

Pela destituição da epistemologia mestra ocidental: caminhos frutíferos para “mudar a geografia da razão”

Felipe Paes Piva¹

Resumo: A razão ocidental estabeleceu a impessoalidade e a universalidade como critérios epistemológicos de produção do conhecimento. Contudo, aquilo que se diz universal e transcendente, acaba por se mostrar local e historicamente específicos e limitados, ao menos é isso que nos apontam as diversas tentativas dos movimentos feministas, especialmente as vertentes negras e pós-coloniais, ao proporem um conhecimento que possa se desembaraçar das estruturas de subordinação e de dominação. Ao invés do universal e transcendente, buscam reivindicações de saberes posicionados, político e socialmente responsáveis. Nessas tentativas, uma série de problemáticas se apresentam neste ensaio ao se explorar os projetos epistemológicos que procuram dar voz aos subalternos e tratar das implicações políticas de se falar “por” e “com” eles, na tentativa de estabelecer uma outra geografia da razão.

Palavras-chaves: Epistemologia, Posicionalidade Social, Feminismos, Interseccionalidade, Saberes Subalternos

Abstract: Western reason has established impersonality and universality as epistemological criteria for the production of knowledge. However, what is said to be universal and transcendent ends up being locally and historically specific and limited, at least this is what the various attempts of feminist movements, especially the black and post-colonial movements, reveal to us when proposing a knowledge that can free itself from the structures of subordination and domination. Instead of the universal and transcendent, they seek claims for positioned, politically and socially responsible knowledge. In these attempts, a series of problems are presented in this essay when exploring the epistemological projects that seek to give voice to the subaltern and address the political implications of speaking “for” and “with” them, in an attempt to establish another geography of reason.

Keywords: Epistemology, Social Positionality, Feminisms, Intersectionality, Subaltern Knowledge

Introdução - A construção tradicional do conhecimento no Ocidente

Historicamente, a razão ocidental tem a visão do sujeito humano como um ser constituído por características opostas dicotomicamente: mente e corpo, pensamento e

¹ Mestrando em Antropologia Social (PPGAS-USP) - felipe.piva@usp.br

extensão, sujeito e objeto, razão e paixão. Segundo Grosz (2000), tal pensamento dicotômico hierarquiza e classifica os pólos binários de modo que um deles se torna o termo privilegiado e outro subordinado. No dualismo há a suposição de que há substâncias distintas entre os termos, sendo mutuamente exclusivas e exaustivas, a mente e o corpo, por exemplo, cada uma habitando o seu próprio domínio. Tomadas em conjunto, elas teriam características incompatíveis e intercambiáveis.

Foi Descartes que efetuou a separação entre a alma e a natureza, distinguindo dois tipos de substância: uma substância pensante (*res cogitans*, mente) e uma substância expandida (*res extensa*, corpo). O corpo passa a ser entendido como um artifício mecânico, funcionando de acordo com leis causais e da natureza. A mente, a alma, ou a consciência, não teria lugar no mundo natural. Como aponta a autora, o dualismo cartesiano criou um fosso aparentemente intransponível entre mente e corpo, pois, tão logo os termos são definidos de modo mutuamente exclusivo, não há como reconciliá-los, nem há maneira de compreender sua influência mútua. O maior problema enfrentado pelo dualismo, e por todas tentativas de sua superação, tem sido explicar as interações dessas duas substâncias.

A exclusão da alma da natureza, isto é, a retirada da consciência do mundo, se tornou o pré-requisito para a fundação do conhecimento, de uma ciência dos princípios que governam a natureza, ciência essa que exclui o sujeito e é indiferente às considerações dele. Descartes teve êxito em vincular a oposição mente e corpo aos fundamentos do próprio conhecimento, um vínculo que coloca a mente numa posição de superioridade hierárquica sobre e acima da natureza e do corpo. A consciência se torna uma ilha em si mesma, pois, desde então, e até hoje, ela é tida como separada do mundo, do corpo, dos objetos, de suas qualidades e pode refletir sobre eles. Decorrente disso, o discurso científico aspira à impessoalidade, à universalidade que ele toma como equivalente à objetividade. Foi estabelecida uma intrincada relação entre o sujeito do conhecimento enquanto um sujeito universal.

Mills (2018) defende que a epistemologia anglo-americana moderna é marcadamente individualista e indiferente às possíveis consequências cognitivas do posicionamento de classe, raça, gênero e outros marcadores sociais, embora assuma um ponto de vista do homem branco proprietário como algo dado. Por centenas de anos, desde suas origens cartesianas, a epistemologia tem sido terreno profundamente hostil para o desenvolvimento de qualquer conceito de desconhecimento estrutural com base nos grupos sociais.

O sujeito universal, que repousa seu cerne numa transcendência, segundo Guimarães (2022), é invocado nas mais diversas manifestações de nossa cultura, política e ciência,

geralmente adornado por uma aura de inquestionabilidade. Ele se apresenta como a forma humana em seu caráter absoluto, acabado, quase como uma essência trans-histórica, isto é, na sua condição presente ou em projeções para os tempos passados e vindouros. Se até os nossos dias a sua presença é percebida nos mais diversos âmbitos da vida contemporânea, isso se dá porque tal modelo de sujeito ainda funciona como um parâmetro do que é considerado legítimo como humanidade, do que serve de modelo para todos os demais, os ditos Outros.

Contudo, o sujeito universal responde a critérios extremamente localizados e reconhece apenas uma parcela muito pequena da humanidade como legítima, frequentemente remetendo ao homem branco de origem europeia, cristão e inserido no sistema capitalista. Sendo um produto histórico e social, sua compilação remonta a processos de longa duração e disputas de poder, ao seu uso enquanto um instrumento de dominação. Como nos fala Fanon (2020): “O [homem] branco quer o mundo; ele o quer apenas para si mesmo. Ele se descobre senhor predestinado deste mundo. Ele o escraviza. Estabelece-se entre o mundo e ele um vínculo apropriativo”.

Foi através de uma violenta e sangrenta imposição cultural europeia, orquestrada desde o Iluminismo, através do colonialismo, da escravidão negra, do genocídio de diferentes povos e culturas, que se cimentou o terreno histórico para que valores, costumes, crenças e concepções dos povos europeus fossem transformados em parâmetros universais para a compreensão da realidade e da ação no mundo (Andrews, 2023). Esse imperialismo cultural repousou no poder de universalizar os particularismos associados a uma tradição histórica singular, tornando-os irreconhecíveis como tais. Para Pinho e Figueiredo (2002), o poder de estabelecer categorias analíticas enquanto universais, que são na verdade categorias históricas, é parte primordial da estratégia ocidental de definição de um modelo de conceituação da realidade como um modo de dominação.

