



GRUPO DE ESTUDOS SOBRE

FEMINISMOS ANTICOLONIAL

Entre saberes, corpos e resistências do Sul Global

Organizadoras
Camila de Freitas Moraes Garcia
Débora Maria da Silva Pinto



Grupo de estudos sobre

FEMINISMO ANTICOLONIAL

Entre saberes, corpos, e resistências do Sul Global
1ª Edição



Organização

Camila de Freitas Moraes Garcia
Débora Maria da Silva Pinto

DOI-GERAL: 10.47538/AC-2025.82



Ano 2026

Grupo de estudos sobre

FEMINISMO ANTICOLONIAL

Entre saberes, corpos, e resistências do Sul Global
1ª Edição

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

G941

Grupo de estudos sobre feminismo anticolonial [recurso eletrônico] : entre saberes, corpos, e resistências do sul global / organização Camila de Freitas Moraes Garcia, Débora Maria da Silva Pinto. - 1. ed. - Natal [RN] : Amplamente, 2026. recurso digital

Formato: ebook
Modo de acesso: world wide web
Inclui bibliografia
ISBN 978-65-5321-082-0 (recurso eletrônico)
DOI: 10.47538/AC-2025.82

1. Feminismo - Descolonização. 2. Colonialismo. 3. Identidade de gênero. 4. Livros eletrônicos. I. Garcia, Camila de Freitas Moraes. II. Pinto, Débora Maria da Silva.

26-102977.1

CDD: 305.42
CDU: 305-055.2



Gabriela Faray Ferreira Lopes - Bibliotecária - CRB-7/6643

Direitos para esta edição cedidos pelos autores à Editora Amplamente.

Editora Amplamente

Empresarial Amplamente Ltda.

CNPJ: 35.719.570/0001-10

E-mail: publicacoes@editoraamplamente.com.br

www.amplamentecursos.com

Telefone: (84) 999707-2900

Caixa Postal: 3402

CEP: 59082-971

Natal- Rio Grande do Norte – Brasil

Copyright do Texto © 2026 Os autores

Copyright da Edição © 2026 Editora Amplamente

Declaração dos autores/ Declaração da Editora: disponível em:

<https://www.amplamentecursos.com/politicas-editoriais>

Editora-Chefe: Dayana Lúcia Rodrigues de Freitas

Assistentes Editoriais: Caroline Rodrigues de F. Fernandes; Margarete Freitas Baptista

Bibliotecária: Mônica Karina Santos Reis CRB-15/393

Projeto Gráfico, Edição de Arte e Diagramação: Luciano Luan Gomes Paiva; Caroline Rodrigues de F. Fernandes

Capa: Canva®/Freepik®

Parecer e Revisão por pares: Revisores

Creative Commons. Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional (CC-BY-NC-ND).



Ano 2026

CONSELHO EDITORIAL

Dra. Andreia Rodrigues de Andrade
Dra. Camila de Freitas Moraes Garcia
Ms. Caroline Rodrigues de Freitas
Fernandes
Dra. Claudia Maria Pinto da Costa
Dr. Damião Carlos Freires de Azevedo
Me. Danilo Sobral de Oliveira
Dra. Danyelle Andrade Mota
Dra. Dayana Lúcia Rodrigues de Freitas
Dra. Elane da Silva Barbosa
Dra. Eliana Campêlo Lago
Dr. Elias Rocha Gonçalves
Dr. Everaldo Nery de Andrade
Dra. Fernanda Miguel de Andrade
Dr. Izael Oliveira Silva
Me. Luciano Luan Gomes Paiva
Dra. Mariana Amaral Terra
Dr. Máximo Luiz Veríssimo de Melo
Dra. Mayana Matildes da Silva Souza
Dr. Maykon dos Santos Marinho
Dr. Milson dos Santos Barbosa
Dra. Mônica Aparecida Bortoletti
Dra. Mônica Karina Santos Reis
Dr. Raimundo Alexandre Tavares de Lima
Dr. Romulo Alves de Oliveira
Dra. Rosangela Couras Del Vecchio
Dra. Smalyanna Sgren da Costa Andrade
Dra. Viviane Cristhyne Bini Conte
Dr. Wanderley Azevedo de Brito
Dr. Weberson Ferreira Dias

CONSELHO TÉCNICO CIENTÍFICO

Ma. Ana Cláudia Silva Lima
Me. Carlos Eduardo Krüger
Ma. Carolina Pessoa Wanderley
Ma. Daniele Eduardo Rocha
Me. Francisco Odécio Sales
Me. Fydel Souza Santiago
Me. Gilvan da Silva Ferreira
Ma. Iany Bessa da Silva Menezes
Me. João Antônio de Sousa Lira
Me. José Flôr de Medeiros Júnior
Me. José Henrique de Lacerda Furtado
Ma. Josicleide de Oliveira Freire
Ma. Luana Mayara de Souza Brandão
Ma. Luma Mirely de Souza Brandão
Me. Marcel Alcleante Alexandre de Sousa
Me. Márcio Bonini Notari
Ma. Maria Antônia Ramos Costa
Me. Maria Aurélia da Silveira Assoni
Ma. Maria Inês Branquinho da Costa Neves
Ma. Maria Vândia Guedes Lima
Me. Marlon Nunes Silva
Me. Paulo Roberto Meloni Monteiro
Bressan
Ma. Sandy Aparecida Pereira
Ma. Sirlei de Melo Milani
Me. Vanilo Cunha de Carvalho Filho
Ma. Viviane Cordeiro de Queiroz
Me. Wildeson de Sousa Caetano
Me. William Roslindo Paranhos



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO DO LIVRO	6
PREFÁCIO	10
“EM NOME DE DEUS” O ESTADO LAICO EM CINZAS: RACISMO RELIGIOSO, PODER E O EXTERMÍNIO DAS COSMOPERCEPÇÕES.....	13
Camila de Freitas Moraes Garcia	
Débora Maria da Silva Pinto	
Regeane da Silva de Oliveira	
A PERMANÊNCIA ESTUDANTIL DE INDÍGENAS E QUILOMBOLAS NO ENSINO SUPERIOR BRASILEIRO: RACISMO INSTITUCIONAL, EPISTEMICÍDIO E O PACTO NARCÍSICO DA BRANQUITUDE	27
Janáina da Silva Guerra	
Camila de Freitas Moraes Garcia	
MULHERES MIGRANTES E REFUGIADAS: INTERSECCIONALIDADE ENTRE GÊNERO, RAÇA E NACIONALIDADE NO BRASIL	39
Ana Gabrielly Barreto da Costa	
Dadson Pereira da Costa	
Mayra Rodrigues Negrão	
Yoná Ferreira dos Anjos	
A CAPTURA NEOLIBERAL DO FEMINISMO: COMO O EMPODERAMENTO INDIVIDUAL DESPOLITIZA A LUTA POR IGUALDADE	55
Aisha Dias dos Passos	
Ariadine Jamilly Assunção Monteiro	
Paula Francisca Barbosa da Silva	
Samile Rego de Carvalho	
PARA ALÉM DO EUROCENTRISMO: CONTRIBUIÇÕES DO FEMINISMO DECOLONIAL PARA A REORGANIZAÇÃO DAS POLÍTICAS PÚBLICAS ..	69
Andressa Silva Ferreira	
Arian da Silva Cardoso	
Ayla Meneses Monteiro	
Gustavo Silva da Rocha	
ANÁLISE DECOLONIAL E INTERSECCIONAL DAS POLÍTICAS DE SAÚDE MENTAL NO CONTEXTO AMAZÔNICO: O OLHAR SOBRE AS MULHERES RIBEIRINHAS DE ABAETETUBA (PA)	83
Cátia Corrêa Pinto	
Janete Maués da Cunha	
Janete Miranda Caldas	
Maria José Costa Cardoso	

TORNAR-SE “MENINO”: FAMÍLIA, EDUCAÇÃO INFANTIL, IGREJA E A FABRICAÇÃO DE MASCULINIDADES NAS INFÂNCIAS 100

Paulo Vitor Barroso Dos Santos
Roseane Torres de Madeiro

ENTRE A INVISIBILIDADE E A RESISTÊNCIA: A MATERNAGEM E A CONSTRUÇÃO DE DIREITOS..... 126

Jaiane Eduarda Pacheco Sardinha
Jennifer Cardoso Lima
Lucenilda de Sousa Ribeiro
Priscila Cardoso Medeiros

CORPOS QUE (RE) EXISTEM: UMA REFLEXÃO SOBRE FEMINISMOS ANTICOLONIAIS 140

Carla Silva de Avila
Gabriela Ribeiro
Natália Ferreira Pereira

APRESENTAÇÃO DO LIVRO

Este livro é a materialização de um encontro entre vozes, territórios, afetos e insurgências que atravessam o Sul Global. Ele compõe um mosaico de experiências que desafiam a linearidade das epistemologias eurocentradas e convocam o pensamento a reconhecer a densidade política dos corpos, dos saberes ancestrais e das resistências. Em particular, esta obra é fruto das discussões e aprofundamentos do Grupo de Estudos sobre Feminismos Anticolonial. O grupo é idealizado, organizado e coordenado pela professora Dra. Camila Moraes e está vinculado tanto ao curso de Psicologia quanto à Escola Superior da Amazônia (Esamaz), campus de Abaetetuba, firmando um compromisso com o conhecimento produzido a partir da Amazônia. Cada capítulo aqui reunido expressa um gesto de desobediência epistêmica e ética, reposicionando no centro do debate aquilo que tem sido historicamente marginalizado: as vidas, as cosmopercepções e as lutas de mulheres e mulheres negras, povos tradicionais, migrantes, infâncias generificadas, mães atípicas e todas as comunidades que habitam as fronteiras da modernidade ocidental.

