

**PEDAGOGIAS FEMINISTAS DESDE O SUL: LINGUAGEM  
ATIVISTA E ALTERNATIVAS DE MUNDOS POSSÍVEIS**

*Jéssica Cristina Alvaro de Oliveira* (UENF)

[jessicaoliveira.territorios@gmail.com](mailto:jessicaoliveira.territorios@gmail.com)

*Giovane do Nascimento* (UENF)

[giovanedonascimento@gmail.com](mailto:giovanedonascimento@gmail.com)

**RESUMO**

Esse trabalho objetiva investigar as propostas de mundos possíveis presentes em distintos feminismos localizados no sul do globo. Tais propostas são apresentadas por meio de uma linguagem ativista que questiona o projeto político do movimento que hoje é compreendido como feminismo ocidental, ou ainda feminismo hegemônico. As bases epistemológicas desse projeto são veemente atacadas, assim como as do projeto de modernidade ocidental, pois ambos são acusados de encobrir pontos de vista situados, a partir de uma pretensa neutralidade e universalidade. Mesmo a centralidade do “gênero”, enquanto sistema primeiro de opressão na experiência de todas as mulheres, vem sendo refutada e a conclusão de intelectuais como Yuderkys Espinosa-Miñoso é de que movimentos feministas experimentam a colonialidade da razão feminista, pois até as pautas prioritárias foram organizadas a partir da experiência de mulheres brancas, burguesas do Norte global. Assim, essa pesquisa de cunho qualitativo, desenvolvida a partir de referências bibliográficas objetiva também apresentar a crítica à racionalidade desenvolvida nas margens; evidenciar a organização dos movimentos feministas, a partir da década de 1980; bem como apresentar as pedagogias desenvolvidas no feminismo comunitário, no feminismo negro e no movimento agroecológico de mulheres. Podemos concluir que as críticas realizadas aos movimentos que se pretendem universais são panos de fundo de um objetivo muito maior: visibilizar discursos que apresentem possibilidades de existências outras.

**Palavras-chave:**

Colonialidade. Pedagogias feministas. Sul Global.

**ABSTRACT**

This work aims to investigate the proposals of possible worlds present in different feminisms located in the south of the globe. Such proposals are presented through an activist language that questions the political project of the movement that today is understood as Western feminism, or even hegemonic feminism. The epistemological bases of this project are vehemently attacked, as well as those of the western modernity project, because both are accused of covering up situated points of view, based on a so-called neutrality and universality. Even the centrality of “gender”, as the first system of oppression in the experience of all women, has been refuted and the conclusion of intellectuals such as Yuderkys Espinosa-Miñoso is that feminist movements experience the coloniality of feminist reason, because even the priority agendas were organized from the experience of white, bourgeois women of the global North. Thus, this qualitative research, developed from bibliographic references objective also to present the criticism of rationality developed in the margins; to highlight the

organization of feminist movements, from the 1980s onto the 1980s; as well as presenting the pedagogies developed in community feminism, black feminism and the agroecological movement of women. We can conclude that the criticisms made to the movements that are intended to be universal are the background of a much greater objective: to visualize discourses that present possibilities of other existences.

**Keywords:**

**Coloniality. Feminists pedagogics. Global South.**

## ***1. Introdução***

As reflexões elaboradas neste artigo começaram a ser tecidas a caminho de Brasília, capital do país, em novembro de 2015. Na ocasião, eu fazia parte da delegação que saía de Campos dos Goytacazes para participar da “Marcha das Mulheres Negras: Contra o Racismo, a Violência e o Bem Viver”, que aconteceu no dia 18 de novembro daquele ano. Durante aquele ano, diversas atividades pré-marcha foram organizadas por todo o país a fim de convocar as mulheres negras de todo país e como resultado, segundo o IPEA, mais de 10 mil mulheres marcharam em direção ao palácio central pelo direito à vida da população negra. Vale salientar que estávamos no segundo mandato da primeira presidenta eleita, Dilma Rousseff.

Eu era uma jovem negra recém-chegada ao curso de licenciatura em Pedagogia, indo a caminho de Brasília, em uma viagem de aproximadamente 25 horas de ônibus, saindo de Campos dos Goytacazes, cidade do norte fluminense. E em todo o trajeto uma questão central era: como seria uma sociedade pensada por mulheres? Estávamos viajando para denunciar todas as formas de opressões experienciadas pela população negra, no geral, e exigir políticas efetivas para construir um país com justiça social onde nossos modos de vida e principalmente nossas vidas fossem respeitadas. Pregávamos pela liberdade de crença, o fim do extermínio da juventude negra, a questão do trabalho e renda, denunciávamos o racismo, apresentamos a agroecologia como possibilidade, de maneira conjunta em que pessoas de diferentes idades, regiões, gêneros, identidades sexual, crenças, partidos e frentes de luta estiveram lado a lado objetivando exigir o fim da violência para os públicos excluídos historicamente das agendas públicas e a fim de apresentar alternativas para pensar uma nova sociedade. Naquele momento falava-se em projeto político do movimento negro para o Brasil.

Ao final da marcha e no ano subsequente acreditei estar muito próxima de ver a efetivação, mesmo que gradativa e lenta desse projeto

político. Entretanto, o impeachment da primeira mulher eleita no Brasil, apontou para caminhos distantes de uma democracia pensada por ou em conjunto com mulheres. Uma ofensiva conservadora, com postulados neoliberais, racistas e machistas nos distanciou definitivamente da implementação de tal projeto. Contudo, ao pensarmos os feminismos a partir da práxis, não deixamos de seguir realizando a crítica no campo teórico e desenvolvendo epistemologias outras, nem mesmo deixando de nos organizar em movimentos para pensarmos diferentes projetos segundo a forma com que experimentamos o mundo. Quase seis anos depois do momento em que marchei, pela primeira vez, junto com mais de 10 mil mulheres negras, sei que a pergunta que fiz a caminho de Brasília hoje teria uma resposta diferente: não é possível a construção de uma sociedade pensada por mulheres. A partir de nossas experiências pensamos alternativas de mundo. As diferentes feministas, como por exemplo: as negras, as decoloniais, as indígenas, as transfeministas a partir de epistemologias situadas em suas experiências, estão exigindo, cada uma, a seu modo, novos pactos civilizatórios.

