alerta para aumento da violência doméstica em meio à pandemia do coronavírus. Consultado em maio 10, 2020. Recuperado de <https://brasil.un.org/pt-br/85450-chefe-da-onu-alerta-para-aumento-da-violencia-domestica-em-meio-pandemia-do-coronavirus>

Narvaz, Martha Giudice & Koller, Sílvia Helena (2006). Famílias e patriarcado: da prescrição normativa à subversão criativa. *Psicologia e Sociedade*, 18, 1, 49-55.

Oyewumi, Oyèrónkẹ (1997). *The invention of women: Making an African sense of Western gender discourse*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Pateman, Carole (1992). *Participação e teoria democrática*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Pateman, Carole (2013). Críticas feministas à dicotomia público/privado. In: Miguel, L. F.; Biroli, F. *Teoria política feminista: textos centrais* (55-79). Vinhedo: Horizonte.

Prochasson, Cristophe (2005). Emoções e política: primeiras aproximações. *Varia historia*, 21, 34, 305-324.

Quijano, Aníbal (2010). Colonialidade do poder e classificação social. In: Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul* (73-116). São Paulo: Cortez.

Quijano, Aníbal (2005). Dom Quixote e os moinhos de vento da América Latina. *Estudos Avançados*, 19, 55, 8-31.

Quijano, Aníbal (2000). Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America. *Neplanta*, 1, 3, 533-580.

Quijano, Aníbal (1992). Colonialidad y Modernidad-razionalidad. *Revista del Instituto Indigenista Peruano*, 13, 29, 11-20.

Raposo Santos, J. (2020, maio 25). "Risco de genocídio". Covid-19 ameaça indígenas brasileiros. RTP. Consultado em junho 23, 2020. Recuperado de https://www.rtp.pt/noticias/mundo/risco-de-genocidio-covid-19-ameaca-indigenas-brasileiros_n1231566

Redação RBA. (2020, abril 15). Ameaças de Bolsonaro ao Ibama agravarão contaminação entre indígenas. *Ambiente*. Consultado em maio 18, 2020. Recuperado de <https://www.redebrasilatual.com.br/ambiente/2020/04/ameacas-bolsonaro-demissao-ibama-coronavirus-indigenas/>

Reis, Maria Firmina (2018). *Úrsula e outras obras*. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara.

RFI. (2020, abril 6). Vacina: OMS denuncia "comentários racistas" de cientistas que propõem testes na África. Consultado em 12 maio, 2020. Recuperado de <https://www.rfi.fr/br/fran%C3%A7a/20200406-vacina-contracovid19-pol%C3%A7a-causada-por-proposta-de-testes-em-africanos-chega-ao-brasil>

Ribeiro, Darcy (1970). *As Compulsões Ecológicas e Bióticas. Os Índios e a Civilização*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Ribeiro, Djamila (2018). *Quem tem medo do feminismo negro*. Companhia das letras.

Ribeiro, Djamila (2017). *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento.

Ribeiro, Ana Bela & Menezes, Isabel (2015). Educação e democracia: potencialidades e riscos da parceria entre escolas e ONGs. *Interações*, 11, 36, 68-83.

Roldão, Cristina, Raposo, Otávio, Alves, Ana Rita, Varela, Pedro (2019). Negro drama. Racismo, segregação e violência policial nas periferias de Lisboa. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 119, 5-28.

Rosevics, Larissa (2017). Do pós-colonial à decolonialidade. In: Carvalho, G.; Rosevics, L. (org.) *Diálogos Internacionais: reflexões críticas do mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Perse. Recuperado de: <https://drive.google.com/file/d/0B0ohqhWTSmmIdjh2LTZUQndoc2M/view>

Saffioti, Heleieth (1987). *O poder do Macho*. São Paulo: Moderna.

Santos, A. R. & Silva, J. F. (2018). Diálogo entre os estudos pós-coloniais e o feminismo latino-americano na compreensão do patriarcado na constituição da América Latina. *Realis*, 8,1, 120-147.

Santos, Boaventura de Sousa & Meneses, Maria Paula (2009). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.