Na tessitura deste livro, observa-se um movimento que conjuga crítica social, rigor acadêmico e uma profunda sensibilidade diante das múltiplas formas de sofrimento produzidas pela colonialidade. Há, também, um compromisso ético com a construção de projetos coletivos de vida que afirmem a dignidade dos grupos historicamente vulnerabilizados. Em diálogo com a psicanálise, com as teorias feministas, com o pensamento negro e indígena e com as epistemologias decoloniais, esta obra evidencia que a produção de conhecimento é sempre situada, afetada e comprometida.

O primeiro capítulo analisa o avanço do racismo religioso no Brasil e a corrosão do princípio de laicidade do Estado. A partir de uma reflexão crítica e ancorada no conceito de necropolítica, demonstra como a violência instaurada contra as religiões de matriz africana opera como mecanismo de extermínio físico e simbólico, reafirmando desigualdades raciais, políticas e econômicas. O texto evidencia que a laicidade tem sido convertida em gesto meramente simbólico, permitindo a instalação de um Estado capturado por interesses religiosos hegemônicos. Ao iluminar essa dinâmica, o capítulo reitera a urgência da defesa da diversidade religiosa como fundamento democrático e condição de existência para múltiplas cosmopercepções.

O segundo capítulo discute os desafios enfrentados por estudantes indígenas e quilombolas nas universidades federais brasileiras. Vai além da dimensão econômica da permanência estudantil ao analisar os efeitos persistentes do racismo institucional, do epistemicídio e do pacto narcísico da branquitude. O texto convoca a universidade a reinventar-se como espaço pluriversal, no qual diferentes modos de conhecer e existir possam ser reconhecidos, valorizados e legitimados. A permanência, aqui, não é assistencialismo, mas justiça histórica.

No terceiro capítulo, a obra volta seu olhar às vivências de mulheres migrantes e refugiadas no Brasil, destacando como gênero, raça e nacionalidade estruturam formas específicas de vulnerabilidade. Tomando a interseccionalidade como norte, o texto evidencia que, embora a migração possa ser busca por autonomia, essas mulheres enfrentam barreiras legais, econômicas e culturais que lhes negam direitos e cidadania. A análise convoca políticas públicas sensíveis às diferenças, capazes de reconhecer essas mulheres como protagonistas de suas trajetórias e agentes de transformação social.

O quarto capítulo problematiza a captura neoliberal do feminismo, analisando como discursos de empoderamento individual, centrados na meritocracia e na lógica de mercado, enfraquecem a dimensão coletiva das lutas feministas. A crítica expõe os limites desse empoderamento empresarial, que não alcança as mulheres negras, indígenas e periféricas e contribui para aprofundar desigualdades estruturais. O texto afirma a necessidade de um feminismo comprometido com emancipações coletivas, situado nas encruzilhadas de raça, classe e gênero.

O quinto capítulo propõe uma reorientação das políticas públicas de gênero a partir da perspectiva do feminismo decolonial. Ao reconhecer a pluralidade de experiências das mulheres do Sul Global, o texto questiona a neutralidade das epistemologias hegemônicas e evidencia como os afetos também são produzidos politicamente. Trata-se de uma defesa da desobediência epistêmica como método e da produção de políticas que considerem histórias, territórios, saberes e corpos concretos.

No sexto capítulo, o livro explora as políticas de saúde mental na Amazônia a partir de uma abordagem interseccional que articula gênero, raça, território e colonialidade. A análise sobre as mulheres ribeirinhas de Abaetetuba evidencia que seus sofrimentos não podem ser compreendidos apenas pelas lentes da psicologia tradicional,

mas exigem a valorização dos saberes comunitários e das práticas coletivas de cuidado, apontando para limites e possibilidades das políticas públicas na região.

O sétimo capítulo analisa a fabricação das masculinidades nas infâncias, examinando como família, escola e igreja atuam conjuntamente na construção de códigos de conduta que produzem e regulam performances masculinas hegemônicas. Ao discutir os impactos psicossociais dessa normatização, o capítulo evidencia formas de sofrimento, silenciamento e opressão que atravessam meninos desde a gestação. A dimensão subjetiva das masculinidades é aqui compreendida como resultado de práticas discursivas, afetivas e institucionais.

O oitavo capítulo aprofunda o debate sobre maternagem atípica no município de Abaetetuba. As experiências de mães e cuidadoras de crianças com deficiência são analisadas como práticas políticas de resistência diante de estruturas estatais que historicamente as invisibilizam. O texto evidencia que, apesar da precariedade das políticas e da ausência de suporte, essas mulheres constroem redes solidárias e reinventam cotidianamente o cuidado como campo de luta, reconhecimento e produção de direitos.

O nono capítulo encerra a obra com a força dos corpos que resistem e recriam sentidos de mundo a partir do Sul. As experiências de mulheres negras do extremo sul do Brasil revelam que o feminismo anticolonial não se constrói apenas como teoria, mas como prática viva, corporificada em gestos, ritmos e memórias que afirmam o direito de existir para além das fronteiras coloniais. Ao reconhecer o corpo como território de saber e de luta, o texto convoca à escuta das ancestralidades que sustentam as práticas de resistência e cuidado coletivo, nas quais o tambor, a dança e a palavra se tornam instrumentos de cura e reconstrução histórica. Trata-se de uma escrita que devolve humanidade ao que foi negado, transmutando a dor em potência criadora e o silêncio em linguagem, reafirmando que é no corpo e na coletividade que a emancipação se reinventa e se perpetua.

Este livro é, assim, uma obra que fala de lutas e também de possibilidades. É tecido de análises densas, afetos insurgentes e perspectivas plurais que denunciam a violência colonial, ao mesmo tempo em que anunciam caminhos de emancipação sonhados e construídos nos territórios, nos corpos e nos movimentos sociais que ousam resistir. Convida suas leitoras e seus leitores a deslocar o olhar, a escutar vozes que por

tanto tempo foram silenciadas e a perceber que o saber é sempre encontro, sempre atravessamento, sempre afetividade e responsabilidade compartilhada com o mundo.

É, sobretudo, um chamado para caminhar junto com quem insiste, resiste e sonha: mulheres, povos originários, comunidades negras, coletivos feministas, mães atípicas, juventudes periféricas, ribeirinhas, quilombolas, migrantes e tantas outras presenças que fazem da luta uma forma de existir. Um convite à construção coletiva de um futuro justo, plural e radicalmente comprometido com a vida que se levanta, se inscreve nos espaços públicos e insiste em transformar a força inegociável da luta política.

Camila de Freitas Moraes Garcia

Ariadine Jamilly Assunção Monteiro

PREFÁCIO

Para pensarmos em resistências coletivas precisamos reconhecer que a escrita é o registro da resistência bem como ela também pode potencializar e instrumentalizar coletivos no campo ético-político da intervenção cotidiana. Esse é o desafio do *Grupos de Estudos Feminismos Anticolonial: entre saberes, corpos e resistência do Sul Global*. O desafio em propiciar a partir de estudos, pesquisa e extensão o registro das realidades no campo teórico-prático que nos instigam a problematizar a dimensão imposta pelas estruturas coloniais, sobre os corpos que teimam em existir. Construir uma narrativa de denúncia é enfrentar o que foi produzido na origem da racionalidade colonial e que se mantém nos dias de hoje.

Ao compreender a escrita como prática de resistência, assume-se que ela não é apenas um registro, mas também um ato político que confronta a hegemonia dos discursos coloniais e legitima outras formas de existir e pensar. Nesse sentido, o *Grupo de Estudos Feminismos Anticolonial* se coloca como espaço de construção de saberes insurgentes, onde a teoria e a prática se entrelaçam para denunciar as formas de opressão que moldam o cotidiano e para afirmar epistemologias que emergem dos corpos que sofreram historicamente processos de silenciamentos. Escrever, portanto, é um gesto de confrontação e invenção: confrontar o apagamento e inventar futuros possíveis, onde a coletividade, a solidariedade e a ética do cuidado constituem as bases de outra racionalidade. Assim, a “contracolonização”, como nos provoca Nego Bispo, implica devolver à escrita sua potência de mobilizar, formar consciências e sustentar lutas, transformando o conhecimento em ferramenta de autonomia e emancipação.