Quando utilizo o termo pedagogias feministas, não estou me referindo a ideia de um movimento conscientizador de homens e mulheres sobre o sistema patriarcal, como apontado por Silva e Freitas (2018), refiro-me a diferentes propostas de politização da ação pedagógica que possibilitam leituras de mundo para intervenções na reinvenção das diferentes sociedades. No desenvolvimento do trabalho é possível observar que as discussões são pautadas a partir das proposições do coletivo Colonialidade/Modernidade que chamam atenção para o fato de que a modernidade e a colonialidade são a outra face da mesma moeda. Com isso, foi possível observar que o discurso racional apresentado pela Europa, tratou de universalizar suas propostas, por um lado e por outro, negou o conhecimento das pessoas colonizadas. Em outras palavras, na “descoberta” das américas, os europeus intitularam sua razão como universal e destituíram de razão “o outro”, ou seja, toda e qualquer pessoa não europeia.

No que se refere ao movimento feminista, chamado de hegemônico pelos feminismos periféricos ou “subalternos, nos termos utilizados por Balestrin (2017), as críticas são tão duras quanto ao projeto de modernidade. Se homens, brancos e burgueses são acusados por apresentar suas perspectivas como universais, mulheres brancas e burguesas que passam a lutar por direitos de fraternidade, igualdade e liberdade tal qual os homens, também são acusadas do mesmo feito. Assim, conceitos desenvolvidos no bojo do feminismo hegemônico são duramente criticados por

não refletirem as experiências de todas as mulheres, como os conceitos de “mulher”, “gênero” e “sororidade”. Para além das discordâncias, neste trabalho objetivamos apresentar alguns dos projetos desenvolvidos por feminismos periféricos como propostas pedagógicas para formação de mundos outros. Assim, o projeto do feminismo comunitário na Bolívia, o feminismo negro no Brasil, bem como o feminismo camponês e o socialista serão analisados a fim de compreender como são pensadas as sociedades em cada contexto.

Nesse sentido, nossas conclusões não apontam resultados fechados, muito pelo contrário, as diferentes proposições para mundos outros evidenciam que o único caminho possível para a consolidação de sociedades longe das opressões é investindo em projetos comprometidos para a construção de mundos possíveis em que todos, todas e todes consigam ter suas potências desenvolvidas para que possam de fato ser e estar no mundo longe das consequências das opressões em suas subjetividades.

## **2. Linguagem ativista e a crítica à razão ocidental desde as margens**

A filósofa dominicana Yuderlys Espinosa-Miñoso (2014, p. 8) em sua “crítica decolonial à epistemologia feminista crítica” enfatiza que “chegou o momento da revolução epistêmica”, como anunciado por Anibal Quijano. A autora aponta que o feminismo decolonial “dobra a aposta” no que se refere a revolução, pois realiza um duplo movimento, ou seja, revisa a produção teórica elaborada pelo feminismo ocidental, branco e burguês, ao passo que avança na produção de novas interpretações que explicam como o poder atua, a partir de pontos de vista subalternos. Esse duplo movimento é importante, visto que questiona e confronta as verdades absolutas impostas pelo feminismo europeu, e posteriormente, pelo estadunidense.

A crítica feminista decolonial longe de ser a primeira, e, muito menos a única, está filiada epistemologicamente ao grupo modernidade/colonialidade e a tantos outros movimentos que denunciam a hegemonia da razão ocidental frente às distintas formas de conhecimento produzidas nos países colonizados. No livro “Pensar Nagô”, Muniz Sodré (2018) apresenta o trajeto realizado por países europeus objetivando a hegemonia do mundo. Como bem lembrado por Maldonado-Torres (2020), a dominação não foi impressa exclusivamente pela força, muito pelo contrário, foi necessário criar mecanismos para que os dominados se entendessem enquanto tal. O monopólio do conhecimento universal por

parte das potências europeias é indiscutivelmente uma das estratégias mais eficientes para sua pretensa hegemonia. Isto porque, ao outorgar-se o direito exclusivo de todo conhecimento produzido no mundo, essas potências passaram a definir quem era homem plenamente humano, ou seja, modo como os europeus conhecem a si mesmos e os “anthropos”, não tão plenos assim, como aponta Sodré (2018, p. 13).

Ao compreendermos então que as opressões se fundamentam em um sistema de conhecimento e a produção do mundo da vida, como apontado por Espinosa-Miñoso (2014), faz-se necessário observar que este sistema foi construído passo a passo. A autenticidade do modo de pensar, nesse sistema, foi atribuída aos gregos, como alertado por Sodré “Apenas da Hélade e de sua língua proviriam questões, reflexões e linhas de pesquisas civilizatoriamente valorizadas pela consciência racional do Ocidente” (SODRÉ, 2018, p. 7). Na modernidade foi realizado o esforço de atribuir à linguagem alemã o legado de autenticidade. Esse interesse foi motivado pelo entendimento do grego enquanto logos, ou seja, língua/razão originária. Assim, o que está em jogo é a validade civilizada, já que na dúvida sempre será necessário retornar à origem, ao lugar onde supostamente proviemos como seres de razão.

A filosofia, apropriada pelo ocidente, passa a ser representada como matriz da razão e da excelência epistêmica. A disciplina onde se pode explicar, por excelência, racionalmente as coisas de modo universal possui então poder para legitimar o que é conhecimento e o que não é. No texto “Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana” Mogobe Ramose (2011), entende que a filosofia contribuiu para a desumanização dos colonizados a partir da “(...) ideia filosófica que somente os seres humanos do Ocidente eram, por natureza, dotados de razão” (RAMOSE, 2011, p. 7)

Importante salientar que na leitura de Ramose (2011) os colonizadores de África se sentiram no direito de definir o que é filosofia e que esta deixa de significar amor ao saber para significar, uma disciplina acadêmica com seus próprios princípios especiais. Trata-se da perspectiva de quem detém o poder e por isso, pode defini-la. No tocante à elaboração de uma filosofia pluriversal, Ramose (2011) observa que as dúvidas sobre a existência de uma filosofia africana estão assim, sustentadas no disfarce da filosofia como ciência que carece de profissionais.