Santos, Boaventura de Sousa (2008). *Do Pós Moderno ao Pós-Colonial. E para além de um e de outro*. Coimbra: Travessias.

Santos, Boaventura de Sousa (2007a). Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 79, 71-94.

Santos, Boaventura de Sousa (2007b). *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo.

Santos, Boaventura de Sousa (2006). *A Gramática do Tempo. Para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez.

Santos, Boaventura de Sousa (2002). Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista crítica de Ciências Sociais*, 63, 237-280.

Santos, Boaventura de Sousa (2000). *A crítica da razão indolente*. São Paulo: Cortez.

Santos, Boaventura de Sousa (1997). *Pela Mão de Alice*. Porto: Edições Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa (1996). Por uma pedagogia do conflito. In: Silva, L. H. et al. *Novos mapas culturais, novas perspectivas educacionais* (15-33). Porto Alegre: Sulina.

Santos, Boaventura de Sousa (1991). *A transição paradigmática: da regulação à emancipação*. Coimbra: Oficina do Ces.

Santos, Boaventura de Sousa (1987). *Um discurso sobre as ciências*. São Paulo: Cortez.

Santos, Vivian Matias dos (2018). Notas desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência. *Psicologia e Sociedade*, 30, 1-11. Recuperado de <https://www.scielo.br/pdf/psoc/v30/1807-0310-psoc-30-e200112.pdf>

Secretaria de Justiça e Cidadania do Distrito Federal (2020). O racismo sutil por trás das palavras. Brasília: Secretaria de Justiça e Cidadania. Recuperado de <https://sisejufe.org.br/wp-content/uploads/2020/07/Alt-O-racismo-sutil-por-tra%C3%A7%C3%A3o-das-palavras-1-1-2.pdf>

Segato, Rita (2012). Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES*, 18, 106-131.

Skidmore, Thomas (2012). *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Teles, Maria Amélia. (1999). *Breve História do feminismo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.

Ventura, Deisy. Ribeiro, Helena. Giulio, Gabriela. Jaime, Patrícia. Nunes, João. Bógus, Cláudia et al. (2020). Desafios da pandemia de COVID-19: por uma agenda brasileira de pesquisa em saúde global e sustentabilidade. *Cadernos de Saúde Pública*, 36, 4, 1-5. Consultado em maio 30, 2020. Recuperado de https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2020000400502#B3

Walsh, Catherine (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel. (Orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (47-62). Bogotá: siglo del Hombre Editores. Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana.

Weber, Max (1999). *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: UnB.

Weber, Max (2003) A objetividade do conhecimento nas ciências sociais. In: Cohn, G. (Org.). Fernandes, F. (Coord.). *Weber – Sociologia*. Coleção Grandes Cientistas Sociais, 13. São Paulo: Ática.

APÊNDICES

Guião da Entrevista

Título - Agência política das mulheres para confrontar o patriarcado colonial: os coletivos feministas como espaços de saberes emancipatórios.

Objetivos gerais: identificar como nos coletivos feministas a posição de mulheres de contextos e realidades coloniais efetua-se como uma ferramenta de aprendizagem ao confronto do patriarcado colonial, permitindo novas configurações de conhecimento e de poder.

Objetivos específicos: analisar como o lugar de fala de mulheres de origem de contextos coloniais podem oportunizar processos de construção de conhecimento histórico e social, percebendo como a intersecção de género, raça, classe e sexualidade podem constituir como ferramenta de análise social e de reivindicação de direitos, além de identificar como a relação entre a resistência ao patriarcado e a opressão vivenciada constituem uma subjetividade ativa no poder político das mulheres e compreender de quais modos a colonialidade e o patriarcado colonial estão presentes nas interlocuções da agência política feminista.