O mundo acadêmico ainda se mostra estranho aos heterogêneos modos de viver e ocupar a cidade. É preciso ocupar os espaços institucionalizados confrontando com o que é instituído pelo eurocentrismo e rompendo as fronteiras que se pretendem verdadeiras frente a realidade que vivem as populações. Sendo assim, o do *Grupos de Estudos Feminismos Anticolonial* se apresenta em seu movimento instituinte enfrentando os códigos reproduzidos nos enunciados discursivos, articulando saberes produzidos nos territórios do Sul com metodologias participativas, cuidado coletivo e alianças com movimentos sociais. Ao tensionar a construção do conhecimento científico legitimam

saberes, na busca em descolonizar tanto as práticas de pesquisa quanto os espaços de formação, produzindo conhecimentos situados que problematizam as normas eurocêntricas e reverberando os modos de vida. Dessa articulação emergem estratégias de intervenção — pedagógicas, jurídico-políticas e culturais — que reconfiguram o que é considerado evidência científica e autoridade legítima, abrindo vias para políticas urbanas, rurais e acadêmicas mais inclusivas. Em última instância, a proposta é converter o espaço institucional em campo de disputa e cuidado, cujo princípio orientador seja a reinvenção epistêmica.

Abrir brechas, frente a realidade construída pelo sistema patriarcal cuja estrutura é racista, é o objetivo central que conduz os desejos implicados na escrita de autoras e autores, que buscam no dia a dia fazer do saber o resultado da construção de muitas forças vivas. Como lembra Butler, não há vida fora da condição de “interdependência”, e é justamente nessa vulnerabilidade partilhada que reside a potência de nos reconhecermos como sujeitos políticos. A escrita, quando comprometida com essa ética da relacionalidade, torna-se mais que um ato individual: é uma prática coletiva de enfrentamento às normas que definem quais vidas são vivíveis e quais são relegadas à precariedade. Assim, produzir conhecimento a partir das margens é também um gesto de resistência à lógica que insiste em naturalizar as desigualdades se utilizando da violência para impor o silenciamento.

Dessa forma, abrir brechas não é apenas denunciar o patriarcado ou o racismo estrutural, mas afirmar outras formas de existir, pensar e escrever — formas que nascem do corpo, da memória, da experiência e da partilha. O saber se faz, então, como uma tessitura de muitas vidas, uma escritura que se ergue contra a neutralidade científica e dá lugar à presença dos que sofreram historicamente constates processos que tentaram invisibilizar vidas. É nesse movimento que a escrita deixa de ser apenas registro e passa a ser ferramenta de insurgência, convocando outras pessoas a também ocupar, criar e reinventar os espaços acadêmicos e políticos.

O desafio é de escancarar as “vidas infames”, como destacava Foucault, e mostrar que os corpos que são relegados aos extermínios, não desistem de existir e lutar contra todas as formas que o Estado “necropolítico” orchestra. Os corpos de mulheres negras lgbtqiapn+ são o exemplo de insistência e resistência contrária a lógica neoliberal

capitalista e a racionalidade colonial vestidas de modernidade. Esses corpos, constantemente atravessados pelas mais diversas violências, reinventam a vida a partir das ruínas e constroem cotidianos de afeto e insurgência. Em vez de sucumbirem ao projeto de silenciamento e morte, produzem modos de existência que tensionam as fronteiras do que é reconhecido como humano, legítimo e possível. Ao fazerem isso, provocam deslocamentos no pensamento, na política e na ética, convocando a sociedade a encarar suas próprias violências estruturais e a repensar as bases de convivência coletiva. São elas, em sua multiplicidade de vozes e experiências, que anunciam a possibilidade de outro mundo.

O próprio conceito de humano é estranhado, considerando que sua construção tem origem numa Europa de homens brancos e heterossexuais. Por conseguinte, é um conceito que não acolhe todas as manifestações da vida por se pretender ser modelo para o mundo. Deseja a partir de sua existência classificar, codificar e determinar todas as existências. No entanto, também podemos produzir brechas do conceito subvertendo o que é imposto como regra moral, para toda humanidade. Subverter o conceito de humano é o que pretende o conjunto das escritas registradas aqui. Subverter é ir contra o que os perfis, modelos e regras de comportamento exigem. Propor uma escrita coletiva, criativa e questionadora é potencializar a construção de outros processos capazes de proteger as vidas que ocupam as territorialidades que pulsam no espaço.

Então, fica a curiosidade em seguir na leitura, através dos capítulos que serão apresentados. A curiosidade em conhecer as escolhas “ético-estético-políticas” que se registram durante a cartografia do livro. Escritas que no movimento rompante encantam, chocam, informam e combatem o Estado de morte. O quanto conseguiram atingir seus objetivos cabe as leitoras e leitores decidirem...

Cristine Jaques Ribeiro

“EM NOME DE DEUS” O ESTADO LAICO EM CINZAS: RACISMO RELIGIOSO, PODER E O EXTERMÍNIO DAS COSMOPERCEPÇÕES

Camila de Freitas Moraes Garcia¹

Débora Maria da Silva Pinto²

Regeane da Silva de Oliveira³

DOI-Individual: 10.47538/AC-2025.82-01

RESUMO

No Brasil, o racismo estrutural constitui uma experiência cotidiana para a população negra, presente tanto nas instituições quanto nas práticas sociais. O racismo religioso manifesta-se por meio da violência simbólica e física, intolerância, demonização e apagamento das tradições de matriz africana, produzindo impactos psíquicos e sociais significativos. Nesse cenário, a necropolítica estabelece que determinados corpos, sobretudo negros, pobres e praticantes de religiões não-hegemônicas sejam vulneráveis e expostos à morte, reforçando estruturas raciais e econômicas desiguais. Este artigo tem como objetivo analisar a fragilidade do princípio da laicidade no Estado brasileiro frente ao crescimento do racismo religioso, investigando como a convergência entre poder político-religioso e necropolítica promove o extermínio físico e simbólico das cosmopercepções não-hegemônicas, com ênfase nas de matriz africana. A pesquisa adotou metodologia bibliográfica e documental, considerando autores sobre racismo estrutural, necropolítica, laicidade do Estado e dinâmicas de poder no campo religioso. Os resultados indicam que o racismo religioso é expressão do racismo estrutural, pois a demonização das práticas afro-brasileiras legitima violência, exclusão e marginalização social. A ascensão de grupos religiosos com agendas de poder instrumentaliza o Estado, convertendo a laicidade em artifício simbólico, permitindo a instalação de uma teocracia velada. Conclui-se que o extermínio das cosmopercepções não-hegemônicas funciona como estratégia de necropolítica, visando à homogeneização cultural e religiosa. O restabelecimento efetivo da laicidade estatal é, portanto, imperativo para a consolidação da democracia e a afirmação da diversidade cultural, religiosa e simbólica no Brasil.

Palavras-Chave: racismo estrutural; racismo religioso; laicidade; necropolítica; cosmopercepções.

1. INTRODUÇÃO

1 Doutora em Política Social e Direitos Humanos pela Universidade Católica de Pelotas (UCPEL). E-mail para contato: camilapsi.moraes@yahoo.com.br .

2 Especialista em Psicologia da aprendizagem pela Faculdade Tecnológica de Capacitação (FTEC) e Coordenadora do curso de bacharelado de Psicologia da Escola Superior da Amazônia (ESAMAZ) – Abaetetuba. E-mail para contato: deborapsy1302@gmail.com

3 Graduanda em Psicologia pela Escola Superior da Amazônia (ESAMAZ) – Abaetetuba. E-mail para contato: regeane.da@bol.com.br

Partindo da perspectiva foucaultiana de que o poder não se concentra exclusivamente em instituições ou aparatos repressivos, mas se difunde em todas as relações sociais, operando por meio de micropoderes, que normatizam e disciplinam condutas, corpos e discursos, este artigo propõe tensionar essa análise a partir do contexto latino-americano, especialmente o brasileiro. Em uma realidade profundamente marcada pela colonização, pelo genocídio dos povos originários e pela escravização de populações africanas, os dispositivos de poder extrapolam a lógica da biopolítica, inscrevendo-se no regime da necropolítica e do brutalismo, este último aqui, concebido como brutalismo da fé, segundo as articulações teóricas de Achille Mbembe (2018).

No Brasil, o poder não apenas regula a vida: ele administra a morte, sobretudo de corpos negros, indígenas, periféricos e dissidentes e inclusive no campo das cosmopercepções/cosmovisões. E, isso se evidencia na sistemática violação dos direitos humanos à liberdade religiosa, especialmente, referente às religiões de matriz africana, historicamente, estigmatizadas, perseguidas e invisibilizadas. A persistência do racismo religioso passa, assim, a ser compreendida como uma manifestação do racismo estrutural, que opera sobre os povos de matriz africana fazendo uso de um projeto contínuo de exclusão e apagamento epistêmico.