No contexto da luta de africanas/os por seu estatuto ontológico de seres humanos, Ramose (2011, p. 10) entende que o universal é o autên-

tico significado de filosofia, ou seja, que apenas um lado determina seu significado. O universal é uma composição do latim *unius* (um) e *versus* (alternativa de) para o autor:

[...] fica claro que o universal, como um e o mesmo, contradiz a idéia de contraste ou alternativa inerente à palavra *versus*. A contradição ressalta o um, para a exclusão total do outro lado. Este parece ser o sentido dominante do universal, mesmo em nosso tempo. Mas a contradição é repulsiva para a lógica. (RAMOSE, 2011, p. 10)

Para Ramose (2011), a universalização diz respeito a totalização e mesmização das experiências, para Nadia Kisukidi (2017) trata-se do movimento de abstração das fisionomias, das peles, dos corpos e dos lugares, que são meros acidentes. Dessa maneira, os sujeitos da filosofia são corpos indiferentes, ou seja, mortos para seu próprio corpo. Assim, nada que o corpo experiência afeta a vida do espírito. As teorias críticas contemporâneas não só desmascaram esse movimento como apontam que por mais espiritualizado que seja o corpo do filósofo não é indiferente, ele é, sobretudo, masculino, branco, burguês, europeu, habita os centros, ou seja, é o corpo do dominante.

Importante destacar que o “movimento do universal” se dá principalmente no contexto da modernidade cuja pauta oculta é a colonialidade, segundo Valter Mignolo (2017). Para o autor: “(...) a modernidade é uma narrativa complexa, cujo ponto de origem foi a Europa, uma narrativa que constrói a civilização ocidental ao celebrar as suas conquistas enquanto esconde seu lado mais obscuro” (MIGNOLO, 2017, p. 2). Quijano (2004) entende por modernidade as relações intersubjetivas correspondentes, que fundiram as experiências do colonialismo e da colonialidade com as necessidades do capitalismo e se configuraram como um universo de relações intersubjetivas de dominação para a hegemonia eurocentrada. Essas relações resultam na elaboração das identidades sociais da colonialidade – indígenas, negros, amarelos, brancos, mestiços –, além das identidades socioculturais do colonialismo – América, África, Oriente, Ásia, Ocidente, Europa.

As discussões suscitadas pelo coletivo modernidade/colonialidade passa a questionar também a produção epistêmica nos países colonizados, visto que seguimos reproduzindo o universalismo europeu e tal crítica é central na revolução epistêmica proposta pelo coletivo.

Entretanto, as críticas ao coletivo modernidade/colonialidade realizada pelas feministas decoloniais iniciadas por Maria Lugones, evidenciam a insuficiência da discussão de gênero enquanto sistema de domina-

ção no centro da colonialidade. No trabalho intitulado “Colonialidade e Gênero”, Lugones busca entender como a indiferença acontece para transformá-la em algo de reconhecimento inevitável para homens que se dizem envolvidos em lutas libertadoras. Em sua crítica à carência e ao equívoco sobre a discussão de gênero na teoria de Anibal Quijano, a autora diz não tratar apenas de cegueira epistêmica, apontando para a condescendência dos homens racializados para com a nossa opressão.

Analisando a teoria de Quijano, Lugones (2020) diz que o sociólogo compreende a interseção entre raça e gênero de modo estrutural mais amplo. Assim, raça e gênero ganham significado a partir do padrão de poder capitalista eurocêntrico e global. Esse poder que está estruturando em relações de dominação sobre todas as áreas da vida e na teoria de Quijano está organizada em dois eixos que ordenam as disputas por controle de modo que o significado e as formas de dominação sejam atravessadas por eles, a saber: a colonialidade do poder e a modernidade.

Para Lugones (2020):

Assim, para Quijano as lutas pelo controle do “acesso ao sexo”, seus recursos e produtos” definem a esfera sexo/gênero e são organizadas a partir dos eixos da colonialidade e da modernidade. Essa análise da construção moderna/colonial do gênero e seu alcance são limitados. O olhar de Quijano pressupõe uma compreensão patriarcal e hererossexual das disputas pelo controle do sexo, seus recursos e produtos. Ele aceita o entendimento de que as mulheres colonizadas, não brancas, foram subordinadas e destituídas de poder. Conseguimos perceber como é opressor o caráter heterossexual e patriarcal das relações sociais quando desmistificamos as pressuposições de tal quadro analítico. (LUGONES, 2020, p. 56)

É a partir de sua crítica que a autora propõe que pensemos um sistema moderno-colonial de gênero. Pois, ainda que Quijano compreenda que gênero é formado pela colonialidade do poder e por isso, raça e gênero não se separam, a autora afirma que o eixo da colonialidade não é suficiente para dar conta de todos os aspectos de gênero. O autor não compreende gênero como conceito nem como fenômeno e sexo aparece em suas obras como inquestionavelmente biológico.

As críticas elaboradas por Lugones inicialmente, mas depois por Espinosa-Miñoso (2014), e Luciana M. A. Ballestrin (2017) descortinam para além das limitações teóricas da colonialidade/modernidade, pois evidenciam que assim como a hegemonia ocidental é masculina, as propostas de revolução e desobediência no campo epistemológico, também são. Lugones (2020) acredita que a lógica de separação categorial distorce seres e fenômenos que acontecem nas interseções, esta afirmativa

pode ser analisada na ausência e até na infantilização de mulheres de cor nas produções epistêmicas elaboradas por pessoas que estão localizadas na categoria “mulher” e na categoria “homem”. E, trataremos agora do conhecimento desenvolvido no bojo do movimento feminista, composto por pessoas do primeiro grupo e a crítica de mulheres negras, de cor e do Sul.