Como advoga Alcoff (2016), para que possamos vir a tomar o conhecimento como um projeto libertador a ser desenvolvido, precisamos antes desembaraçá-lo das garras do cientificismo, do positivismo, da autoridade masculina, do elitismo e do eurocentrismo. Atentando-nos não somente às condições objetivas do empobrecimento e da opressão globais, mas também a sistemática desautorização da perspectiva interpretativa dos oprimidos do Sul Global.

Indo contra a epistemologia mestra do sujeito universal

A epistemologia, segundo Alcoff (2016), tem uma função normativa que diz respeito não apenas à questão de como o conhecimento é produzido, de quem é autorizado a produzir,

de como a presunção de credibilidade é distribuída e de como os objetos de investigação são delineados. Diz respeito, majoritariamente, ao presumido direito de julgar os conhecimentos diversos reivindicados por diferentes grupos sociais. Dentro desses parâmetros normativos, questiona a autora se seria realístico acreditar que uma simples “epistemologia mestre” possa julgar todo tipo de conhecimento originado de diversas localizações culturais e sociais. Em contraposição a isso, as reivindicações de conhecimento universal precisam de uma profunda reflexão sobre sua localização cultural e social, pois há nisso uma luta política que é, em última instância, travada no plano da definição da verdade sobre o mundo.

Historicamente, o campo da epistemologia se recusou a realizar uma reflexão política de seus princípios normativos. Tal rejeição derivou da vontade de manutenção da hegemonia ocidental no domínio da racionalidade, das virtudes intelectuais e da verdade. Alcoff (2016) propõe, juntamente de outras referências tratadas ao longo do ensaio, superar tal obstáculo epistemológico para que reivindicações responsáveis quanto à produção de conhecimento possam ser feitas pela realidade política, numa tentativa de “mudar a geografia da razão”. Propõe uma epistemologia política que possa considerar as condições que estruturam papéis epistêmicos, uma que possa nos revelar como a autoridade e a presunção de credibilidade são, em grande medida, arbitrariamente distribuídas e quais são as condições que dão vazão à ilusão de uma agência epistêmica totalmente individualizada.

Por muitos, Marx é visto como um importante proponente da reflexão política da epistemologia. O marxismo do século XIX, segundo Mills (2018), com sua insistência teórica em localizar o agente individual em uma estrutura grupal de dominação, a de classe, ofereceu um corretivo potencial para o individualismo epistemológico. Desse modo, o marxismo reformulou a visão iluminista predominante fazendo do proletariado, guiado pela teoria e pela luta de classes, o detentor do conhecimento por excelência, o único agente capaz de usar a observação e a razão para apreender a verdadeira forma das relações sociais. A alternativa científica marxista, a exemplo de sua predecessora, adotou um determinado grupo social - no caso, o proletariado, e não mais o homem burguês - como detentor de conhecimento e poder, para liderar o restante da espécie humana em direção à emancipação (Harding, 2019).

Na segunda metade do século XX, diversas teóricas feministas, particularmente feministas negras e pós-coloniais, passaram a questionar as limitações da perspectiva marxista para o entendimento dos novos movimentos sociais que emergiram naquele momento. Novas questões quanto à natureza política da epistemologia passam a serem feitas. Algumas das críticas realizadas à epistemologia marxista foram feitas por feministas brancas do Norte

Global - uma distinção posicional que se tornará central para os feminismos não-brancos e pós-coloniais tratados a seguir.

Assim como Marx defende que, apenas em determinadas relações, algo se transforma em capital, Rubin (2017) vai defender que uma mulher só se transforma em “mulher do lar” ou em esposa, dentro de determinadas relações sociais. Questiona-se quais seriam as relações por meio das quais uma mulher se torna uma mulher oprimida. Para a autora, a teoria marxista, naquele momento, não abrangia uma explicação para além do proletariado (tido como estritamente masculino), uma explicação da opressão das mulheres que tivesse a potência explicativa comparável à da opressão de classe.

Na teoria marxista, o capitalismo é um conjunto de relações sociais no qual a produção consiste em transformar coisas e pessoas em capital. Por sua vez, o capital equivale a uma quantidade de bens ou de dinheiro que, ao ser trocado por trabalho, se reproduz e se expande extraindo trabalho não-pago, a mais-valia, da mão de obra para si mesmo. A mais-valia só é possível porque o salário não é determinado pelo valor do que o trabalhador produz, mas pelo valor daquilo que é necessário para que ele possa continuar reproduzindo, isto é, a mais-valia é a diferença entre o que a classe trabalhadora produz como um todo e a parte desse total que é reciclada a fim de mantê-la enquanto tal. Todavia, o termo oculto aqui seria a importância do trabalho doméstico como um elemento chave do processo de reprodução do trabalhador de quem se tira a mais-valia. Harding (2019) aponta que a epistemologia marxista funda-se numa teoria do trabalho e não propriamente numa teoria das capacidades masculinas inatas, contudo, as mulheres não foram consideradas pelas suas relações com os meios de produção, independentemente de sua participação na força de trabalho. Ademais, outras formas de trabalho não-assalariado ou não-industrial também desapareceriam do centro desse modelo conceitual, mistificando o saber disponível de povos colonizados.

Tais críticas, entretanto, não buscam propor uma obsolescência da teoria marxista, mas visam ampliá-la, para que viesse a refletir os novos sujeitos políticos. Postulando que conceber o objetivo final de uma mudança estrutural como a libertação do trabalho mercantilizado não alcançaria a verdadeira meta do projeto de Marx. A dificuldade em ir além do trabalho mercantilizado seria ininteligível às luzes correntes, pois a formulação marxista tradicional das abstratas categorias de classe não poderiam dar conta da especificidade de grupos como as populações indígenas, pobres, “racializadas”, terceiro mundistas, minorias religiosas e minorias sexuais.

Ademais, na raiz da crítica feita por certas correntes do feminismo branco ao marxismo tradicional e à epistemologia em geral estava o questionamento das mulheres

cisgêneras enquanto um objeto da razão e da observação masculina, mas nunca enquanto seus sujeitos, jamais sendo tidas como mentes humanas reflexivas e universalizantes. Somente os homens cisgêneros eram vistos como formuladores ideais de conhecimento e, entre eles, apenas os que pertenciam à classe, raça e cultura “corretas” eram vistos como os detentores de capacidade inata para o raciocínio e a observação socialmente transcendentais.