O Estado brasileiro, embora constitucionalmente laico, frequentemente, atua de forma contraditória, legitimando ou silenciando práticas de violência contra terreiros de matriz africana, quilombos e territórios indígenas. Essa violência, marcada pelo racismo religioso, estigmatiza e invisibiliza práticas espirituais de corpos negros e comunidades historicamente marginalizadas, configurando-se como uma prática estrutural que atravessa leis, políticas públicas e relações de poder.

2. PARA ALÉM DA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

A análise da intolerância religiosa transcende a mera categorização moral da discriminação racial, frequentemente, destacada pelo movimento negro e adentra o campo da “discriminação cívica” (Cardoso de Oliveira, 2004), no qual segmentos da população têm sistematicamente negados seus direitos de cidadania. Este fenômeno se amplia ao considerarmos o racismo religioso, compreendido como uma manifestação de poder que incide sobre corpos negros e praticantes de religiões de matriz africana pela via da morte.

Nesse contexto, o racismo religioso não se limita a atos de intolerância simbólica ou social, mas se expressa em formas concretas de violência, repressão e genocídio direcionadas a grupos específicos, configurando modos de necropolítica, conforme a perspectiva de Mbembe (2018). Ao mesmo tempo, a análise foucaultiana do poder fornece uma lente fundamental para compreender tais práticas, já que propõe que o poder não é exercido apenas por meio da coerção direta, mas também através de redes de normas, saberes e instituições, que disciplinam corpos, regulam comportamentos e produzem efeitos de exclusão e sujeição (Foucault, 1979).

Assim, o racismo religioso pode ser compreendido como um dispositivo de poder foucaultiano, no qual o Estado, a legislação e discursos hegemônicos estabelecem normas, que marginalizam corpos negros e práticas ancestrais, enquanto legitimam a violência simbólica e material contra esses grupos. A ação do poder não se dá apenas pelo ataque explícito, mas pela produção de verdades sobre o que é legítimo ou ilícito, sagrado ou profano, saudável ou perigoso, estruturando hierarquias de valor e subjetividades subordinadas.

Nesse sentido, o racismo religioso atua, simultaneamente, como mecanismo de disciplina e necropolítica, impondo normas que regulam corpos, práticas e saberes, ao mesmo tempo em que produz exclusão, vulnerabilidade e morte simbólica e material. Ele marginaliza, ao deslegitimar e invisibilizar tradições afro-brasileiras; controla, ao normatizar comportamentos e subjetividades segundo padrões hegemônicos branco-cristãos; e, finalmente, mata, ao sujeitar corpos negros e praticantes de religiões de matriz africana a formas de violência física, psicológica e estrutural, configurando um ciclo de destruição e desumanização.

Essa dinâmica evidencia a convergência entre o poder foucaultiano, a necropolítica e o brutalismo epistêmico proposto por Mbembe (2022), revelando como o poder necropolítico transforma o vivente em matéria-prima a ser perfurada, descartada e desumanizada; e o brutalismo epistêmico expande essa lógica para o campo do conhecimento e da cultura, negando a validade epistemológica das cosmopercepções negras e a dignidade das práticas religiosas afro-brasileiras (Mbembe, 2022).

Essa construção conceitual, eurocêntrica, não reconhece a população negra como sujeito pleno, autorizando-se a decidir sobre quem deve viver ou morrer. Mbembe (2018)

ênfatiza que a necropolítica é precisamente a prática do poder que regula a vida e a morte de corpos considerados “menos humanos” pelo padrão dominante, determinando quem é exposto à morte física, social ou simbólica e quem pode exercer sua existência plena. Nesse sentido, o racismo religioso opera como necropolítica ao definir quais corpos, religiões e culturas serão marginalizados ou eliminados, legitimando omissões estatais e violência institucional.

No Brasil, a necropolítica evidencia-se, historicamente, sobre os praticantes de religiões afro-brasileiras, como Candomblé e Umbanda, perseguidos desde o período colonial até hoje, sendo sujeitos a ataques preconceituosos a terreiros, criminalização velada, estigmatização e omissão do Estado frente à violência motivada por intolerância religiosa. O racismo religioso, assim, articula-se a práticas estruturais de exclusão, evidenciando que a marginalização de corpos negros e seguidores de matrizes africanas não é acidental, mas resultado de processos históricos de construção do humano, legitimados pelo Estado e pela sociedade (Moraes; Ribeiro; Avila, 2022).

Fica evidente que tais condutas demonstram a operação do racismo religioso sob a ótica da necropolítica: ao se abster de proteger grupos minorizados ou fracassar em seu dever de amparo, o Estado assume um papel de corresponsável pela violência, condenando corpos específicos à aniquilação social e concreta.

A Constituição Federal de 1988, por sua natureza laica e promotora da cidadania plena, reconhece e protege os direitos de indivíduos e coletivos diversos, incluindo religiosos, não religiosos, ateus, agnósticos, seguidores de filosofias humanísticas e povos tradicionais (Brasil, 1988). O artigo 19 determina que o Estado não favoreça ou privilegie qualquer religião, devendo assegurar igualdade de tratamento entre todas, respeitando escolhas individuais e prevenindo perseguições ou discriminações. Assim, o espaço público deve garantir a convivência pacífica entre diferentes práticas religiosas, oferecendo proteção legal a todos os cidadãos.

Assim sendo, pontua-se que:

É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a sua liturgia, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva (Brasil, 1988).

No entanto, a realidade brasileira evidencia um hiato entre o texto constitucional e a efetividade dessa proteção. Religiões de matriz africana, por exemplo, sofrem preconceito, intolerância e perseguições, manifestações de um racismo religioso estrutural, que se manifesta tanto em atos simbólicos quanto em violência física e institucional. Tal realidade elucida que a laicidade do Estado e a liberdade religiosa, por si só, não são suficientes para garantir a equidade; tornam-se necessárias políticas públicas que implementem mecanismos de denúncia, formação de operadores do direito, proteção efetiva dos locais de culto e ações de promoção do respeito às tradições culturais e religiosas marginalizadas historicamente.

Dessa forma, a inviolabilidade da liberdade de consciência e crença, assegurada pela Constituição, que garante o livre exercício dos cultos, a proteção aos locais de culto, à liturgia e à prestação de assistência religiosa em entidades civis e militares de internação coletiva, precisa ser pensada de forma ativa e política. A efetivação desses direitos implica reconhecer e enfrentar a persistência de desigualdades e preconceitos que atravessam a sociedade, adotando uma postura antirracista, que assegure a proteção dos sujeitos historicamente vulnerabilizados. Garantir a liberdade religiosa, nesse contexto, não é apenas respeitar o direito de crer ou não crer, mas também enfrentar os mecanismos de exclusão que negam a plena cidadania a determinados grupos, promovendo um verdadeiro exercício de justiça social e equidade cultural (Nogueira, 2020).

Nesse aspecto, observa-se então, que nas últimas três décadas, o Brasil tem assistido a um crescimento expressivo das igrejas neopentecostais, acompanhadas de discursos cada vez mais belicosos. Esse fenômeno se entrelaça com a ascensão de atores políticos com forte identidade religiosa, resultando em um aumento significativo de lideranças cristãs no Congresso Nacional. Muitas dessas figuras pautam sua atuação em uma “batalha espiritual” contra forças demoníacas, frequentemente, associadas às entidades afro-brasileiras, e reforçam uma centralidade negativa em torno de questões reprodutivas, diversidade sexual e defesa da família tradicional patriarcal (Santos; Dias; Santos, 2023).

Paralelo a essa ascensão política, observa-se um aumento alarmante na violência contra praticantes e espaços de culto afro-brasileiros. Em 2024, o Brasil registrou 3.853 violações motivadas por intolerância religiosa, um aumento de mais de 80% em relação

a 2023, quando foram registrados 2.128 casos. O estado de São Paulo lidera o número de ocorrências, com 919 casos em 2024, seguido pelo Rio de Janeiro com 764 e pela Bahia com 223. As religiões mais afetadas são a umbanda e o candomblé, com 234 e 214 casos, respectivamente, em 2024, mais que dobrando os números de 2023 (Cardoso, 2025).

Esses dados evidenciam que a violência contra as religiões de matriz africana não é um fenômeno isolado, mas parte de um processo histórico de marginalização e exclusão. Relatórios do Ministério da Igualdade Racial apontam que ataques a terreiros e lideranças religiosas são estruturais e vão além da intolerância religiosa, envolvendo racismo religioso, criminalização da cultura negra e marginalização de territórios sagrados (Santos; Dias; Santos, 2023).

A ascensão política de lideranças religiosas também tem implicações diretas na segurança e dignidade das comunidades de terreiro. A retórica de “batalha espiritual” contra entidades afro-brasileiras contribui para a legitimação de práticas de violência e discriminação, refletindo uma necropolítica que decide quem deve viver e quem deve morrer, como bem lembra Mbembe (2018). Essa necropolítica é sustentada por um conceito hegemônico de “humano”, eurocêntrico e racializado, que exclui as experiências de corpos negros e não negros, perpetuando desigualdades raciais e religiosas.