### ***2.1. Geopolização do debate feminista: Movimentos do sul e a crítica da razão feminista***

No trabalho sobre “Feminismos Subalternos”, Ballestrin (2017), propõe a década de 1980 como marcador temporal para o estreitamento das relações dos feminismos do “Primeiro” e “Terceiro” mundos, lembrando que esta foi uma divisão geopolítica fictícia elaborada nos anos 1950 que impactou definitivamente na teorização feminista. A autora apresenta o encontro entre feminismo e pós-colonialismo, na mesma década, como basilar no delineamento das relações desenvolvidas no bojo do feminismo. Para ambos os movimentos, um ponto de partida fundamental é a problematização da centralidade do sujeito homem branco nos discursos imperialistas. Os pontos de vista das mulheres “terceiro mundistas” sequer são considerados, até aquele momento, mas nesse encontro são elas a ganhar protagonismo, como relatado por Ballestrin (2017). Assim, a crítica à produção epistêmica da forma como era desenvolvida, sem considerar pessoas “subalternas por excelência” é o centro da discussão.

O tensionamento provocado neste encontro foi profícuo no sentido da realização da crítica interna no interior do feminismo, menos analítica e mais política, como relatado por Ballestrin (2017). Cabe salientar, que a autocrítica não foi realizada de muito bom grado por algumas teóricas, de modo que Ballestrin relembra como Nancy Fraser, filósofa feminista estadunidense demonstra desinteresse na ampliação das pautas feministas para contemplar as demandas das mulheres de países colonizados. Segundo Ballestrin (2017, p. 1039), “a autora trata com certa indiferença e pouca importância tais tentativas de democratização interna quanto à diversidade e à representatividade das mulheres em movimento”.

No que concerne ao movimento feminista latinoamericano, Espinosa-Miñoso (2009) apresenta o III encontro feminista da América Latina e do Caribe, realizado em 1985, no Brasil, como importante momento

do pleito de mulheres negras à incorporação de suas problemáticas, na agenda política do feminismo.

O que nos é relevante nesse momento é compreender a desaprovação feita nesse encontro ao caráter colonial do discurso feminista ocidental, representando mulheres do Sul global de modo essencializado, além das acusações de universalização das pautas e conceitos desenvolvidos por mulheres do norte global para explicar as experiências de mulheres de todo o mundo. Assim, a acusação mais grave contra o feminismo chamado hegemônico é realizar a prática mais recorrente dos movimentos imperialistas frente aos países do norte desde a modernidade, ou seja, a colonialidade da razão.

No trabalho: “Bajo los jos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial”, Chandra Talpa de Mohanty (2008), objetiva analisar a representação das “mulheres do terceiro mundo” como sujeito monolítico e singular nas produções das feministas ocidentais, a autora propõe analisar a colonização discursiva que não pode ser desassociada de uma determinada forma de apropriação e codificação da “produção acadêmica” e “Conhecimento” sobre as mulheres do terceiro mundo por meio de categorias analíticas particulares. Mesmo entendendo que a prática discursiva e política de mulheres do ocidente não é homogênea, Mohanty(2008) compreende que no momento que estas mulheres definem as outras como mulheres não ocidentais, elas estão definindo a si como ocidentais.

A autora aponta nos escritos feministas analisados por ela, a colonização discursiva das heterogeneidades materiais e histórica das mulheres do terceiro mundo e, portanto, são representadas como um composto singular, de modo que a mulher do terceiro mundo tem sua imagem construída de forma arbitrária, pois leva consigo a forma legitimadora do discurso humanista do ocidente.

Em suas considerações a autora argumenta que:

[...] as premissas de privilégio e universalismo etnocêntrico, por uma parte, e a consciência inadequada do efeito da academia ocidental sobre o “terceiro mundo”, no contexto do sistema mundial dominado pelo ocidente, por outra, caracterizam uma parte significativa das obras feministas ocidentais sobre mulheres do terceiro mundo. A análise da “diferença sexual” como uma noção monolítica, singular e transcultural do patriarcado e da dominação masculina não pode deixar de nos levar a construção de uma noção igualmente reducionista e homogênea do que chamo “a diferença do terceiro mundo”. Esse conceito estável, a-histórico, que aponta, que aparentemente oprime a maior parte, senão todas as mulheres desses

países. E, é na produção desta “diferença do terceiro mundo” que os feminismos ocidentais “colonizam” e se apropriam da complexidade constitutiva que caracteriza a vida das mulheres desses países. (MOHANTY, 2008, p. 3) (traduções nossas)

A compreensão de que mulheres do Sul global são retratadas por feministas ocidentais de maneira essencializada, é de fundamental importância para os rumos das escritas feministas elaboradas desde as margens. A partir de uma perspectiva do Sul, Espinosa-Miñoso (2020) objetiva entender “como nos tornamos as feministas que somos?” e a partir de qual questão a filósofa percebeu que não existe um histórico de especificidade no feminismo que desenvolvemos na América Latina, haja vista o nosso esforço de nos encaixarmos nas teorias produzidas nos Estados Unidos e na Europa. Ainda em busca de respostas, Espinosa-Miñoso (2020) percebeu que há uma espécie de razão feminista compartilhada, “(...) uma série de princípios sob os quais temos sido regidas, feministas de todos os tempos e das mais diversas correntes contemporâneas” (ESPINOSA-MINOSO, 2020, p. 84)

A autora nos convida à reflexão, para que nos permitamos tomar consciência de como nos tornamos as feministas e/ou sujeito sexo genérico “livre, transgressor e progressista do nosso tempo” que acreditamos ser, neste exercício que nos mostre “como nossa fé cega e nossas contribuições com certos postulados feministas que se apresentam como universais” (*Ibidem*). Assim, ela visa deter-se nos postulados para denunciar as regulações, hierarquizações e legitimações de terminadas formas de compreensão em detrimento das outras.

Retomando “a crítica decolonial a epistemologia feminista crítica” de Espinosa-Miñoso (2014) aponta a razão imperial como prestadora de serviço da empresa colonizadora. Antes de elaborar uma genealogia da epistemologia dos feminismos do sul, a autora diz que as feministas ocidentais analisavam a objetividade, a universalidade e até mesmo o androcentrismo das ciências que ocultam os pontos de vista das mulheres na produção de conhecimento. Contudo, a crítica ao androcentrismo não pode se articular efetivamente a um programa de descolonização e desuniversalização das sujeitas mulheres dos feminismos. Visto que a crítica ao método científico é centrada quase exclusivamente em analisar como o sistema androcêntrico das ciências contribuiu para silenciar o sujeito “mulheres”, pensadas por elas de modo universal.