Harding (2019) vai pontuar que o gênero, ou qualquer outro marcador social, como raça e sexualidade, não podem ser simplesmente acrescentados aos discursos estabelecidos sem distorcê-los e sem deturpar seus próprios temas. A epistemologia empirista, representada pelo marxismo, pela psicanálise e outros modelos teóricos aos quais recorremos, se aplica e não se aplica, ao mesmo tempo, aos marcadores sociais. Se, por um lado, é possível usar certos aspectos ou elementos de cada um desses discursos para esclarecer temas relacionados ao gênero e afins, propondo estender suas teorias, tornando visível aquilo que desejamos revelar; por outro, na melhor das hipóteses, após todo um esforço, não é raro que essas teorias acabem por perder qualquer semelhança com as intenções originais de seus formuladores. Isso se daria porque não foram propriamente as experiências das mulheres e de outros sujeitos que fundamentaram essas teorias. Não foram essas experiências que geraram os problemas que essas teorias procuram resolver, nem serviram de base para testar a sua adequação.

Seguir nessa estratégia, para a autora, seria dar continuidade a uma teorização que seria, em si mesma, perigosamente patriarcal, porque continuaria presumir e reiterar a separação entre aquele que conhece e aquilo que é conhecido, entre sujeito e objeto, e supõe a possibilidade ilusória de uma visão eficaz, exata e transcendente, pela qual a natureza e a vida social tomariam a perspectiva que nos pareceria ser a mais correta. Assim, questiona-se quais seriam os termos apropriados para dar conta do que fica ausente, invisível, emudecido, que não somente reproduzam, como uma imagem de espelho, as categorias e projetos que mistificam e distorcem os discursos dominantes.

As Outras das Outras questionam a base universal do feminismo

No começo da década de 1980 e ao longo da década de 1990, especialmente nos Estados Unidos da América, a categoria política “mulher” começa a ser questionada, pois trazia consigo um conjunto de representações que nem todas mulheres se encaixavam. Butler (2015) advoga que não há uma base universal para o feminismo, uma identidade unificada sob o significante “mulher”. Pois, se alguém “é” uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é.

O termo não lograria ser exaustivo, não somente porque os traços predefinidos de gênero da “pessoa” transcendam a parafernália específica de seu gênero, mas porque o gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e também porque o gênero estabelece interações com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. A insistência sobre a coerência e a unidade da categoria das mulheres teria rejeitado a multiplicidade das intersecções culturais, sociais e políticas em que é construído o espectro concreto das “mulheres”.

A categoria “mulher”, portanto, se revelava estar associada a marcadores sociais implícitos, como raça, classe, sexualidade e geopolítico. Tratava-se de mulher branca, de classe média, heterossexual, do Norte Global. Desse modo, para as feministas negras norte-americanas, o discurso da identidade de gênero era também intrínseco ao racismo feminista, que insistia na não-redutibilidade e na relação antagônica entre homens e mulheres coerentes (Haraway, 2004).

Isso exporia a ilusão de um centro interior organizado do gênero e produziria um campo de diferenças de gênero e de raça aberto à resignificação, as ficções que as constituem. Não suficiente, a categoria gênero também obscurecia e subordinava todos os outros “Outros”. Os esforços para utilizar conceitos ocidentais, ou “brancos”, de gênero, para caracterizar a “mulher do Terceiro Mundo” frequentemente resultaram na reprodução do discurso orientalista, racista e colonialista.

Em resposta, as feministas negras norte-americanas passaram a defender que, dado o contexto histórico da escravidão, as mulheres negras não foram constituídas como as brancas. As mulheres negras foram simultaneamente constituídas, racial e sexualmente na instituição específica da escravidão, que as excluía da “cultura” definida, como a circulação de signos através do sistema de casamento. A escrava era marcada por essas diferenças de um modo mais literal, nas palavras de Haraway (2004), sua carne era virada do avesso.

Essas diferenças não terminaram com a abolição formal da escravatura, ao contrário, elas têm tido consequências definitivas até nossos dias. Partindo disso, tais mulheres argumentaram que a ideia do patriarcado não dava conta de explicar sua experiência como mulher e negra. Buscavam afirmar, assim, que a sua posição social e política não só as tornavam diferentes, como também suas reivindicações seriam outras, e a ênfase de uma identidade compartilhada por todas as mulheres não procurou dar atenção às diferenças entre elas. Suas reivindicações tinham sido apagadas ao se favorecer os interesses das feministas brancas, de classe média e heterossexuais.

As mulheres negras e pobres tinham, e ainda teem, seus filhos jovens mortos pela polícia, em bairros de periferia, enquanto os movimentos feministas estavam discutindo sobre o direito à contracepção e ao aborto, os filhos das mulheres negras ainda não tinham alcançado o direito de viver sem serem assassinados pelo Estado. É neste contexto histórico que elas passaram a explorar como situações particulares de opressão operam através de estruturas múltiplas e fluidas de dominação, que se intersectam, posicionando as “mulheres” em lugares distintos e em momentos históricos particulares. É neste contexto histórico, político e cultural que surge a abordagem interseccional.

Enquanto uma produção de conhecimento feita por feministas negras estadunidenses, a interseccionalidade, ao colocar em diálogo o marxismo, o feminismo e o movimento negro, realizou numerosas contribuições de uma nova proposta crítica, reflexiva e política de ideias produzidas por mulheres negras - Angela Davis, Audre Lorde, bell hooks, Kimberlé Crenshaw, Patricia Hill Collins e, proeminentemente, o Coletivo Combahee River - que elucidam um ponto de vista “de” e “para” mulheres negras (Collins, 2016).

Essas autoras procuraram conceitualizar a articulação das relações de classe, gênero, raça e sexualidade. Tal articulação permitiu desafiar o modelo hegemônico da “mulher universal” e compreender as experiências das mulheres racializadas como o produto da intersecção dinâmica entre gênero, classe e raça em contextos distintos de dominação construídos historicamente. Como afirma o Manifesto do Coletivo Combahee River:

“Somos um coletivo de feministas negras [...] estamos ativamente comprometidas com a luta contra a opressão racial, sexual, heterossexual e de classe; encaramos como nossa tarefa particular o desenvolvimento de análise e práticas integradas baseadas no fato de que os principais sistemas de opressão estão interligados.” (Coletivo Combahee River, 2019)

“A principal fonte de dificuldade em nosso trabalho político é que não estamos apenas tentando combater a opressão em uma frente ou mesmo em duas, ao contrário, abordamos toda uma gama de opressões. Não temos privilégios raciais, sexuais, heterossexuais ou de classe nos quais podemos nos apoiar, nem temos acesso, por menos que seja, a recursos e poder que grupos possuidores de qualquer um desses tipos de privilégio têm.” (Coletivo Combahee River, 2019)

Davis (2018) defende que a interseccionalidade é um projeto político e interdisciplinar em defesa a uma perspectiva sobre as experiências singulares de se viver como mulher negra, de seu compartilhamento de perspectivas comuns. Contudo, o grande diferencial é que tal ferramenta não se restringe aos marcadores de raça e gênero, sempre leva em conta a grande variedade e pluralidade de outros marcadores sociais, como os de classe, nacionalidade,

religião, idade e orientação sexual, marcadores sociais que acabam moldando vidas individuais. Viveros Vigoya (2008) aponta que tais formulações tiveram a poderosa virtude de destacar e legitimar as lésbicas no coração do feminismo - como Audre Lorde.