A Constituição Federal de 1988, ao assegurar a liberdade religiosa, deveria funcionar como um instrumento eficaz de proteção contra práticas de intolerância e discriminação. No entanto, a insuficiente implementação dessa garantia evidencia a urgência de políticas públicas antirracistas que enfrentem de forma sistemática o racismo religioso, promovendo a inclusão, o respeito e a valorização das religiões de matriz africana. Entre as medidas necessárias, destacam-se a criação de mecanismos efetivos de denúncia, a formação de operadores do direito com perspectiva antirracista, a proteção e o reconhecimento dos territórios sagrados como patrimônio cultural e a promoção de campanhas educativas que desconstruam estigmas históricos. Essas ações são fundamentais para construir uma sociedade plural, democrática e comprometida com a igualdade de direitos.

A articulação entre intolerância religiosa, racismo religioso e necropolítica evidencia que a marginalização de corpos negros e praticantes de religiões de matriz africana não é casual, mas resultado de estruturas sociais historicamente construídas e

legitimadas por omissões estatais e práticas institucionais. Compreender esse fenômeno exige uma abordagem crítica que considere a longa história de perseguição religiosa, a função do Estado enquanto agente da necropolítica e o papel da legislação constitucional na garantia de cidadania e dignidade. Esse olhar integrado demonstra que o racismo religioso atua como mecanismo de exclusão e vulnerabilização de grupos específicos, transformando a negação de direitos em violência simbólica e material. Ao mesmo tempo, reforça a necessidade urgente de políticas antirracistas concretas, capazes de proteger a diversidade religiosa, assegurar a vida de populações historicamente oprimidas e promover a justiça social no país.

3. O CORPO NEGRO NA ZONA DO NÃO-SER E O BRUTALISMO DA FÉ

Para aprofundar a base ontológica do racismo religioso e da necropolítica, torna-se imprescindível o diálogo com a obra de Fanon (2008). O psiquiatra e filósofo martinicano oferece instrumentos teóricos cruciais para compreender o impacto psicossocial, a desumanização radical e a construção de hierarquias de morte que sustentarão a posteriori, aquilo que Mbembe (2018) dirá sobre a política de morte, ou seja, a necropolítica.

Em *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon (2008) evidencia que a experiência do sujeito negro é marcada por uma desumanização profunda: a “epidermização do racismo” que traduz o corpo negro em lócus de estigmatização ontológica. O negro não é apenas subordinado socialmente, ele é ontologicamente desautorizado a existir plenamente sob os critérios de humanidade universal, impostos pelo olhar do branco colonizador. Tal olhar, normativo, transforma o corpo negro em objeto fóbico, algo que desperta medo, repulsa e necessidade de controle, reduzindo o sujeito à condição de coisa, instrumento e alvo. Essa construção ontológica do negro como “não-ser” não se limita ao espaço social ou racial, ela se estende à dimensão religiosa, manifestando-se no racismo religioso. Práticas de matriz africana, como o candomblé e a umbanda, são historicamente demonizadas, criminalizadas e desqualificadas, retratando os corpos negros que nelas se expressam como perigosos, desviantes, pecaminosos ou inferiores.

E isso se dá, pois as estruturas ideológicas coloniais enraizadas na sociedade brasileira consolidaram um pensamento colonizado persistente, o qual confere

superioridade e civilidade quase exclusivas à tradição intelectual europeia (Costa; Grosfoguel, 2016). Em um movimento paralelo e constitutivo, esses mesmos construtos promoveram a inferiorização dos saberes e dos modos de produção de conhecimento dos povos colonizados e escravizados nas Américas e no Brasil (Quijano, 2005). Essa dinâmica estabeleceu, sobretudo, uma hierarquização espiritual-religiosa, privilegiando incondicionalmente as espiritualidades cristãs ocidentais em detrimento das cosmopercepções não-cristãs e coloniais (Mignolo, 2017).

Contudo, esse impulso de eliminação, que se traduz no brutalismo direcionado aos terreiros, contrasta drasticamente com o tratamento dispensado ao catolicismo. Embora o catolicismo seja o adversário histórico na disputa pela hegemonia espiritual, o enfrentamento direto a essa instituição é evitado sobretudo pelo Estado, haja vista que tal cautela decorre da profunda e secular vinculação da Igreja Católica com as diversas esferas de poder na sociedade brasileira. Essa disparidade de estratégias se dá de um lado pela via do brutalismo contra os corpos e as cosmopercepções negras e ancestrais versus a cautela política frente à hegemonia branca-cristã, que expõe a base racial, colonial e, sobretudo, seletiva da violência necropolítica no campo religioso.

O racismo religioso, nesse contexto, funciona como uma extensão do olhar normativo branco: ele codifica hierarquias de valor e legitima a exclusão, relegando os corpos negros a espaços de vulnerabilidade social e simbólica. A marginalização desses corpos e das práticas ritualísticas evidencia a articulação entre ontologia e política da morte, sendo expressa pela via da necropolítica, na qual determinados sujeitos são socialmente expostos à violência e ao controle sob justificativas morais, religiosas ou culturais. Assim, o corpo negro torna-se simultaneamente objeto de fobia racial e alvo de intolerância religiosa, reforçando a condição de subalternidade e a negação da plena humanidade.

Fanon (2008) propõe que essa experiência constitui a própria base da “zona do não-ser”, em que o negro é sistematicamente privado da possibilidade de subjetividade e agência. Essa zona configura um alicerce ontológico do racismo estrutural e da necropolítica, pois legitima a violência direta e simbólica contra corpos negros, permitindo que a morte e a brutalidade se tornem políticas socialmente aceitáveis. Ao transpor essa compreensão para o contexto religioso, observa-se que o racismo religioso

reproduz mecanismos semelhantes: tradições de matriz africana, como o candomblé e a umbanda, são criminalizadas, demonizadas ou marginalizadas, consolidando um verdadeiro brutalismo da fé que mantém os corpos negros na posição de subalternidade e vulnerabilidade.

Dados recentes do Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania evidenciam a dimensão concreta desse fenômeno. Em 2024, o Disque 100, canal de denúncias do Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania, registrou 2.472 casos de intolerância religiosa, representando um aumento de 66,8% em relação a 2023, quando foram contabilizadas 1.481 denúncias. As religiões de matriz africana foram as mais afetadas, com 151 casos de umbanda e 117 de candomblé. Os estados com maior número de registros foram São Paulo (618), Rio de Janeiro (499) e Minas Gerais (205) (Brasil, 2025). Esses números corroboram a análise de Fanon sobre a desumanização do corpo negro e evidenciam que o racismo religioso opera como ferramenta de controle e marginalização, perpetuando a exclusão social e a negação da plena cidadania.

Aqui, utilizando os conceitos de Mbembe (2022), o termo brutalismo é aplicado numa perspectiva religiosa para demonstrar que não se trata apenas de intolerância ou preconceito individual; trata-se de uma lógica estrutural que nega ao negro a plena condição de sujeito e cidadão. Essa negação ontológica reforça a necropolítica, submetendo os corpos negros a uma exposição sistemática à violência simbólica, social e material. A fé, nesse cenário, torna-se um campo de disputa ontológica, em que a experiência negra é constantemente invalidada, transformando os sujeitos em objetos de controle e opressão.

Essa construção leva à coisificação do ser, ao enclausuramento do indivíduo na “zona do não-ser”. O negro, nesse esquema colonial e racista, não tem resistência ontológica aos olhos do branco. Esse processo de desumanização sistemática é a condição de possibilidade para a aplicação da necropolítica, que, segundo Mbembe (2018), decide quem pode viver e quem deve morrer. A afirmação de Fanon (1979), de que o colonizado “nasce-se em qualquer lugar, de qualquer maneira. Morre-se em qualquer lugar, de qualquer coisa”, é o prenúncio da norma necropolítica de abandono.

O racismo religioso atua de forma radical e contemporânea nesse enquadramento fanoniano. A demonização das entidades e cosmopercepções africanas é a versão

religiosa da coisificação, onde o corpo e a fé do “negro” são marcados como “detritos do nosso mundo” (Mbembe, 2018).

Neste ponto, a noção de “*Brutalismo*”, cunhada por Mbembe (2022), evidencia uma lógica de poder que se manifesta como um páthos da demolição, responsável por gerar dejetos e resíduos sociais, culturais e corporais em escala global. Trata-se de um aprofundamento da necropolítica, que não se limita à eliminação física do vivente, mas transforma o corpo e a subjetividade em matéria-prima a ser perfurada, explorada, aniquilada e descartada. No contexto brasileiro, o racismo religioso atua precisamente dessa forma: ao condenar e deslegitimar as práticas afro-brasileiras, ele instrumentaliza o Estado laico, convertendo-o em uma ferramenta de Brutalismo Epistêmico, que impõe uma hierarquia de saberes e cosmovisões onde as tradições negras são sistematicamente desvalorizadas.