Designação dos blocos	Objetivos específicos	Formulário das perguntas	Observações
Bloco introdutório -Apresentação do estudo e do objetivo da entrevista e motivação da entrevistada	Dar a conhecer o objetivo da entrevista e motivar a entrevistada	-Informar de um modo geral a entrevistada do trabalho de investigação a ser desenvolvido; -Solicitar a colaboração da entrevistada, informando que o seu contributo é indispensável para o sucesso do trabalho; -Certificar a entrevistada da confidencialidade das informações; -Solicitar a permissão para citar na íntegra ou pequenos trechos do seu discurso; - solicitar a assinatura do consentimento informado.	
Trajetórias pessoais	Falar um pouco de si	País de origem, idade, grau académico e o que mais desejar	
As experiências frente ao movimento feminista	Identificar a agência política como força emancipatória frente à sociedade	-Relatar um pouco sobre sua experiência no movimento feminista; -Deixar à vontade para que fale sobre suas motivações ao ingressar num coletivo feminista.	

A agência política das mulheres	Perceber como a agência política contribuir para os processos de construções de conhecimento social e histórico.	-Relatar fatos que julgue importantes sobre as lutas de emancipação e o aprendizado que adquiriu e que transmitiu a partir destas; -Falar sobre a sua experiência nos debates, dentro e fora dos coletivos, sobre a emancipação feminista.	
O patriarcado colonial	Compreender como o movimento feminista confronta o patriarcado e como confronta o patriarcado <i>colonial</i>	-Pedir para relatar sobre as opressões sofridas pelas mulheres negras, africanas, latino americanas e pobres, e como o movimento feminista confronta tais questões; -Pedir para relatar como a resistência ao patriarcado e a opressão vivenciada constituem uma subjetividade ativa no poder político das mulheres; -Solicitar para falar suas análises sobre como a intersecção de gênero, raça, classe e sexualidade podem constituir-se como ferramenta de análise social e de reivindicação de direitos.	
Aspetos do patriarcado contemporâneo	Analisar como as mulheres podem ser mais vulneráveis em situações de natureza como a COVID-19	-Durante o período de isolamento social causado devido ao COVID-19, qual foi a atuação do coletivo feminista; -O ativismo continuou vivo? Como ocorreu? -Foi possível perceber a vulnerabilidade das mulheres diante do confinamento em casa? -Houve casos pontuais de aumento de violência de diferentes tipos? -Como o coletivo atuou diante de tais questões?	
Conhecimentos emancipatórios	Valor epistemológico intrínseco do conhecimento nascido na e da luta	-Como o conhecimento próprio adquirido dentro dos coletivos feministas contribui para aumentar a capacidade de enfrentar, contrapor ou dialogar com o conhecimento convencional? -Como o conhecimento nascido na luta avança para um conhecimento elaborado a respeito delas? -Como entra em diálogo com outros	

		conhecimentos, nomeadamente com o conhecimento académico produzido nas universidades e nos centros de pesquisas? -Como são construídas novas configurações cognitivas e políticas a partir da emancipação desses conhecimentos?	
--	--	---	--

Quadro Síntese das Entrevistas

A seguir é apresentado a síntese das entrevistas, contendo o material de maior relevância para esta investigação. Desta síntese, os principais excertos foram extraídos para a realização da análise de conteúdo e para a efetivação do trabalho.

Esta síntese preserva a confidencialidade dos relatos e aponta as principais respostas a partir da utilização do guião semi estruturado (apêndice I) e que serviu como roteiro e facilitador do diálogo. Assim, abaixo estão sintetizadas quadro questões que compõem o todo do guião: trajetória pessoal; lutas pela emancipação feminista, aprendizados construídos e críticas à ciência hegemónica; confronto ao patriarcado colonial; situações relacionadas à COVID-19; interseccionalidades e feminismos.

Trajetoária Pessoal

Inti Nascida no sul de Portugal, porém, como diz, em diáspora africana, de país colonizado. 38 anos, realiza pesquisas em Estudos Sociais. Atualmente há dois anos no atual movimento feministas. Atua, principalmente, para garantir o ativismo de mulheres negras, para dar visibilidade e possibilitar um discurso alternativo ao hegem�nico, assim como ter uma intervenção política ao enfrentar o sistema branco colonial, classe média alta e capitalista.
Cocha Brasileira, 37 anos, formada em Letras com doutoramento em Estudos Ibéricos / Estudos Pós-Coloniais. No atual movimento feminista há mais de dois anos e luta, em especial, contra os assédios às brasileiras no exterior e contra as violências cometidas em corpos racializados.
Pacha Angolana, 58 anos, jornalista e socióloga, participa de movimentos feministas há cerca de 30 anos. No feminismo decolonial, luta pelos valores identitários e culturais africanos, pela igualdade de g�nero, igualdade racial, igualdade entre mulheres negras e brancas e pela igualdade de oportunidades.
Quila

Brasileira, 38 anos, Filósofa e faz doutoramento em Filosofia Política, participa de movimentos feministas há mais de dez anos. Dentro do feminismo decolonial, luta, principalmente, contra a violência de género e pelo respeito às brasileiras no exterior.