As feministas lésbicas afro-estadunidenses denunciaram o apagamento por parte de todos os movimentos sociais de sua condição de discriminação específica como uma prioridade. Audre Lorde (2019a) colocou a lésbica negra no centro de sua compreensão da “casa da diferença”, nas palavras da autora, “ser mulheres juntas não era o suficiente. Éramos diferentes [...]. Levou algum tempo para percebermos que nosso lugar era a própria casa da diferença e não a segurança de alguma diferença em particular”. Em outro escrito, Lorde relata:

“Eu nasci negra, e mulher. Esforço-me para ser a pessoa mais forte que eu conseguir - para viver a vida que me deram e para promover algum tipo de mudança que leve a um futuro decente para esta terra e para os meus filhos. Sendo uma pessoa negra, lésbica, feminista, socialista, poeta, mãe de duas crianças - uma delas, um garoto - e parte de um casal interracial, eu me lembro a todo momento de que sou parte daquilo que a maioria chama de desviante, difícil, inferior, ou um escancarado “errado”. “[...] Entre as mulheres lésbicas, eu sou negra; e entre as pessoas negras, eu sou lésbica. Qualquer ataque contra as pessoas negras é um problema para lésbicas e gays, porque eu e milhares de outras mulheres negras somos parte da comunidade lésbica. Qualquer ataque contra lésbicas e gays é um problema para pessoas negras, porque milhares de lésbicas e homens gays são negros. Não existe hierarquia de opressão [...]” (Lorde, 2019b)

Assim, quando falamos de gênero, não estamos falando apenas de mulheres, quando estamos falando de raça, não estamos falando apenas de não-brancos, assim como, quando estamos falando de sexualidade, não estamos falando apenas de não-heterossexuais. Cada um desses marcadores sociais são relacionais, pressupõem sempre outros termos. Por exemplo, só podemos definir o que é feminino em relação ao que é masculino, esta relação também depende das circunstâncias históricas e sociais de um determinado lugar e tempo. Assim como raça e racismo também são conceitos relacionais, a condição do negro e do branco depende de circunstâncias históricas e políticas específicas, ser branco ou ser negro no Brasil é diferente do que é ser branco e ser negro em outras partes do mundo, por suas diferenças políticas, econômicas e culturais serem distintas.

Além disso, como aponta Moore (2000), é fundamental não escorregar numa discussão que implique que os marcadores sociais sejam imbricados apenas para os indivíduos que são designados como “Outros”, os minoritários, tratando a interseccionalidade como mero dispositivo de proliferação de “Outros”, de alteridade. Ao contrário disso, a

experiência dominante do gênero para as pessoas brancas, por exemplo, está profundamente racializada, pois sua raça é, ao mesmo tempo, uma categoria não-marcada e construída em contra-distinção a outras identidades de raça.

Portanto, as marcações sociais de gênero, raça e classe não estão completamente isoladas, nem constituem distintos reinos da experiência, mas existem em e através da relação que constituem entre si. Tais categorias existem em relações íntimas, recíprocas e contraditórias. A significação de cada uma não deve ser vista como mero efeito de significantes flutuantes, nem de uma essência ou transcendência das condições objetivas. Questionar tais pressupostos é se atentar ao poder e à violência provenientes da conflitiva invenção histórica das hierarquias sociais (McClintock, 2010). Para Collins (2019), suprimir os conhecimentos produzidos por qualquer grupo oprimido facilita o exercício do poder por parte dos grupos dominantes, o que tem sido decisivo para a manutenção de desigualdades sociais.

Hoje, a interseccionalidade obedece a dinâmicas diversas e multifacetadas de uma série de reivindicações dos diversos movimentos sociais. Nesse eixo há a construção do sujeito e reconhecimento; por outro lado, são várias as análises que confrontam os limites da modernidade, dos ideais igualitários em sua articulação com as ideias de diferença e desigualdade e as próprias condições identitárias na cena política (Moutinho, 2014). No Brasil, temos algumas apropriações diretas e indiretas da interseccionalidade. Há um reconhecimento crescente de que autoras negras brasileiras, de forma pioneira, já aplicavam o dito olhar interseccional em suas obras antes e simultaneamente ao desenvolvimento norte-americano, como Sueli Carneiro, Lélia González e Beatriz Nascimento, dentre outras.

Carneiro (2019), por exemplo, descreve que o feminismo brasileiro esteve por muito tempo prisioneiro de uma visão eurocêntrica e universalizante das mulheres. Com isso, foi incapaz de reconhecer as diferenças e desigualdades presentes no universo feminino. As mulheres vítimas de outras opressões, além do sexismo, acabaram sendo silenciadas e invisibilizadas. Para além das desigualdades de gênero, as mulheres negras têm de lidar com a intersecção de gênero, raça e classe dentro da realidade nacional. Contudo, tal luta não se limitou a tratar apenas das mulheres negras, também tratavam de mulheres indígenas e outros grupos, procurando sempre salientar que a questão de gênero em si não dava conta das especificidades e particularidades que definem o que é ser mulher em nosso contexto nacional.

As alianças políticas entre o Primeiro Mundo e o Terceiro Mundo são possíveis?

A interseccionalidade dá primazia a uma perspectiva política de alianças como um guia para estratégias das mais diversas lutas políticas ao redor do mundo. Para Davis (2018), a questão sobre como unir os diversos movimentos sociais é também uma questão sobre o tipo de linguagem que é utilizada e a conscientização que se tenta transmitir. Ainda estaríamos diante do desafio de apreender as formas complexas como raça, classe, gênero, sexualidade, nacionalidade e capacidades se entrelaçam - e como superamos essas categorias para entender as interrelações entre ideias e processos que parecem ser isolados e dissociados. Nesse sentido, para insistirmos, por exemplo, de que há ligações entre as lutas e o racismo nos Estados Unidos e em outros países, as lutas contra a repressão israelense ao povo palestino e os movimentos abolicionistas prisionais também estariam dentro da luta feminista em geral.