Outro aspecto crucial a ser considerado é que a omissão ou o endosso estatal a ataques contra terreiros, quilombos e rituais perpetua uma modalidade de racismo que transcende a mera discriminação pela cor da pele. Trata-se do desprezo direcionado às práticas de fé, inseparavelmente, vinculadas às identidades negras. Este é o cerne do racismo religioso: a imposição de criminalização, estigmatização e invisibilidade às religiões de matriz africana.

Este cenário de violência é alicerçado por uma hierarquização cultural e religiosa de profundas raízes coloniais. A lógica histórica que equiparou “civilização” a padrões europeus e cristãos serve de sustentação para a intolerância contra as cosmologias afro-indígenas. Ao ditar normas de comportamento e de crença, essa mentalidade deslegitima outras formas de conceber o mundo e o sagrado.

O entrelaçamento entre racismo religioso e racismo estrutural manifesta-se claramente na análise do impacto de políticas públicas e legislações. Por exemplo, projetos como o “PL da Devastação” ameaçam diretamente territórios sagrados e modos de vida de comunidades tradicionais, intensificando a marginalização de suas práticas religiosas. O ataque às religiões de matriz africana, portanto, não é meramente um ato de desrespeito à fé, mas uma agressão material que visa controlar, invisibilizar e subjugar a própria existência de corpos negros e indígenas (Garcez, 2025).

Nesse contexto, discursos como a “guerra santa”, a retórica de “demônios e pecados” ou a narrativa de “batalha espiritual” atuam como engrenagens do racismo estrutural. Eles transformam a diversidade religiosa em uma ameaça que precisa ser aniquilada e tratada como resíduo cultural. Essa lógica de desumanização e invisibilização não se limita a negar a dignidade das práticas religiosas afro-brasileiras; ela se configura como uma negação da dignidade humana e ontológica do corpo negro, submetendo-o a agressões nos níveis físico, simbólico e epistemológico.

Além disso, o brutalismo religioso evidencia uma articulação intrínseca entre dominação racial e controle epistemológico: a imposição de um padrão cultural e religioso branco e cristão não apenas invalida saberes ancestrais, mas perpetua a marginalização histórica de corpos e mentes negras, reforçando a exclusão social, simbólica e política desses sujeitos. Desse modo, o racismo religioso não é apenas um preconceito espiritual: ele se configura como um dispositivo de poder que produz sofrimento, vulnerabilidade e aniquilamento parcial daquilo que Mbembe (2018) descreve como a essência do vivente, ao mesmo tempo em que legitima hierarquias raciais, epistemológicas e culturais na sociedade brasileira.

Por conseguinte, o racismo religioso é uma tecnologia sofisticada do poder que visa o extermínio através da demolição dos modos de ser/saber, configurando um epistemicídio. A negação dos direitos de cidadania, o ataque a terreiros e a falha em proteger os territórios sagrados são manifestações de uma necropolítica brutalista que, amparada no racismo, decide quem deve viver e quem deve ser ejedo ou liquidado. O restabelecimento da laicidade estatal é, portanto, um imperativo para a consolidação da democracia e para a afirmação da diversidade no Brasil, garantindo que o corpo negro e suas formas de vida e fé não sejam relegados à zona de matéria humana excedente do brutalismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O artigo contribui de forma significativa ao debate sobre racismo estrutural, racismo religioso e necropolítica, e como esses conceitos estão enraizados em uma cultura intolerante que produz sofrimento, vulnerabilidade e aniquilamento, através de práticas

estruturais de exclusão, evidenciando a marginalização de corpos negros e seguidores de religiões matrizes africanas.

A intolerância religiosa, quando dirigida a povos de terreiro, quilombolas e indígenas, não se configura apenas como violência contra práticas de fé, mas como um verdadeiro epistemicídio: a destruição de saberes, cosmovisões e modos de existir e resistir no mundo. Desse modo, o racismo religioso deve ser apreendido como um eixo central para a análise das relações de poder no Brasil, evidenciando que todas as esferas da vida sejam elas institucionais, educacionais, jurídicas, afetivas ou espirituais são atravessadas por relações racializadas e coloniais.

Garantir a liberdade religiosa, nesse contexto, não é apenas respeitar o direito de crer ou não crer, mas também enfrentar os mecanismos de exclusão que negam a plena cidadania a determinados grupos, promovendo um verdadeiro exercício de justiça social e equidade cultural (Nogueira, 2020). Entre as medidas necessárias, destacam-se a criação de mecanismos efetivos de denúncia, a formação de operadores do direito com perspectiva antirracista, a proteção e o reconhecimento dos territórios sagrados como patrimônio cultural e a promoção de campanhas educativas que desconstruam estigmas histórico.

A Laicidade precisa ser garantida dentro de uma neutralidade estatal de liberdade de fé e crença, assegurando-a como instrumento eficaz de proteção contra práticas de intolerância e discriminação, contra o “brutalismo” de fé, que impõe um padrão cultural e religioso branco e colonial, perpetuando a marginalização de corpos negros e de culturas matrizes-africanas, como o candomblé e a umbanda, reforçando a exclusão social, simbólica e política desses sujeitos.

Nesse sentido, faz-se necessário ser resistência no que tange às cosmopercepções, manifestando-se contra a imposição de práticas de criminalização, estigmatização e invisibilidade às religiões de matriz africana e aos povos negros, transformando discursos antirracistas e de ódio contra os praticantes dessas crenças, em ações concretas que combatam o racismo religioso e estrutural, reformulando as estruturas sociais e políticas contra a necropolítica imposta pelo Estado colonial, com o objetivo de garantir um equidade racial e a liberdade de crença em um país que é considerado laico constitucionalmente.

Portanto, entender que o racismo estrutural se evidencia a partir de estruturas sociais e políticas, que marginalizam e criminalizam povos negros e práticas de matriz africana, através de um “brutalismo” de fé, fere a laicidade do Estado, favorecendo tradições cristãs brancas e coloniais em detrimento das cosmopercepções afro-brasileiras, reforçando a necropolítica, promovendo o extermínio físico e simbólico das cosmopercepções não-hegemônicas, negando direitos e submetendo os corpos negros a uma exposição sistemática à violência simbólica, social e material. Ao mesmo tempo, reforça a necessidade urgente de políticas antirracistas concretas, capazes de proteger a diversidade religiosa, assegurar a vida de populações historicamente oprimidas e promover a justiça social no país.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 14 maio 2025.

BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. **Intolerância religiosa: Disque 100 registra 2.472 casos em 2024**. Brasília, DF: Agência Brasil, 21 jan. 2025. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2025-01/intolerancia-religiosa-disque-100-registra-24-mil-casos-em-2024>. Acesso em: 10 nov. 2025.

CARDOSO, Alan . **A intolerância religiosa no Brasil cresceu mais de 80%, diz estudo**. CNN Brasil. 2025. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/intolerancia-religiosa-no-brasil-cresceu-mais-de-80-diz-estudo/>. Acesso em: 13 out. 2025.

OLIVEIRA, Luís R. Cardoso de. Racismo, direitos e cidadania . **Estudos Avançados**, São Paulo, Brasil, v. 18, n. 50, p. 81–93, 2004. Disponível em: <https://revistas.usp.br/eav/article/view/9972>.. Acesso em: 14 de out. 2025.

COSTA, Joaze Bernardino; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 15-34, 2016.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Tradução de Enilce Albergaria Rocha. Rio de Janeiro: Zahar, 2022 (Ou edição anterior: Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968).

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GARCEZ, Camila. **PL da devastação: povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais sob ataque**. 2025. Disponível em: <https://www.greenpeace.org/brasil/blog/pl-da-devastacao-povos-indigenas-quilombolas-e-comunidades-tradicionais-sob-ataque/>. Acesso em: 12 out. 2025.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Brutalismo**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 edições, 2022.

MIGNOLO, Walter. D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 94, jun. 2017.

MORAES, Camila de Freitas; RIBEIRO, Cristine Jaques; ÁVILA, Carla Silva de. Mulher preta: a dor que transcende o corpo-anátomo. **Revista Em Favor de Igualdade Racial**, [s.l.], v. 5, n. 2, p. 3–14, 2022. DOI: <https://doi.org/10.29327/269579.5.2-2>. Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/RFIR/article/view/5588>. Acesso em: 12 out. 2025.

NOGUEIRA, Sidnéia. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Pólen, 2020 (Coleção Feminismos Plurais)

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 118-142.

SANTOS, Carlos Alberto Ivanir dos; DIAS, Bruno Bonsanto; SANTOS, Luan Costa Ivanir dos. **II Relatório sobre Intolerância Religiosa: Brasil, América Latina e Caribe**. 1. ed. Rio de Janeiro: CEAP, 2023. ISBN 978-65-998726-1-7. Disponível em: https://direitoshumanos.dpu.def.br/wp-content/uploads/2023/03/relatorio_de_intolerancia_religiosa.pdf. Acesso em: 14 ago. 2025.