Além do mais, a crítica às verdades fundamentais do feminismo hegemônico, começa pelos fundamentos eurocêntricos dos conceitos de-

envolvidos no bojo dessa escola de pensamento. A própria conceituação do gênero, por exemplo, recebe duas críticas de teóricas como Lugones (2020) e Oyewùmi (2020), para esta última, as pesquisadoras feministas usam gênero como modelo explicativo para que se compreenda a subordinação e a opressão das mulheres em todo o mundo, assumindo, de uma única vez, a categoria mulher e sua subordinação como universais. Para a autora, é importante compreender “mulher” como categoria não universal e gênero como construção sociocultural particular das políticas de mulheres anglófonas/estadunidenses e brancas, especialmente nos próprios Estados Unidos. Inclusive, para Oyewùmi (2020, p. 87) a crítica mais importante sobre as articulações feministas em relação ao gênero, são aquelas que apontam a impossibilidade de ele ser pensado à parte de raça e classe.

No tocante a uma crítica das categorias universais do feminismo, “mulher, “gênero” e “sororidade”, Oyewumi (2020), aponta a realidade Iorubá para desmistificar a noção de que em todas as sociedades os dois conceitos são aplicados da forma explicada pelo feminismo. Para ela, tais conceitos estão baseados no modelo de família nuclear, ou seja, uma família generificada, em que cada casa é ocupada apenas por uma família, a mulher é subordinada, há um marido patriarca e seus filhos, não havendo espaço para outros adultos. Nessa estrutura há a unidade conjugal, a promoção do gênero se dá como categoria natural e inevitável. Assim, distinções de gênero são base do estabelecimento e do funcionamento desse tipo de família, bem como a base hierárquica que se estabelece em seu interior. No ocidente, o matrimônio é por excelência a base das relações adultas, e desta forma faz com que a definição de mulher, torne-se a definição de esposa. O centro da crítica desenvolvida por Oyewumi (2020), não reside no fato de que a conceituação comece na família nuclear, mas sim, no fato de que ela transcende os limites dela.

No que diz respeito às relações nas sociedades africanas, Oyewumi (2020), alerta que a família nuclear é “um modelo alienígena”, mesmo com sua promoção por parte dos governos coloniais, neocoloniais. agências internacionais de (sub) desenvolvimento, organizações feministas, organizações não governamentais (ONG) contemporâneas. Em sua pesquisa sobre a família iorubá tradicional que é descrita pela autora como não generificadas, os papéis de parentesco e as categorias não são diferenciadas por gênero. No seio da família Iorubá o princípio organizativo é a ancianidade que classifica socialmente as pessoas com base em suas idades cronológicas. Assim, “Por exemplo, *egbon* se refere ao irmão

mais velho, e aburo, ao irmão mais novo de quem fala, independente do gênero desses irmãos. Diferente do gênero, que é rígido ou estático, o princípio da ancianidade é dinâmico e fluido” (OYEWUMI, 2020, p. 91).

No desafio das conceituações africanas, estão por exemplo na compreensão da dualidade opositiva homem/mulher e no privilégio masculino presente nessa dualidade. Oyewumi relata que na obra da antropóloga social Ifi Amadiume, de 1987, a existência de filhas machos, maridos fêmeas e a instituição de casamento de mulheres na sociedade igbo, para ela estas concepções confundem a mente ocidental aprisionada pela moldura interpretativa feminista. Interrogar sobre o conceito de sororidade, que trata da união entre todas as mulheres, ficou a cargo de Vilma Piedade (2019).

Como afirma Oliveira (2021):

No prefácio, Marcia Tiburi conta ao leitor que viu o conceito nascer em uma tarde de sábado enquanto eram discutidos os rumos do movimento de protagonização de mulheres para a política, no Instituto Cultural Rose Marie Muraro. Tiburi relata que no intervalo do café, após ouvir a contribuição de diversas mulheres, Vilma Piedade chega diante dela e afirma: “Não é sororidade, é Dororidade”. Ou seja, a a centralidade da discussão feminista não pode se ater à união entre as mulheres sem compreender o lugar da dor na experiência de mulheres plurais. (OLIVEIRA, 2021, p. 6)

A autora ressalta que sororidade não dá conta das experiências de mulheres pretas e o conceito proposto por ela, o de dororidade visa ampliar essa união, a partir da real compreensão das mulheres sobre as múltiplas realidades experienciadas por elas a partir da classe social, da cor, da religiosidade, profissão, dentre outras. Como podemos ver, a crítica à colonialidade da razão feminista trata do interdito à hegemonia das feministas ocidentais realizada por mulheres oriundas do Sul global. As denúncias sobre colonização discursiva e a conseqüente universalização epistêmica não possuem o fim em si mesmo, muito pelo contrário, ao denunciar a invisibilidade epistêmica, os diferentes feminismos vislumbram o direito à razão, com isso, produzir conhecimento a partir de lugares situados, e assim, poder apresentar diferentes projetos de mundos possíveis.

**2.1.1. Ensinando a construir novos mundos: Propostas feministas para Abya Ayala/América Ladina**

Os feminismos como um todo, possuem a característica da práxis, ou seja, da teorização indissociada da prática. Assim, é possível observar movimentos feministas empenhados na produção de conhecimento e em movimentos políticos na luta pela implementação de projetos societários. Carvajal (2020, p. 195) propõe uma definição sobre feminismo que muito nos é pertinente, para ela “feminismo é a luta e a proposta política e vida de qualquer mulher em qualquer lugar do mundo, em qualquer etapa da história, que tenha se rebelado diante do patriarcado que a oprime”. Com isto, ela compreende que essas propostas podem ter sido desenvolvidas antes mesmo da modernidade e em qualquer sociedade, não apenas a europeia.