Lutas pela emancipação feminista, aprendizados construídos e críticas à ciência hegemónica

Inti

Nós temos coisas muito interessantes que são as conversas negras, que basicamente trazem outras mulheres negras para falar quem são, o que fazem e etc, criamos visibilidade e empoderando muitas vezes, porque muitas vezes... nós temos as duas faces, mulheres negras que já fazem um trabalho na cota da diversidade, são a professora que dá aula na Universidade de Lisboa, a cientista que faz não sei o quê, e depois temos aquelas pessoas que nunca apareceu em nenhum radar E de repente estão sendo convidadas para falar e “uau, nem sabia que aparecia no radar de alguém”.

E, portanto, esses nossos discursos são poderosos, são valiosos, mas são muitas vezes desacreditados, invisibilidade e por isso o nosso trabalho tem sido muito encontrar formas de fazer o discurso chegar onde ele não é bem-vindo. E, utilizando muitas vezes formatos que não são os canónicos.

Cocha

A Academia, lembrando do texto do subalterno não pode falar, ela fala da mulher subalterna, da mulher periférica (...) Eu acho que sim, a gente tem que ter espaço de fala, a subalternidade, eu acho que eu os subalternos podem falar.

A nossa ideia é que o que mais produz conhecimento da vida em si, da vida prática mesmo, o resto a gente entende, a academia, uma parte da academia deve ser conquistada também pelos movimentos feministas, mas também para mostrar a nossa representatividade, eu acho que a gente tem que ter representatividade.

Eu tenho duas experiências principais, em termos de academia e de conhecimento fora da academia. Uma é de uma parte ideológica, e o conhecimento ele não é só académico, o conhecimento a gente faz na vida e com experiências, inclusive na questão de descolonizar a academia, e despatriarcalizar a academia é muito importante e urgente.

Pacha

Pois, nós preparamos as nossas, preparamo-nos todas umas às outras, todas nós damos o contributo, para abrimos os olhos, para alertarmo-nos mutuamente, para a nossa própria condição. Porque só é possível defender os nossos direitos se nós tivermos consciência deles, e esse é o primeiro passo. Da levada da tomada de consciência, do nosso lugar na sociedade, dos nossos direitos, e como nós podemos e devemos atuar em busca da conquista desse lugar, para que não sejamos impedidas por essa sociedade altamente discriminatória, e eu diria mais, antidemocrática, porque uma sociedade com discriminação não pode ser considerada uma sociedade democrática, uma sociedade que exclui uma parte da sua população não pode ser dita como uma sociedade verdadeiramente democrática, ou seja, a nossa luta também é para uma plena democracia.

Quila

Tentando ensinar o que eu consigo, para algumas mulheres porque eu acho que dar voz a elas é lutar também. Eu acho que a luta feminista não deve passar só pela produção Académica, porque muitas vezes a gente fala e acaba falando para a gente mesmo, se a gente não percebe o público que a gente está falando.

Acho que é uma das questões mais importantes a gente pensar em promover essas discussões para que a gente possa informar essa mulher, inclusive pensando numa questão preventiva, porque por exemplo se a gente pensa em casos de violência em relacionamentos abusivos e enfim, se a gente fala sobre isso, a mulher começa a viver situações como essa, ela começa a identificar melhor.

Tem a crítica da ciência como um todo, dessa construção positivista da ciência, que tem como base o pensamento masculino e essa divisão binária de que a mulher é da subjetividade e os homens os produtores do conhecimento lógico, como se a gente não fosse capaz de produzir. Então, Então isso já é uma questão que nós mulheres sofremos de forma igual, mas existe fortemente a questão do pensar, do produzir quanto pessoas de corpos racializados.