Spivak (2014) é reticente quanto a tais alianças, questionando os termos dessas possíveis alianças globais. Com base numa crítica pós-colonial do subalterno, ela tece uma crítica contundente aos esforços atuais do Ocidente para problematizar o sujeito, em direção à questão de como o sujeito do Terceiro Mundo é representado pelo discurso ocidental. Em grande parte, as críticas mais radicais produzidas pelo Ocidente hoje seriam o resultado de um desejo interessado em manter o Ocidente enquanto “Sujeito”. Seu foco analítico é trazer à tona esse “Sujeito” oculto que alega-se não ter nenhuma determinação geopolítica.

A autora não está rejeitando os parâmetros das tentativas alternativas à produção ocidental tradicional do conhecimento, como descritas acima. No entanto, busca ressaltar que no cerne dessa produção está uma forma de imperialismo cultural, começando pela distinções geopolíticas entre Primeiro Mundo e Terceiro Mundo e se estendendo a homogeneização da figura do subalterno. O subalterno, para ela, não seria qualquer sujeito oprimido pelo poder, mas as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante (Almeida, 2014).

O desenvolvimento do subalterno seria complicado ainda pelo projeto imperialista, que presume que todos colonizados compartilham personalidades, ontologias, éticas, epistemologias e visões de mundo específicas. O Ocidente, em suas tentativas de alianças com aqueles que haviam sido colonizados, segue persistindo na crença de uma homogeneidade cultural dos indivíduos pertencentes a outras culturas. Ao contrário disso, Spivak defende que o sujeito subalterno é irremediavelmente heterogêneo. E, mesmo nos estudos subalternos, devido à violência da inscrição epistêmica imperialista, encontramos um projeto compreendido em termos essencialistas e excludentes.

A crença na plausibilidade de uma política de alianças globais de um “feminismo internacional”, não estaria levando em conta o peso descomunal da divisão internacional do trabalho. A mulher subalterna se encontraria duplamente na obscuridade, pois, diferentemente dos discursos feministas ocidentais, a questão não seria sobre a participação feminina na insurgência ou das regras básicas da divisão sexual do trabalho, mas sim uma questão de que, apesar de homens e mulheres colonizados serem objetos da produção de conhecimento colonialista, a construção ideológica de gênero manteria a dominação masculina sobre as mulheres subalternas.

A crítica de Spivak se volta, assim, tanto para a retórica de alianças internacionais quanto para a própria produção que é feita pelos subalternos, produção esta que apagaria uma distinção fundamental de gênero ao destituir a fala da mulher subalterna. Os movimentos subalternos apenas abarcariam a velha elite nativa local e regional que é, idealmente, subalterna aos olhos do Ocidente. Não levariam, portanto, em conta as intersecções de classe, gênero, sexualidade e afins ao postular uma imagem homogênea dos colonizados.

É através da figura da máscara que Kilomba (2019) vai retratar a questão da possibilidade de fala do colonizado, mais precisamente, o silenciamento da fala representado pela máscara. A máscara foi usada para evitar que escravizados comessem cana-de-açúcar e cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas, sobretudo, sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo. A máscara representa o colonialismo como um todo, suas políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento das/os chamadas/os “Outras/os”. Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar?

Para Spivak (2014), por mais que devemos acolher toda recuperação de conhecimento em áreas silenciadas, a pressuposição e a construção de uma consciência ou de um sujeito que sustentam tal trabalho irá, em longo prazo, se unir ao trabalho de construção do sujeito imperialista, mesclando a violência epistêmica com o avanço do conhecimento e da civilização. Por conseguinte, as mulheres subalternas continuarão tão sem voz como sempre estiveram.

A grande contribuição da autora para nosso debate é a tentativa de apontar a importância da questão geopolítica na produção de conhecimento contemporâneo. Nem tudo que possa parecer emancipador realmente seja para aqueles que estão na periferia da divisão internacional do trabalho. Devemos sempre nos atentar para que a tentativa de “mudar a geografia da razão” não recorra à ocultação do poder ainda presente do imperialismo em

nossas vidas e de seu modo coercitivo de conceber conhecimentos, mundos e sujeitos apenas à sua própria semelhança.

Nesse sentido, a autora critica diretamente a proposição de Deleuze e Foucault (Foucault, 2014), dois intelectuais franceses, ao defenderem que os intelectuais devem tentar revelar e conhecer o discurso do Outro, dos oprimidos. Nessa tentativa, eles estariam ignorando sistematicamente seu próprio envolvimento na história intelectual e econômica. Numa valorização não questionada do oprimido como sujeito, ignora-se a divisão internacional do trabalho. Consequentemente, acabam por auxiliar o empirismo positivista ao não parecerem cientes de que o intelectual, inserido no contexto do capital socializado, pode ajudar a consolidar a tal divisão desigual. Assim, acabam por estabelecer um certo paradoxo: valorizam a experiência concreta do oprimido ao mesmo tempo que se mostram acrílicos quanto ao próprio papel histórico do intelectual.

Além disso, ao tentar representar o Outro, tais intelectuais acabam por representar a si mesmos como sendo transparentes, como se fosse possível abdicarem de seus privilégios de poder, algo que veremos que não é realmente possível. Tal sujeito é atado a uma transparência por meio de negações que, por mais que queiram “dar a voz” ao Outro, se associam aos exploradores da divisão internacional do trabalho. Para Spivak, isso demonstra uma certa impossibilidade do intelectual do Norte Global se ver como cúmplice na persistente constituição do Outro como a sombra de um “Eu Europeu”, enquanto o sujeito e a medida universal da Humanidade.

Os saberes localizados contra o “truque de deus”

É através da metáfora de como nos utilizamos da visão enquanto um sentido sensorial, que Haraway (1995) defende que, nos discursos feministas, a visão pode ser útil para evitar oposições binárias. Toda visão tem uma natureza diretamente corpórea. Contudo, há um olhar conquistador que não vem de lugar nenhum, que seria um olhar que inscreve miticamente todos os corpos marcados - todos aqueles que não são a norma que estabelece -, que possibilita à categoria não-marcada alegar ter o poder de ver sem ser vista, de representar, escapando à representação - o “truque de deus”. Este olhar significa as posições não-marcadas de Homem e Branco, ao se estabelecer como o modelo universal, o que também se apresenta na crítica de Spivak.