Alba Margarita Aguinara Barragán *et al.* (2020), contextualiza o surgimento do feminismo comunitário, aos conjuntos de reformas neoliberais das décadas de 1990 e 2000 que fortalecem o extrativismo e a divisão internacional do trabalho, na América Latina. As autoras salientam que as mulheres de setores populares, mulheres indígenas, mestiças, negras e camponesas foram as que mais sofreram com o ônus das reformas, visto que sofreram com o aumento da carga do trabalho doméstico e produtivo, bem como viram suas demandas fragmentarem e conseqüentemente suas identidades. O período de ascensão neoliberal em Abya Ayala é também momento de organizações de resistências, e é principalmente no Equador e na Bolívia que surge o feminismo conhecido ora como comunitário, ora como popular. Esses feminismos situam um novo tipo de universalidade, em que as diversidades são assumidas, mas propõem ao mesmo tempo o horizonte da igualdade como produto de um processo de despatrialização, sustentados na construção de Estados plurinacionais, em que o referente central é a transformação da sociedade em seu conjunto (Cf. BARRAGÁN *et al.*, 2020).

Em sua proposta de feminismo comunitário na Bolívia, Carvajal (2020) entende a comunidade como princípio inclusivo que cuida da vida e propõe uma análise e desmistificação do princípio chacha-warmi (homem-mulher) elabora por indígenas bolivianos. O princípio refere-se ao entendimento de que a sociedade se constitui a partir de pares complementares compostos por um homem e uma mulher, que não está relacionada a um casal hetero normativo, mas na representação simbólica dos pares como metades imprescindíveis complementares, não hierárquicas, recíprocas e autônomas. Segundo os indígenas, o feminismo é puramente

ocidental haja vista a proposta de complementaridade chacha-warmi que ao praticarem-no estariam longe do machismo.

No percurso de sua pesquisa a autora aponta porque tal afirmação é falsa e centra seu projeto pedagógico na reconceitualização do princípio enquanto proposta de um novo projeto societário. Se em sua perspectiva, a divisão proposta pelo chacha-warmi, é hierárquica cuja metade masculina está acima da feminina, e isso pode ser observado na destinação dos papéis considerados menores para as mulheres, o que significa maior exploração da força de trabalho delas. Assim como a escolha da autoridade nas comunidades, em que o homem é escolhido e automaticamente sua mulher vai como complemento.

Na proposta do feminismo comunitário a composição de pares complementares se sustenta, mas há uma significativa mudança, saímos do chacha-warmi, para a implementação de warmi-chacha (mulher-homem), com isto, não se propõe uma simples mudança de lugar de palavras, mas a construção da complementaridade a partir das mulheres, porque estamos nós subordinadas, e segundo Carvajal (2020, p. 199) “construir um equilíbrio, uma harmonia na comunidade e na sociedade, bem a partir das mulheres”. Objetivando recuperar o par complementar horizontal sem hierarquias, a proposta não é construir um novo mito fundador ou afirmar que no período colonial não houvesse machismo, mas construir um modelo de comunidade hoje, a partir da leitura de mundo das mulheres indígenas baseada na proposta da comunidade. Essa leitura está relacionada a uma maneira outra de organizar a sociedade manter a vida e abranger diversos tipos de comunidade, como as urbanas, rurais, religiosas, esportivas, culturais, políticas, dentre outras.

Para Carvajal (2020):

A comunidade está constituída por mulheres e homens como duas metades imprescindíveis, complementares, não hierárquicas, recíprocas e autônomas uma da outra, o que necessariamente não significa heterossexualidade obrigatória, porque não estamos falando de casal, mas sim de par de representação política, não estamos falando de família, mas sim de comunidade. (CARVAJAL, 2020, p. 200)

Com isso, a autora propõe a alteridade nos contextos dessas comunidades, haja vista as diferenças e diversidades presentes, retoma o par homem-mulher como princípio das diferenças na humanidade e inclui nesse contexto as diferenças e diversidades de não se reconhecer mulher ou homem. Em sua proposta de novos mundos possíveis encontra-se o reconhecimento da alteridade como fundamental, no sentido da exis-

tência real da outra, isso inclui, por exemplo, a redistribuição dos benefícios do trabalho e da produção em partes iguais. Assim, não se trata da redistribuição da pobreza, muito pelo contrário, no projeto societário do feminismo comunitário encontra-se a redistribuição dos frutos do trabalho. Isto é o ponto de partida para o viver bem das mulheres, pois para Carvajal (2020), enquanto pessoas, nós mulheres, temos nossos corpos sexuados nas comunidades e não queremos que a questão dos ganhos sejam pretexto para nossa opressão.

Por fim, ela alerta que só falta transformar tais demandas em políticas públicas começando pelas comunidades para posteriormente chegar ao governo nacional. Para ela,

Significa devolver duplamente o que corresponde às mulheres, isso porque, se os homens estão empobrecidos, as mulheres estão mais empobrecidas que os homens. Não é preciso se assustar com isso, de devolver o dobro às mulheres indígenas duplamente, porque corresponde lhes devolver, primeiro, como comunidades indígenas de mulheres e homens o que o colonialismo e o racismo lhes roubaram, e por estarem as mulheres indígenas mais empobrecidas que os homens em suas comunidades, deve-se devolver-lhes em justiça o que o patriarcado lhes arrancou; por isso dizemos que é preciso devolver-lhes duas vezes, uma pelos indígenas e outra pelas mulheres. (CARVAJAL, 2020, p. 203)

Outra proposta pedagógica importante no bojo dos feminismos é a do feminismo negro. Criado por mulheres negras estadunidenses, uma das principais perspectiva é de que o “pessoal é político”, desenvolvido pela socióloga bell hooks e diz respeito à noção de que “(...) o pessoal pode constituir-se um ponto de partida para a conexão entre politização e transformação da consciência” (BAIROS, 2020, p. 212). Esta afirmação não tem por objetivo manter sua práxis no campo da experiência de opressão de mulheres e homens, muito pelo contrário, visa promover o entendimento crítico sobre como e onde a realidade emerge.