Confronto ao patriarcado colonial

Inti

Nós somos a partida aquelas que estão na base da pirâmide, nós não estamos no topo, estamos na base. Depois, obviamente, que há experiências diferentes, vivências diferentes das questões de interseccionalidade e também de privilégios. Mas, a chegada, nós temos dentro daquilo que é as nossas vivências, uma quantidade de obstáculos que

vamos ter que ultrapassar, e vamos ter que nos equipar para conseguir responder e corresponder esses obstáculos. E portanto, as violências são muitas, são muitas, mesmo de assédio físico, do “ah, o teu cabelo isto”, “tens uma pele... Adoro a tua pele, mas não serve para fazer o papel de não sei o quê no trabalho tananan” ou “para estar na frente de loja” ou “para trabalhares na caixa” ou para... na reposição está tudo bem, mas para fazer os atendimentos não”. E então eu acho que todas essas coisas são efetivamente violências que nós somos alvos, sem dúvida.

Nós fazemos uma intervenção junto populações periféricas e depois não fazemos essas intervenções juntos a agentes políticos, ou fazemos intervenções juntos com organizações ou instituições com muito poder e que são regidas principalmente por, sei lá, pessoas brancas até e não fazemos também com mulheres que têm experiências específicas no terreno da sua vivência enquanto mulheres negras.

Chama-nos de preguiçosas, dizendo que o nosso conhecimento não é tão valioso, dizendo que, ou seja, que a diversidade é só valorizada se for um determinado tipo de diversidade ou então até um certo, como por exemplo, Tu até podes ser negra mas não pode falar com uma pronúncia que seja, digamos, africana ou brasileira, Porque isso já não te dá tanto estatuto para falar e para ter conhecimento, porquê? Porque o estatuto, porque conhecimento é sempre dito em conta e Comparado com Stander que a gente já sabe qual é que é, estander do conhecimento branco, positivo, feito na Europa, anglo-saxónico e etc.

Cocha

[Começou com a gente querendo] fazer um movimento, uma campanha na internet sobre o assédio das meninas aqui brasileiras, que sofre aqui [...] a gente tem que ser juntar mesmo, para poder fazer uma campanha, quem sabe o movimento para poder combater isso.

Pacha

Desfazer essa narrativa colonial e reacionária não é fácil, é um ato importante, e eu diria mais do que importante, aqui uma certa heroicidade nisso, porque nós estamos a falar de uma luta de poder, porque é que a questão da discriminação se assenta aí, na necessidade deles perpetuarem como os dominadores que dominaram o outro, o poder visa exatamente isso, né. Então é muito importante porque as Nações Unidas tem dito que quando se forma uma mulher, forma-se uma sociedade, formar um homem não significa necessariamente formar mais ninguém, Ao passo que preparar a mulher para destruição dessa narrativa colonial, essa narrativa racista, fascista muitas vezes, é automaticamente estar a preparar a ela, o seu ciclo de relacionamentos, e preparar eventualmente se tiver filhos, descendentes, preparar também os seus descendentes. Isto é um caminho que precisa ser feito até para desconstruir esse paradigma reacionário, que é os miúdos, os

jovens, as crianças, os adultos aprendem nas escolas, da hegemonia do homem branco, da mulher branca sobre o homem negro, sobre a mulher negra.

Quila

É que dentro do poder, para a gente pensar nesses lugares que são pré-estabelecidos para homens e para mulheres, a ideia de hierarquia está no fundo disso, existe uma hierarquia, entre corpos masculinos e femininos. E obviamente existe uma hierarquia dos próprios corpos masculinos e dos próprios corpos femininos, porque os copos não são os mesmos e não acessam os mesmos lugares. Então, para que se mantenha nessa lógica hierárquica, a gente tem a produção de diferentes discursos, e tem tensões nesse discursos que machucam mulheres simbolicamente e que acabam resultando em violência física também, que a gente sofre. Porque as marcas, no sentido de Foucault, quando você tem toda uma mudança, a gente tinha uma época de marcas mais físicas, de castigos físicos, quando a gente faz essa mudança para uma sociedade mais disciplinada, uma sociedade biopolítica, as marcas na verdade são colocadas dentro da nossa subjetividade. Então, obviamente, nós enquanto mulheres a gente não se dá conta da violência que muitas vezes a gente sofre.