Nesse sentido, Haraway (1995) e outras teóricas da epistemologia vão defender que as feministas, em sua diversidade de movimentos e intersecções, não precisam de uma doutrina de objetividade que prometa a transcendência, uma estória que perca o rastro de suas

mediações justamente quando alguém deveria ser responsabilizado por algo, e de poder instrumental ilimitado. Não seria desejável e produtivo uma teoria de poderes inocentes para representar o mundo. O que era realmente necessário, é tratar do poder das teorias críticas modernas sobre como significados e corpos são construídos, não para fossem negados como no positivismo tradicional, mas para que possamos viver em significados e em corpos que tenham a possibilidade de um futuro.

Para isso, vai propor uma outra doutrina de objetividade, uma objetividade corporificada que pudesse acomodar os projetos científicos feministas críticos e paradoxais, uma objetividade feminista de saberes localizados. O saber localizado não visa a transcendência, nem a divisão entre sujeito e objeto, muito pelo contrário, visa postular uma perspectiva parcial que pode ser responsabilizada tanto pelas suas promessas, quanto por seus efeitos. As imagens dos saberes localizados não são produtos da transcendência, isto é, visões de cima, mas sim a junção de visões parciais e de vozes vacilantes numa posição coletiva de sujeito que promete uma visão de meios de corporificação finita. Visões de algum lugar, de uma diferença localizada social, histórica e semioticamente.

Os saberes localizados requerem que o objeto do conhecimento seja visto como um ator e agente, não como uma tela, ou um objeto, entendendo que o mundo não é matéria-prima para a humanização e que estabelece que nenhuma doutrina específica de representação ou decodificação ou descoberta é garantia de nada. Seja o marxismo tradicional, a psicanálise, o feminismo ocidental branco e afins, nenhum deles detém, em si mesmos, uma interpretação mestra da realidade, mas é pela sua conjunção em perspectivas parciais e alianças políticas que ofereceram frutíferos caminhos para uma outra produção do conhecimento.

Quem pode realmente falar? Os trâmites políticos de falar “por” outros

Queiramos ou não reconhecer, todos os saberes são situados, pois provém de uma certa posicionalidade social, embora tente-se ocultar isso. Ao menos essa é grande lição das epistemologias feministas, particularmente as dos feminismo negros. Portanto, longe de apagar as marcas ou pistas que determinada posição dominante ou dominada imprime aos discursos, o saber situado as coloca em evidência; longe de neutralizar determinado ponto de vista, trata de reivindicá-lo em razão daquilo que ele visibiliza (Fassin, 2021). Contudo, entre a possibilidade de fala dos dominados e falar “por” e “com” eles, uma série de implicações e confusões se apresentam e precisam ser discutidas.

Como um tipo de prática discursiva, o falar “por” outros tem estado sob crescente crítica, pois há um crescente reconhecimento de que há um problema estrutural e histórico em tal ato. Para Alcoff (2020), isso surge de duas fontes principais: primeira, o entendimento de que a posicionalidade social, a partir do qual se fala, afeta o significado e a verdade do que se diz, e, portanto, não se deve assumir a capacidade de transcender a própria localização. Assim, a localização de um falante tem um impacto epistemicamente significativo nas afirmações dele e pode servir para autorizar ou desautorizar o discurso de alguém; segunda, não apenas a localização é epistemologicamente importante, mas certas localizações privilegiadas ou dominantes podem ser discursivamente perigosas, isto é, a prática de pessoas privilegiadas falando “por” ou “em nome de” pessoas menos privilegiadas, em muitos dos casos, resultou em ampliar ou reforçar a opressão do grupo falado “por”. Ser privilegiado, neste contexto, significa estar em uma posição “majoritária”, isto é, mais favorável ou dominante com as estruturas de poder e conhecimento em uma determinada sociedade. O privilégio traz consigo a presunção a favor de quem fala, uma autoridade em virtude de terem o gênero, a raça, a classe ou a sexualidade dominantes.

Se aceitarmos a premissa de que a localização de um falante tem um impacto epistemicamente significativo nas suas afirmações, então a prática de falar “por” e a de “falar sobre” levantam questões semelhantes, ambas tratam do ato de representar as necessidades, metas e situação, e quem são esses outros. Contudo, não podemos perder de vista que o problema não é de ordem individual, de se fazer uma escolha sobre as próprias práticas discursivas. O problema é social, pois as opções disponíveis para nós são socialmente construídas, e as práticas em que nos envolvemos não podem ser entendidas como os resultados de uma escolha autônoma de cada um. A possibilidade de falar pelos outros não deve também ser confundida com a questão de uma representação política, embora, tenha uma importância crucial na possibilidade de uma efetividade política, pois tanto a ação coletiva quanto as coalizões parecem exigir a possibilidade de se falar “por”.

O que a autora deseja colocar em evidência é que quem está falando com quem acaba por ser tão importante para o significado e a verdade quanto o que é dito. Na verdade, o que é dito acaba mudando de acordo com quem está falando e quem está ouvindo. A localização do falante e dos ouvintes afetam na tomada de uma afirmação enquanto verdadeira, pois a verdade de uma determinada afirmação depende da localização encarnada e localizada tanto dos falantes, quanto dos ouvintes. Ela tem uma realidade discursiva e não extra-discursiva, isto é, a verdade não transcende o discurso ou existe para além dele, pelo contrário, a verdade é um domínio dependente da ação humana e das estruturas de poder vigentes.

Todavia, isso não deve nos levar ao entendimento de que a localização de um falante determina o significado e a verdade, pois isso seria cair numa armadilha essencialista, ainda mais quando se trata de um falante em posição de dominado. A localização não é uma essência fixa que autoriza absolutamente o discurso de alguém, uma confusão muito repetida num entendimento estreito e errôneo do que se convencionou como “lugar de fala”. Longe disso, a localização e a posicionalidade não devem ser concebidas como unidimensionais ou estáticas, mas como múltiplas e com diferentes graus de mobilidade.

Como vimos acima com a interseccionalidade, não se trata de uma somatória de opressões, mas de encontros situacionais em que nossos marcadores sociais - raça, gênero, classe, sexualidade e etc - se fazem presentes de tal forma que não é possível olhar para a interação para além da situação e do contexto em que se inserem. Da mesma maneira, não podemos ou devemos reduzir a avaliação de significado e verdade a uma identificação simples da localização do orador, isso seria extremamente redutor de seu potencial político. A localização é relevante, mas não é pelo seu poder singular de determinação da verdade, mas sim pelo seu caráter relacional.