Cinco temas são centrais do feminismo negro na experiência estadunidense, a saber: o legado de uma história de luta, a natureza integrada de raça, gênero e classe; o combate aos estereótipos ou imagens de controle; atuação como mães professoras e líderes comunitárias; e a política sexual. O feminismo negro não é desenvolvido apenas como proposta acadêmica, mas possui grandes contribuições de mulheres que pensam suas experiências diárias como mães, professoras, líderes comunitárias, escritoras, empregadas domésticas, militantes, dentre outras (CF. BAIROS, 2020). Para a autora:

O pensamento feminista negro seria então um conjunto de experiências e ideias compartilhadas por mulheres afro-americanas que oferecem um ângulo particular de visão do eu, da comunidade e da sociedade. Ele envolve interpretações teóricas da realidade de mulheres negras por aquelas que a vivem. (BAIRROS, 2020, p. 213)

No contexto brasileiro, uma das expoentes desse projeto político é a professora e ativista do movimento de mulheres, Vilma Piedade. Em seu livro “Dororidade”, além de apresentar a construção teórica do conceito que intitula o livro a autora desenvolve críticas ao feminismo contemporâneo brasileiro por não incorporar a luta antirracista, principalmente no que concerne a luta contra o racismo religioso. No período da publicação da obra, os terreiros de Candomblé e Umbanda sofriam e ainda sofrem perseguições e os membros da comunidade religiosa eram e ainda são expulsos, pelos autodenominados “bonde de Jesus”, ou seja, traficantes convertidos às religiões neopentecostais que passam a desapropriar os imóveis das comunidades tradicionais de terreiro, a mando de seus líderes religiosos.

Segundo Piedade (2017) a luta contra o racismo religioso é uma luta feminista, pois os terreiros são majoritariamente chefiados por mulheres pretas. Além do mais, os terreiros como espaço de preservação da ancestralidade africana apresentam, em suas cosmogonias, novas possibilidades de marcos civilizatórios. A partir da figura de Iansã, a Orixá dos raios e trovões, a autora apresenta novas possibilidades de mundo, visto que o poder feminino, na cosmologia de matriz africana luta em prol do equilíbrio entre feminino e o masculino, pois ambos são partes fundamentais para as relações no Aiê (Terra) e no Orum (céu).

Como apresentado por Oliveira (2021):

Recorrendo a tradição Iorubá a autora apresenta como o corpo da mulher preta é visto pelo ocidente, cujos valores estão ancorados em discursos da tradição judaico-cristã, e como é visto na tradição Iorubá. De um lado, um corpo-objeto, de outro, um corpo liberto exemplificado a partir da figura de Iansã e sua dança. “Por meio da dança, o corpo é um território livre, mesmo tendo sido marcado a ferro e fogo pela escravidão, e ainda marcado pela violência do Racismo!”. (OLIVEIRA, 2021, p. 2)

Assim, na proposta desenvolvida por Piedade (2020), é uma Democracia Feminista a toque de tambor, com o girar das nossas saias. Isso significa uma sociedade que não somente reconheça a farsa de mitos fundadores como a democracia racial, no qual feministas brancas se beneficiam dele, ainda nos dias de hoje. Assim, um projeto de democracia feminista só será exitoso, na compreensão da autora, na ruptura do femi-

nismo com o colonialismo e na elaboração de um projeto de sociedade que incorpore os conhecimentos produzidos por mulheres pretas. Para tanto, é necessário a incorporação definitiva da luta contra o racismo na agenda feminista.

Por fim, a última proposta apresentada aqui, parte do movimento agroecológico de mulheres. Uso este termo, pois como relata Costa (2020), tais mulheres possuem dificuldade de se reconhecerem enquanto feministas, ainda que realizem o debate sobre este que possui uma luta histórica, entretanto associada à classe média, branca urbana e acadêmica. A autora aponta em seu trabalho as aproximações entre agroecologia e feminismo, pois ainda que não se reconheçam, enquanto sujeitas políticas as mulheres do coletivo agroecológico da zona Oeste do Rio de Janeiro produzem diferentes formas de luta e de enxergar a relação gênero/meio ambiente. Importante salientar que a agroecologia, substitui a proposta de agricultura alternativa no pós-ditadura militar, com a reconstrução dos movimentos camponeses que tornam a discussão agrária ainda mais complexa ao protagonizarem debates sobre questões sociais e modelos de desenvolvimento.

A agroecologia pode ser compreendida como estudo e manejo de ecossistemas, tanto produtivos quanto naturais culturalmente sensíveis e socialmente justos, bem como estratégia de luta em prol da justiça socioambiental. Enquanto movimento social, segundo Costa (2020) a agroecologia representa um paradigma de produção agrícola que objetiva a redução do impacto socioambiental da produção de alimentos partindo da valorização de conhecimentos tradicionais em que o campesinato é compreendido como sujeito e forma de organização social.

A proposta ecofeminista da filósofa Vandana Shiva é bastante utilizada na práxis do movimento agroecológico de mulheres, haja vista sua crítica ao modelo econômico e cultural ocidental. São questionados por ela as concepções modernas de economia, progresso e ciência que propõe a adoção de um paradigma que permita a coexistência digna de povos e espécies da terra (Cf. COSTA, 2020). As críticas ao sistema capitalista e ao antropoceno são centrais nesse sentido, pois a partir da articulação entre os movimentos feminista e agroecológico o conceito de “bem viver” tem sido reivindicado enquanto alternativa ao mundo da vida construído a partir da universalização das concepções ocidentais.

O antropoceno marca o período geológico em que as ações humanas na agricultura, ao desenvolvimento do plástico, do concreto e da e-

nergia nuclear, chegando ao aquecimento global afetam de tal forma o planeta que o altera de maneira negativa, definitivamente. O sistema capitalista enquanto modelo econômico hegemônico com foco no lucro e na acumulação de riqueza, implica a noção de viver melhor, ou seja, na lógica de consumo exagerado e desproporcional - haja vista as desigualdades sociais. Enquanto alternativa, o “bem viver” pressupõe a crítica ao desenvolvimento e a discussão de modelos alternativos. Além do mais, ensaia a ruptura do binômio natureza/cultura, dotando a primeira de direitos.