Em Portugal a gente sabe bem como são as relações para mulher brasileira. Porque nós somos esses corpos colonizados, de segunda categoria.

Situações relacionada ao COVID-19

Inti

Mulheres a serem maltratadas no serviço de saúde e depois ainda serem acusadas de “ah, mas isso é porque você é uma preta gorda, que não quer fazer nada, não quer trabalhar, debes voltar para o seu país” e coisas desse tipo, e você sente que a pessoa foi basicamente abandonada numa cama de hospital à espera de tratamento... essa foi assim uma das situações.

Sim, violência racista, violência policial, todas as violências aumentaram e quem já era vulnerável ficou ainda mais vulnerável, ou seja, quem não tinha um contrato de trabalho foi despedido, quem estava em experiência nas empresas foi despedido, quem chegou a pouco tempo não consegue arranjar trabalho, quer dizer, ou seja, quem está vulnerável, imagina, no outro dia estava a dizer isso a uma colega minha, que é: quando eles fazem as reportagens na televisão sobre os meios de transportes e entrevistam quem? Mulheres negras que vão para o trabalho! Foi incrível, porque por exemplo, eu acho que estava na

linha de Sintra e das 5 pessoas que eles entrevistaram 4 eram mulheres negras, assim nos seus 50 e tal anos. “Eu não posso deixar de trabalhar, o meu padrão até foi muito fixe porque ele diz-me se eu chegar na casa atrasada ele percebe, Ele compreende, mas eu nunca deixei de trabalhar, sabes... coisas desse género.

Cocha

A violência doméstica aumentou bastante.

Pacha

A pandemia não atinge a todos da mesma forma, esse tempo que levamos do início do ano até agora é suficiente para percebermos, para fazermos um pequeno balanço e concluirmos que quanto mais abaixo da pirâmide social, a base da pirâmide social tiver um indivíduo menores são as probabilidades de ele enfrentar com algum sucesso essa pandemia, ou seja, os pobres enfrentam essa pandemia com muito mais dificuldades do que os ricos, porque se por um lado quer estar no alto da pirâmide pode fazer, por exemplo, trabalho online, pode fazer tele trabalho, quem está na base da pirâmide, aquilo que agora se define como os essenciais, e na sociedade portuguesa esses ditos essenciais estão na construção civil, que estão nas limpezas, que estão nas restauração, direitos essenciais que todas as manhãs, madrugadas, tem que apanhar o transporte público, estão mais expostos ao vírus do que os estão na pirâmide alta que ficam em casa e usam o computador para trabalhar, daí a nossa intervenção vai ser no sentido de exatamente desmascarar isso, e de chamar a atenção para os poderes públicos, para a necessidade de um apoio especial a essas mulheres e homens também.

Quila

Interseccionalidades e feminismos

Inti

Então eu acho que a interseccionalidade é realmente a ferramenta que nos permite complexificar os discursos e perceber que o racismo não está separado do sexismo, e o sexismo não está separado da luta anticapitalista. Então, eu acho que é importante exatamente porque a única forma de podermos olharmos para a luta é ver a complexidade que ela tem, e podermos integrar respostas que tenha em conta a diversidade de histórias e de estares na vida, porque se realmente nós não pensarmos nas lutas dessa forma, nós vamos cair naquilo que é exatamente só ouvirmos determinadas

vozes, ou só ouvirmos determinadas pessoas que já tem o poder de fala, que só não respeitam os lugares te fala como já tem o poder de fala. Então, eu acho que o trabalho vem muito nesse sentido, eu vou-te repetir, é a única forma de fazer um trabalho inclua as pessoas que realmente precisam que a gente faça esse trabalho.