Com isso, entramos numa outra problemática apontada pela autora: certos contextos e posições de falar “por” são aliados a estruturas de opressão, e outros são aliados à resistência à opressão. Portanto, nem todos são politicamente iguais e, dado que a política está ligada à verdade, nem todos são epistemicamente iguais, dado que os rituais de fala são politicamente constituídos por relações de poder desiguais, de dominação, exploração e subordinação. Quem está falando, quem é falado e quem ouve são resultados, assim como o ato, de uma luta política. O contexto discursivo, portanto, nunca deixa de ser uma arena política.

O que algumas discussões contemporâneas erroneamente proferem é que o dito sujeito “majoritário” - um homem cis, branco, de classe alta, heterossexual e etc - não deveria mais falar pelos outros e, com isso, deveria se calar ou se ausentar do debate. No entanto, a problemática do falar “por” vai por um caminho bem distinto, salientando em seu centro uma preocupação com o comprometimento e a responsabilidade do ato de falar “por”. Consequentemente, reconhece que o problema de que falar pelos outros não pode resultar na eliminação da responsabilidade do falante.

Uma tentativa de recuo de falar “pelos” outros não resultará em um aumento na escuta receptiva em todos os casos, na verdade, pode resultar em uma retirada narcisista, na qual, uma pessoa privilegiada não se responsabiliza pela sua posição no meio social em que está inserido. No entanto, optar pela resposta ao recuo nem sempre é uma tentativa de desculpa tão velada para evitar o trabalho político e satisfazer os próprios desejos. Às vezes, é o resultado

de um desejo sincero de se envolver em trabalho político sem se envolver no que poderia ser chamado de imperialismo discursivo.

Alcoff (2020) aponta que o grande problema dessa retirada é que ela diminui significativamente a possibilidade de uma efetividade política. Existem inúmeros exemplos da prática de falar “por” outros que têm sido politicamente eficazes no avanço das necessidades dos que são falados, de se utilizar da própria posição privilegiada para ecoar a voz daqueles que são silenciados. Por outro lado, em alguns casos particulares, falar “por” outros pode vir a constituir uma violência e deve ser interrompida. O que está em jogo é a recusa veemente de oradores “ingênuos”, que não conhecem os perigos e as dificuldades de falar pelos outros.

Deixar de falar pressupõe que alguém possa recuar para um local discreto e fazer reivindicações, total e singularmente, dentro desse local que não se estenda sobre os outros e, portanto, que alguém possa se desvencilhar das redes implicantes entre as práticas discursivas e os locais e situações de outros e práticas, um “truque de deus” discursivo. A ideia de que eu posso falar apenas por mim pressupõe uma concepção autônoma do “eu” na teoria liberal, que propõe que tal “eu” não está diretamente conectado aos outros e que pode alcançar uma autonomia total deles sob certas condições.

Não há lugar neutro para se manter livre e imaculado, em que as palavras de uma pessoa não afetam ou medeiam prescritivamente a experiência das outras, nem existe uma maneira de demarcar decisivamente um limite entre a localização de uma pessoa e de todas as outras, são práticas relacionais. A declaração de que eu “falo apenas por mim” tem o único efeito de me permitir evitar a responsabilidade e a responsabilização por meus efeitos sobre os outros, como se fosse possível eliminá-los.

Contrariamente, somos coletivamente capturados numa teia intrincada na qual cada ação que tomamos, desencadeia, interrompe ou mantém a tensão em muitas vertentes da teia que outras pessoas também se articulam. É uma grande ilusão que eu possa me separar dos outros a tal ponto que posso evitar afetá-los. Embora, essa pode até ser a intenção do meu discurso, e até o seu significado, mas não será o seu efeito. Quando “falo por mim”, estou participando da criação e reprodução de discursos através dos quais meu “eu” próprio e outros seres são constituídos.

Fassin (2021) vai ver nessa tentativa de desimplicação discursiva o “dilema da posição majoritária”, defendendo que não se trata de um princípio epistemológico, mas de um princípio estritamente político. O autor, que está numa posição “majoritária” - enquanto um homem branco, francês e heterossexual -, defende que não é sobre os “majoritários” se

calarem, mas que não tentem falar simplesmente em nome das minorias e, assim, potencializar seu apagamento no momento mesmo em que tentam denunciá-lo.

O próprio ato de se ver enquanto um sujeito “majoritário” demonstra que esse alguém não se define enquanto tal para ser tratado de determinado modo, mas o faz para problematizar a própria posição de sua enunciação, trazer à luz seus aspectos políticos, ao invés de, universalizando-a, dá-la como natural. Logo, trata-se de levar a sério o programa das epistemologias feministas aqui descritas, não apenas de uma perspectiva “minoritária”, mas também do ponto de vista “majoritário”. Isso implica localizar a própria posição, ao invés de crer e de fazer crer que se está em toda parte. Fazer a si mesmo visível, em sua particularidade, renunciando à transparência ilusória do “truque de deus”.

Objetivamente, nenhum indivíduo do sexo masculino consegue renunciar aos privilégios sexistas, da mesma forma como nenhum indivíduo branco consegue abster-se dos privilégios racistas, as vantagens de gênero e raça advêm a despeito da vontade dos indivíduos que delas usufruem, não são uma característica individual voluntariamente descartável (Harding, 2019). A tomada de consciência dos privilégios vinculados à posição ocupada não impede de enxergar o fato de continuar a usufruir deles. Sendo assim, a posição crítica pode se dar pelo desejo de que a posição seja fonte de responsabilidade e não de culpa.

Como propõe Fassin (2020), essa tomada de consciência deve levar a um engajamento responsável, no sentido de uma reflexividade. É uma maneira de não reduzir o problema a uma simples alternativa, mas encarar a complexidade do paradoxo “majoritário”. A desidentificação como “majoritário” começa pelo reconhecimento de que se é assim identificado. O desconforto não desaparece, mas, ao menos, deixa de estar condenado à paralisia política. O trabalho crítico deve permitir fazer do desconforto um desconforto produtivo, implicando a rejeição da culpa para acolher a responsabilidade.

Certamente, todo esse processo está suscetível a erros, inclusive os erros são inevitáveis na investigação teórica e na luta política, e geralmente fazem boas contribuições. Alcoff (2020) salienta que uma busca de um meio absoluto para evitar erros provém, talvez, não de um desejo de promover objetivos coletivos, mas de um desejo de domínio pessoal, de estabelecer uma posição discursiva privilegiada em que não se possa ser prejudicado ou desafiado e, portanto, é o mestre da situação. A partir dessa posição, a própria localização e posicionalidade não exigiriam interrogação constante e reflexão crítica e, assim, não seria necessário se envolver constantemente num empreendimento emocionalmente problemático e seria imune ao interrogatório de outras pessoas.