No que se refere à proposta pedagógica do movimento de mulheres, Costa (2020), diz que podemos perceber que:

[...] as lutas de resistência em que essas mulheres na agroecologia urbana estão envolvidas – pelo reconhecimento da agricultura na cidade do Rio de Janeiro, pelo acesso a políticas públicas de incentivo à agricultura familiar e contra a especulação imobiliária – apontam para um “sul” comum, qual seja, um modelo de desenvolvimento com relações de menor impacto no que se refere à produção/distribuição de alimentos e à apropriação da natureza e que fuja à lógica capitalista que se apoia na reprodução das desigualdades socioeconômicas, raciais e sexistas. As ações construídas por essas atividades pautam-se em uma concepção ética de base ontológica de respeito à vida em diferentes termos, constituindo-se em uma epistemologia própria das mulheres camponesas e da agroecologia no campo e na cidade. (COSTA, 2020, p. 294)

Ressignificando a relação das pessoas com o território, com a comida, repensando a própria sociabilidade a partir do “comer junto” e a centralidade das crianças no processo formativo dos encontros das mulheres, evidencia a proposta epistêmica, ética e ontológica do movimento de mulheres que vê a culinária como estratégia de mobilização e luta. Para Costa (2020) a proposta agroecológica de fuga ao poder da máquina capitalista de produção de subjetividades vai de encontro a proposta epistêmica feminista no tocante à construção de uma sociedade que prescindia do gênero.

### **3. Considerações finais**

A crítica à colonialidade da razão feminista emerge das margens como questionamento à impossibilidade de buscar soluções para problemas específicos de nós mulheres da periferia do mundo, que possuímos realidades distintas consequentes da colonialidade e do gênero que interseccionalmente com outras opressões conformaram pessoas em lugares diferentes. Interrogar e desautorizar a universalidade de

conceitos não visa descredibilizá-los e sim apontar insuficiências na explicação de determinadas realidades. E nesse sentido, a elaboração de outros conceitos tais como dororidade convoca o olhar, a escuta e principalmente a ação sensível dos movimentos de mulheres para a concretização de uma democracia feminista, pois a troca dos modelos de democracia atuais, centrados na figura masculina, branco e burguesa, para um modelo que prescindia de gênero, como pautado pelo feminismo ocidental, contemplaria apenas mulheres brancas e burguesas.

Nitidamente as propostas pedagógicas aqui apresentadas não se pretendem universais e algumas sequer são acabadas ou pretendem ser e aqui está uma importante distinção da formação imposta pelo ocidente e as epistemologias desenvolvidas nas margens, enquanto a primeira dissemina formas hegemônicas de ser e estar no mundo, as segundas propõe alternativas e possibilidades que deem conta de transformar suas realidades. E, nesse sentido, nossa conclusão caminha muito mais para questionamentos e o apontamento de desafios do que para respostas, haja vista que estamos lidando com projetos de sociedades que estão em constante articulação e consequentemente transformação. Não se tratando de um objeto de pesquisa, e sim da análise da práxis de movimentos que se organizam a fim de novas propostas de mundos possíveis. Mundos esses que podem ser complementares, e talvez seja esse um desafio: como os feminismos do Sul, podem se articular na construção de projetos complementares de mundos?

Foi possível perceber nas leituras que boa parte dos projetos societários surgem a partir de problematizações que se iniciam no nicho Europa-Estados Unidos o que nos faz refletir se é possível que haja a conciliação entre “centro e margem”. Entretanto, compreendemos a partir das reflexões de Bruno La’tour que ainda há a necessidade de o ocidente declarar a existência da guerra entre mundos que o mesmo implementou. Ao observarmos os projetos do feminismo comunitário, negro e do movimento de mulheres agroecológico observamos a possibilidade de novas relações entre homem–mulher segundo a complementaridade horizontalizada, formas outras de compreender a sociedade a partir da comunidade, a ruptura com modelo econômico hegemônico e possibilidades outras a partir do “bem viver” e da redistribuição dos frutos do trabalho.

Pensamos nesses projetos enquanto ações pedagógicas políticas que nos instigam a elaboração de novas leituras de mundo que podem se adensar e se integrar neste que é um desafio importante: como cons-

truir esses novos mundos? Pois tais projetos partem da premissa de relações horizontais entre seres que habitam a gaya e conseqüentemente modos de vida não tão prejudiciais, respeito às crenças e assim ressignificar as relações com outras cosmologias e cosmogonias, bem como a compreensão da tradição como algo em constante movimento, além da radicalização de relações de alteridade compreendendo relações binárias de gênero ou a inexistência de binarismos. Tudo isso, a partir da proposição de políticas públicas que se iniciam dentro das comunidades, mas objetivam alcançar as nações, por isso, observamos que as críticas realizadas aos movimentos que se pretendem universais são pano de fundo de um objetivo muito maior: visibilizar possibilidades de existências outras.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAIROS, LUIZA. Nossos feminismos revisitados. In: HOLLANDA, H.B. (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Feminismos Subalternos. *Revista Estudos Feministas*, v. 25, n. 3, p. 1035-54, [s.l.], dez. 2017. *Fa-pUNIFESP*. <http://dx.doi.org/10.1590/1806-9584.2017v25n3p1035>.

BARRAGÁN, Alba Margarita Aguinaga et al. Pensar a partir do feminismo. In: HOLLANDA, H.B. de (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 216-39

CARVAJAL, Juliana Paredes. Uma Ruptura epistêmica com o feminismo ocidental. In: HOLLANDA, H.B. de (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 194-205

COSTA, Maria da Graça. Agroecologia, ecofeminismos e bem viver: emergências decolonial no movimento ambientalista brasileiro. In: HOLLANDA, H.B. de (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 284-97

ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkis. Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *Revista El Cotidiano*, 29, 184, p. 7-12, mar.- abr. 2014.

ESPINOSA-MIÑOSA, Yuderkis. Fazendo uma genealogia da experiên-

cia: o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica da América Latina. In: HOLLANDA, H.B de. (Org.) *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 96-119

LUGONES, M. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, H.B. (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 52-83

MOHANTY, Chandra Talpade. Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial. Navaz, Liliana Suárez; HERNÁNDEZ (Org.). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, ed. Cátedra, Madrid, 2008.

RAMOSE, Mogobe B. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. *Ensaio Filosófico*, Rio de Janeiro, v. 4, p. 6-23, out. 2011.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSFUGUEL, R. (Orgs). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. 365 p. (Coleção Cultura Negra e Identidades)

OYĒWŪMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: HOLLANDA, H.B de (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 84-95

PIEIDADE, Vilma. *Dororidade*. São Paulo: Nós, 2017.

QUIJANO, Aníbal. *Cuestiones y horizontes: antología esencial de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: Clacso, 2004.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019. 164p.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis: Vozes, 2018.