A PERMANÊNCIA ESTUDANTIL DE INDÍGENAS E QUILOMBOLAS NO ENSINO SUPERIOR BRASILEIRO: RACISMO INSTITUCIONAL, EPISTEMICÍDIO E O PACTO NARCÍSICO DA BRANQUITUDE

Janaína da Silva Guerra⁴

Camila de Freitas Moraes Garcia⁵

DOI-Individual: 10.47538/AC-2025.82-02

RESUMO

Este artigo analisa a política de permanência estudantil de estudantes indígenas e quilombolas nas universidades federais brasileiras, onde para além da dimensão econômica discute a persistência do racismo institucional, do epistemicídio e do pacto narcísico da branquitude como entraves estruturais à efetivação da igualdade educacional. A partir da análise de Guerra (2025) e do diálogo com o pensamento social negro e indígena, evidencia-se que a permanência integral exige a descolonização do currículo e das práticas institucionais, a superação da lógica assistencialista e a consolidação de políticas interseccionais e de Estado. Argumenta-se que a efetivação do direito à educação superior para esses grupos demanda a reinvenção da universidade como espaço pluriversal de reconhecimento, justiça, equidade e emancipação.

Palavras-chave: permanência estudantil; racismo institucional; epistemicídio; branquitude; políticas afirmativas.

1. INTRODUÇÃO

O acesso e a permanência de estudantes indígenas e quilombolas nas Instituições Federais de Ensino Superior (IFES), garantidas pelas políticas de ações afirmativas, constituem um dos debates mais complexos e estratégicos para a democratização da educação e a consolidação da justiça cognitiva no Brasil. Conforme aponta Guerra (2025), a questão da permanência ultrapassa o âmbito financeiro e revela-se como uma arena política e epistêmica, onde se disputam significados sobre quem tem direito a saber, ensinar e existir dentro da universidade.

Nesse contexto, o conceito de permanência deve ser compreendido de maneira ampliada e integral, articulando dimensões materiais, culturais, identitárias e epistêmicas.

4 Doutora em Política Social e Direitos Humanos pela Universidade Católica de Pelotas (UCPEL). E-mail: janaguerra2@gmail.com

5 Doutora em Política Social e Direitos Humanos pela Universidade Católica de Pelotas (UCPEL). E-mail: camilapsi.moraes@yahoo.com.br

A visão tecnocrática e assistencialista, predominante nas políticas institucionais, reduz a permanência a uma questão de subsistência, desconsiderando as violências simbólicas e estruturais que operam no interior das universidades. Como afirma Carneiro (2005), a exclusão dos saberes negros e indígenas é sustentada por uma lógica histórica de epistemicídio, que define quais conhecimentos são legítimos e quem pode produzi-los.

O desafio central, portanto, reside em transformar estruturas universitárias concebidas sob a hegemonia da branquitude (Gonzalez, 2020; Bento, 2022) em espaços plurais de convivência e reconhecimento. Isso implica romper com o pacto narcísico da branquitude, que naturaliza privilégios e mantém o racismo como norma institucional. A experiência de estudantes indígenas e quilombolas evidencia que a universidade ainda opera por mecanismos de exclusão, expressos no racismo institucional, na invisibilização das epistemologias não-hegemônicas e na colonização dos modos de pensar, ensinar e pesquisar.

2. METODOLOGIA

O presente artigo se fundamenta em uma abordagem qualitativa, de natureza bibliográfica e analítica. O estudo estabelece um diálogo direto com a pesquisa de campo desenvolvida por Guerra (2025). A base teórica da análise foi construída a partir do pensamento social negro e indígena brasileiro, priorizando autoras e autores que abordam as relações raciais e a educação sob uma perspectiva decolonial e interseccional.

A pesquisa utilizou como principal fonte de reflexão a tese de doutorado de Guerra (2025) sobre o Programa Bolsa Permanência (PBP/MEC) e as experiências de permanência de estudantes indígenas e quilombolas. O método de análise consistiu na articulação conceitual entre os dados empíricos de vulnerabilidade e insuficiência das políticas com os conceitos-chave do campo de estudos: racismo institucional (Munanga, 2019), epistemicídio (Carneiro, 2005) e pacto narcísico da branquitude (Gonzalez, 2020; Bento, 2022). O objetivo central foi desvelar os entraves estruturais e simbólicos à permanência, indo além da dimensão econômica, e trazendo à baila a raça e o epistemicídio como eixos que se interseccionam, resultando na colonização dos modos de pensar, ensinar e pesquisar e na invisibilização das epistemologias não-hegemônicas.

3. FORÇAS PROPULSORAS: CONQUISTAS, RESISTÊNCIAS E BASES DE LUTA

Entre as forças propulsoras que sustentam a permanência desses estudantes, destaca-se o PBP, reconhecido por Guerra (2025) como instrumento material fundamental. Através da história oral temática, a autora revela que o PBP é condição básica para o ingresso e continuidade de grande parte dos(as) estudantes indígenas e quilombolas, garantindo-lhes um valor mensal em dinheiro, além de programas estudantis básico como alimentação, transporte e moradia que são financiados pela Política Nacional de Assistência Estudantil (PNAES). Contudo, ressalta que o programa carece de adequação cultural, pois não incorpora as especificidades territoriais, comunitárias e cosmológicas desses grupos, cujas concepções de tempo e espaço diferem do modelo linear e produtivista da universidade ocidental.

Guerra (2025) sublinha que, apesar de sua relevância, o PBP, uma vez que foi concebido a partir de uma lógica homogênea e universalista, está desalinhado das especificidades territoriais, comunitárias e cosmológicas desses grupos. A política, ao tratar a permanência de modo padronizado, ignora que o conceito de “necessidade” para estudantes indígenas e quilombolas extrapola o plano econômico e adentra dimensões coletivas, espirituais e simbólicas, nas quais a relação com o território, com o tempo e com o conhecimento é constitutiva da identidade e da existência.

Para os povos indígenas, por exemplo, a permanência não se restringe a estar fisicamente na universidade, mas implica manter o vínculo com o território de origem e com os saberes ancestrais. A ruptura com essa dimensão comunitária e territorial, imposta pelo deslocamento para os centros urbanos e pela lógica do tempo cronológico da universidade, produz sofrimentos subjetivos, deslocamentos identitários e tensões culturais. Conforme destaca Krenak (2019), a modernidade impôs à sociedade ocidental um tempo mecânico e linear que desconsidera a interdependência entre vida e natureza. Ao aplicar essa mesma lógica à educação, a universidade descola o conhecimento da vida, negando os ritmos e os modos de aprender que estruturam outras epistemologias.

Além disso, a permanência, para estudantes quilombolas, envolve a sustentação do pertencimento coletivo. O valor recebido por meio da bolsa, muitas vezes, é compartilhado com familiares e comunidades, o que reforça uma ética comunitária e

solidária que não se encaixa nas métricas individualistas da política pública. Essa dimensão coletiva do cuidado, que se contrapõe ao ideal meritocrático da universidade, é descrita por Gomes (2017) como uma pedagogia da ancestralidade, em que o aprender está sempre ligado ao viver junto e à responsabilidade com o outro. Assim, o PBP, ao não reconhecer essas especificidades, corre o risco de permanecer preso a uma lógica assistencialista, que ameniza desigualdades materiais sem enfrentar as exclusões simbólicas e estruturais.

Outro limite relevante apontado por Guerra (2025) é o valor insuficiente da bolsa diante do custo real de permanência nas universidades federais. Mesmo com reajustes recentes, o montante é incapaz de cobrir despesas com moradia, alimentação e transporte, sobretudo em cidades com alto custo de vida. Além disso, parte significativa dos(as) beneficiários(as) destina recursos às suas comunidades, o que produz um impacto financeiro individual. Essa insuficiência evidencia a ausência de políticas de redistribuição mais amplas e reforça o caráter paliativo da medida. Para Nascimento (2016), políticas sem transformação estrutural mantêm o que ele chama de “racismo mascarado”, isto é, mecanismos que aparentam inclusão, mas preservam intactas as hierarquias raciais e epistemológicas.

A análise de Guerra (2025) também revela a falta de acompanhamento pedagógico, psicológico e institucional contínuo como uma lacuna grave na política de permanência. O PBP é tratado como solução financeira isolada, sem articulação com estratégias de apoio pedagógico, de formação cidadã e de valorização cultural. Essa ausência de acompanhamento culturalmente situado desconsidera o impacto das violências simbólicas e raciais vividas por esses(as) estudantes. Como ressalta Hooks (2017), a educação libertadora requer uma escuta afetiva e política, capaz de acolher a experiência e transformá-la em conhecimento. Sem isso, o espaço universitário se torna um lugar de sobrevivência, e não de florescimento.

A despeito dos entraves institucionais, a mobilização política dos movimentos negro, indígena e quilombola constitui uma força propulsora histórica e vital, sendo a verdadeira matriz das políticas de ações afirmativas. Esses movimentos, há décadas, denunciam o racismo estrutural e reivindicam não apenas o direito ao acesso, mas o direito à diferença no ensino superior. Como observa Gomes (2017), esses coletivos não

são apenas grupos de pressão, mas sim “produtores de saberes e pedagogias de resistência” que tensionam as instituições a revisarem a totalidade de seus currículos e epistemes. Eles impõem uma agenda de transformação que desestabiliza a zona de conforto da academia tradicional.