Para a autora, esse desejo de domínio e imunidade deve ser resistido. Algo que encontramos novamente em Spivak (2014), ao criticar a atitude de auto-abnegação de Deleuze e Foucault (Foucault, 2014), tal atitude serve apenas para ocultar o poder autorizador real dos intelectuais em retirada, que, em seu ato, ajudam a consolidar uma concepção particular de experiência que é transparente e autoevidente. Spivak recorre a um falar “a”, no qual o intelectual não abandone o seu papel discursivo, nem presuma uma autenticidade do oprimido, mas que, ainda, permita a possibilidade de que o oprimido produza uma “contra-sentença” que pode sugerir uma nova narrativa histórica. Ela nos sugere que não é possível encontrar solução simples para os oprimidos ou menos privilegiados poderem falar por si mesmos, uma vez que seu discurso não será necessariamente libertador ou reflexo de seus “verdadeiros interesses”, se estes existirem. Contudo, também ignorar o discurso do subalterno e do oprimido é continuar o projeto imperialista.

Falar constitui um sujeito que desafia e subverte a oposição entre o agente do conhecimento e o objeto do conhecimento, uma oposição que é fundamental na reprodução dos modos de discurso do imperialismo. O problema de falar “por” outros existe na própria estrutura da prática discursiva, independentemente do seu conteúdo, e, portanto, é essa estrutura em si que precisa de alteração.

Conclusão (parcial)

No mundo em que vivemos, a produção de saberes não foi, e ainda não é, igualmente partilhada. Torna-se ainda necessário questionar a autoridade dos saberes “majoritários” para que se possa proliferar os saberes “minoritários” na arena política. Entre as lições políticas das epistemologias feministas, especialmente dos feminismos negro e pós-coloniais, aprendemos que as tentativas de estabelecer outras maneiras para que os oprimidos possam falar, não significa fazer com que eles, ao falarem sobre si e sobre os seus, sejam autorizados por isso só a estabelecer um discurso que venha ocupar o lugar do discurso “majoritário” e, com isso, se estabelecendo como a nova normativa universal do conhecimento. Pois, se a identidade social é relevante para o julgamento epistemológico não é porque ela determina o julgamento, mas porque ela pode, em algumas instâncias, produzir acesso à percepção dos fatos que podem ser relevantes para a formulação de várias reivindicações de conhecimento, um indicador das diferenças no acesso às percepções (Alcoff, 2016). A lição geral é a de criticar todo saber que não problematize sua própria posição, que é sempre relacional e situacional.

Para isso, devemos nos esforçar para criar, sempre que possível, condições para o diálogo e a prática de falar “com” ao invés de falar estritamente “pelos” outros. Se os perigos

de falar “pelos” outros resultam da possibilidade de más-representações, de expandir a própria autoridade e o privilégio num ritual geralmente imperialista, então falar “com” e “para” pode diminuir perigos, mas nunca tirá-los da equação.

Não significa que os “majoritários” devam se retirar de cena, mas que quando falem “por” outros, devam fazê-lo a partir de uma análise concreta das relações de poder particulares e dos efeitos discursivos envolvidos no ato. Quando tomamos a decisão de recuar ou não, isso é uma extensão de nossos privilégios, não uma abdicação deles.

Reconhecendo que falamos sempre de um local específico e corporificado, sem pretensão de uma verdade transcendental e que falar sempre deve levar consigo um comprometimento e uma responsabilidade pelo o que se diz.

Referências Bibliográficas

ALCOFF, Linda. “Uma epistemologia para a próxima revolução”. *Sociedade e Estado*, 31(1), 2016.

_____. “O problema de falar por outras pessoas”. *Abatirá: Revista de Ciências Humanas e Linguagens*. v. 1. n. 1, jan./jun., 2020.

ANDREWS, Kehinde. *A Nova Era do Império*. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CARNEIRO, Suely. “Mulheres em movimento: contribuições do feminismo negro”. In: Hollanda, Heloisa Buarque de (orgs). *Pensamento Feminista Brasileiro formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

COLLINS, Patricia Hill. “Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro”. *Soc. estado*, vol.31, no.1, 2016.

_____. “A política do pensamento feminista negro”. In: *Pensamento Feminista Negro*. São Paulo: Boitempo, 2019.

COMBAHEE RIVER, Coletivo. Tradução: *Manifesto do Coletivo Combahee River*. *Plural*, 26(1), 2019.

DAVIS, Angela. *A liberdade é uma luta constante*. São Paulo: Boitempo, 2018.

FASSIN, Eric. “Sou um homem branco? Epistemologia política do paradoxo majoritário”. *Sex, Salud Soc (Rio J)*, 37, 2021.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

GUIMARÃES, Géssica. *Ensaio Feminista Sobre o Sujeito Universal*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2022.

GROSZ, Elizabeth. "Corpos reconfigurados". Cadernos pagu, v. 14, 2000.

HARAWAY, Donna. "Gênero" para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. Cad. Pagu, Campinas, n 22, 2004.

HARAWAY, Donna. "Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos Pagu, Campinas, SP, n. 5, p. 7-41, jan. 1995.

HARDING, Sandra. "A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista" In: Hollanda, Heloisa Buarque de (orgs). Pensamento Feminista Brasileiro formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

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

LORDE, Audre. Irmã Outsider. São Paulo: Autêntica, 2019a.

_____. "Não existe hierarquia de opressão" In: HOLLANDA, Heloisa (orgs.). Pensamento Feminista: Conceitos Fundamentais. São Paulo: Editora Bazar do Tempo, 2019b.

MCCLINTOCK, Anne. Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Campinas: Ed. da Unicamp, 2010.

MILLS, Charles W. "Ignorância Branca". Griot: Revista de Filosofia, Amargosa. Tradução: Breno Santos, N. 1, Vol. 17, 2018

MOORE, Henrietta L. Fantasia de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência. Cad. Pagu, Campinas, n 14, 2000.

MOUTINHO, Laura. Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes. Cad. Pagu, Campinas, n 42, 2014.

RUBIN, Gayle. Políticas Do Sexo. São Paulo: UBU Editora, 2017

SPIVAK, Gayatri C. Pode o subalterno falar? Belo Horizonte, Editora UFMG, 2014.

VIVEROS VIGOYA, Mara. "La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual." In: CAREAGA, Gloria (org.) Memorias del 1er Encuentro Latinoamericano y del Caribe. La sexualidad frente a la sociedad. México, 2008.