Seja com uma prática institucional e organizacional que fosse a partida transfeminista, que fosse a partida mais diversa, que fosse a partir capaz de por a discussão tanto essa questão da diversidade dentro das nossas vivências diaspóricas, mas também dentro dessas diversidades, do que é ser mulher, ser mulher negra, do que é as diferenças de classe, o que são as diferenças culturais, sendo que a negritude não é mesma se por exemplo se você vem de Cabo Verde, ou seja a tua vivência cultural não é a mesma se vens de Cabo Verde, se vens do Brasil ou se vens de um outro país qualquer que eu não tenha sido colonizado por Portugal também, portanto, e poder trazer todas essas questões para aquilo que é a nossa intervenção, não todas de uma vez, ou melhor, todas de uma vez apesar de percebermos que é um bolo muito grande e que necessita do seu tempo para ir sendo visto, discutido, alinhavado e etc.

Cocha

Olha, eu acho que realmente muito importante, principalmente por conta da questão do lugar de fala, porque todos nós somos mulheres mas, a minha dor, nós duas temos dores, a nossa dor pode ser similar, mas não são iguais, então eu preciso ouvir a sua dor para poder entender sobre as coisas, e você também precisa ouvir as minhas dores, então eu acho isso muito importante. A gente precisa de sororidade, simpatia em geral, e tolerância.

Pacha

Naturalmente tratando-se de uma sociedade machista como é a sociedade portuguesa, nunca é demais lutar pela igualdade de género, mas sendo nós mulheres negras, mulheres africanas e mulheres afro-descendentes, essa luta pela igualdade de género nunca estaria completa se não tivesse um componente que é a luta por igualdade de oportunidades, e essa é essencial porque aqui entra a nossa luta contra o racismo, pela igualdade racial e pela igualdade entre mulheres negras e mulheres brancas, porque as mulheres negras são quadriplicamente discriminadas, como são discriminadas as mulheres nessa sociedade, como eu dizia a bocadinho, ainda é muito machista, uma sociedade Patriarcal como dizias e muito bem há um bocado, que não vem das origens das sociedades africanas, que era a grosso modo matriarcais, e esse patriarcado foi-nos imposto pela dominação colonial, exatamente. Então, tem essa luta das mulheres negras, tem a sua luta por serem negras, que tem que lutar contra a discriminação racial, contra desigualdades racial, e ainda tem a outra luta que é a luta contra sua estrangeirização.

É todo esse conjunto de discriminações que nós queremos aborda-las e enquadrá-las num contexto. Não tem sido fácil, não é fácil Portugal fazer essa luta, é combate... Mas um dia em que nós pararmos de lutar seremos dizimados e nós não podemos parar.

Notamos, eu e um grupo de mulheres africanas e afrodescendentes, que tínhamos e que temos problemas em comum, problemas como imigrantes que somos, problemas como mulheres negras que somos, e problemas como mulheres vítimas de discriminação interseccional.

Quila

Existem determinadas linhas feministas, e perceber que na verdade a gente vai ter visões diferentes, e a gente vai ter vivências diferentes. Porque de fato uma pessoa, por exemplo, uma mulher branca, que nunca sofreu racismo na vida, que nasceu na classe média alta ou rica mesmo, ela não vai ter naturalmente vivências e percepções que uma mulher mais periférica e negra, ou uma mulher indígena, por exemplo uma mulher que então tens outras categorias que a gente pode colocar, viveu na vida. Então é uma dificuldade da gente perceber e estabelecer diálogo, principalmente porque a gente tem algumas linhas feministas que têm a tendência de promover a pagamentos. porque como se houvessem coisas que são mais importantes e as outras coisas não deve ser discutida. Eu acho problemático. Eu acho que assim, por isso que eu gosto de pensar em interseccionalidade porque eu acho que se a gente pensa e olha para uma única identidade, a gente sim tem a possibilidade de enfraquecer algo. Se a gente olha, por exemplo, para uma pessoa, por ser mulher, então assim, ela é mulher e aí eu apago todas as outras questões e direciono exatamente naquilo pelo fato dela ser mulher, a promover a pagamentos das diferentes identidades que surgem nessas possibilidades de mulheres, a gente acaba enfraquecendo de fato o movimento.