Nessa perspectiva, o legado de Nascimento (2016) é incontornável, uma vez que, ao denunciar o genocídio cultural e epistêmico, ele evidencia que a universidade brasileira, em sua gênese, foi concebida para funcionar como um instrumento de manutenção do privilégio racial e da monocultura do saber, excluindo corpos e conhecimentos não-brancos. A entrada de estudantes indígenas e quilombolas, portanto, não é uma concessão, mas uma ruptura com essa história de exclusão.

Em meio a essa disputa por um espaço plural, projetos e redes de apoio como o PET-Diversidades e os Observatórios Quilombolas emergem como territórios de resistência e de produção de subjetividades coletivas, onde o pertencimento e o acolhimento são reafirmados. Essas iniciativas materializam o que Hooks (2017, p. 29) denomina educação como prática da liberdade, pois defendem que “a sala de aula, com todas as suas limitações, continua a ser um local de possibilidades”. Nesses espaços, a escuta, o diálogo e a experiência vivida são colocados como centrais na construção do conhecimento, contrapondo-se à frieza da burocracia. Contudo, Guerra (2025) enfatiza que a sustentação dessas práticas ainda depende excessivamente da militância e do comprometimento pessoal de docentes e técnicos(as)-administrativos(as) – verdadeiros(as) “guerreiros(as) institucionais” –, e não de políticas institucionais estruturadas, o que revela o caráter frágil, conjuntural e, em última análise, o reflexo da omissão do racismo institucional no apoio à permanência.

4. ENTRAVES ESTRUTURAIS: RACISMO INSTITUCIONAL, EPISTEMICÍDIO E O PACTO DA BRANQUITUDE

Apesar dos avanços obtidos com as políticas afirmativas, os entraves à permanência integral são de natureza profundamente estrutural e simbólica, e residem na persistência do racismo institucional, do epistemicídio e da hegemonia da branquitude. O racismo institucional, conforme analisa Munanga (2019, p. 30), manifesta-se de maneira insidiosa, não se limitando a atos de discriminação explícita, mas operando, sobretudo,

“por omissões, por silenciamentos e pela naturalização da desigualdade racial nas práticas e políticas públicas”. Nas universidades, essa estrutura se expressa na precariedade orçamentária para o PBP, na descontinuidade das políticas, na notável ausência de acompanhamento pedagógico e psicológico adequado, e, crucialmente, na resistência em reconhecer saberes de matriz africana, indígena e quilombola como legítimos e centrais ao projeto acadêmico.

As universidades, historicamente constituídas como instrumentos de manutenção da colonialidade do saber, seguem reproduzindo um modelo de conhecimento que privilegia a racionalidade ocidental, masculina e europeia. Esse modelo, conforme argumenta Carneiro (2005), sustenta o epistemicídio, entendido como o processo de aniquilação simbólica dos saberes produzidos por povos negros, indígenas e periféricos. Ao negar o valor intelectual e científico de outros modos de conhecer, o epistemicídio atua como extensão da violência colonial, impondo a homogeneização do pensamento e impedindo o florescimento de epistemologias plurais. Essa exclusão epistêmica é reforçada pela estrutura curricular, que permanece centrada em referenciais euro-americanos, marginalizando produções africanas, afrodiaspóricas e ameríndias.

Essa estrutura acima supracitada, não é neutra, mas, sim, um legado direto da expansão colonial, conforme postulado pela teoria da Colonialidade do Poder de Aníbal Quijano (2000). O sistema acadêmico, ao se autoproclamar universal e único detentor da verdade científica, opera uma exclusão que se manifesta diretamente no epistemicídio.

Como argumenta a filósofa brasileira Sueli Carneiro (2005), o epistemicídio é o processo de aniquilação simbólica, desqualificação e silenciamento sistemático dos saberes, práticas e metodologias de conhecimento produzidos por povos não-europeus – notadamente os povos negros, indígenas e grupos periféricos. Ao negar o valor intelectual e científico de outros modos de conhecer, o epistemicídio atua como uma extensão da violência colonial no plano da cognição, impondo a homogeneização do pensamento e impedindo o florescimento de epistemologias plurais.

A exclusão epistêmica é visceralmente reforçada pela estrutura curricular e pela prática pedagógica vigentes. O currículo universitário ainda permanece acentuadamente centrado em referenciais teóricos euro-americanos, o que se traduz na marginalização e na sub-representação das produções intelectuais africanas, afrodiaspóricas e ameríndias.

Essa monocultura intelectual não apenas empobrece a produção científica global, limitando a capacidade de análise e solução de problemas locais, mas também perpetua a subalternização de sujeitos e territórios historicamente dominados.

O impacto dessa exclusão sobre os indivíduos e seus saberes é detalhado por Carneiro (2005), que sublinha a forma como o currículo atua como um instrumento dessa violência simbólica:

O epistemicídio é a negação do valor de conhecimento dos saberes produzidos por grupos dominados, desqualificando-os como meras crenças, superstições ou folclore, em contraste com a 'verdade' científica ocidental (Carneiro, 2005, p. 98)

Essa desqualificação sistemática mantém o ciclo da dependência intelectual e reforça a supremacia do “ser e saber” colonial. Ao invalidar ontologias e metodologias não-europeias, as universidades consagram a razão ocidental como a única legítima, limitando a própria capacidade crítica dos futuros profissionais. Logo, a manutenção de currículos monoculturais e de um cânone acadêmico eurocentrado reafirma a ideia de que apenas o conhecimento branco e ocidental é universal, relegando os demais à invisibilidade.

Assim, Souza (1983) aprofunda essa discussão ao evidenciar que o racismo institucional adquire também uma dimensão psíquica, capaz de produzir sofrimento, desidentificação e o que denomina de “negação narcísica da identidade”, isto é, o sofrimento de não se reconhecer e de não ser reconhecido como legítimo produtor de saber, sendo constantemente convocado a provar sua competência e justificar sua presença. Esse processo revela-se de forma particularmente violenta no contexto acadêmico, em que estudantes negros, indígenas e quilombolas são atravessados por experiências de exclusão simbólica e acabam por internalizar o sentimento de não pertencimento, vivenciando a universidade como um espaço de constante vigilância, suspeita e desautorização.

Esse racismo estrutural travestido de neutralidade também se manifesta nos mecanismos burocráticos que sustentam e naturalizam a desigualdade. A precariedade orçamentária destinada ao PBP, a intermitência na oferta de bolsas e a ausência de regulamentação legal permanente demonstram que o direito à permanência é frequentemente tratado como concessão temporária, e não como dever de Estado. A

descontinuidade das políticas e a lógica meritocrática que as orienta reproduzem a ideia de que o acesso e a permanência de corpos racializados na universidade constituem exceções, e não parte legítima da estrutura pública de ensino.

Além disso, a falta de acompanhamento pedagógico e psicológico culturalmente situado reforça processos de desumanização e silenciamento. Estudantes racializados(as) enfrentam não apenas dificuldades materiais, mas também a solidão institucional, o desprezo pelas suas referências de mundo e as barreiras linguísticas e simbólicas impostas por um ambiente acadêmico que pouco dialoga com suas cosmologias e modos de ser. Essa lacuna — que se configura como ausência de cuidado ético e reconhecimento político — gera efeitos psíquicos profundos.

Por fim, a insuficiência do valor da bolsa e a ausência de políticas interseccionais denunciam o funcionamento do pacto narcísico da branquitude, conceito que tanto Gonzalez (2020) como Bento (2022), explicam como o privilégio branco se sustenta pela negação das desigualdades e pela recusa em redistribuir poder e recursos. Mulheres indígenas e quilombolas, sobretudo mães, enfrentam vulnerabilidades agravadas pela raça, gênero, classe e território, e seguem sem políticas que reconheçam essas múltiplas dimensões de opressão.

Assim, denota-se que, a persistência da lógica eurocêntrica no ambiente acadêmico impõe um desafio crucial às instituições de ensino superior, exigindo uma ruptura estrutural e ética que vá além de meras reformas. É neste contexto de crise epistêmica que se insere a proposta da socióloga Catherine Walsh (2010), que denomina a resposta a essa estrutura como “decolonialidade”. Este não é apenas um conceito teórico, mas um projeto ético-político-epistêmico que visa reconfigurar a própria fundação do conhecimento.

A decolonialidade, segundo Walsh (2010), exige que a universidade inicie um processo de “desaprendizagem” e reconfiguração. Isso implica questionar os próprios pilares ontológicos e metodológicos em que o conhecimento científico foi fundado. O objetivo central é transformar a matriz de onde o conhecimento é gerado e validado, buscando a pluriversalidade e o reconhecimento de múltiplas visões e locais de enunciação válidos – em vez da universalidade imposta pelo eurocentrismo.

Essa virada decolonial exige o reconhecimento da validade da produção intelectual das Epistemologias do Sul e a promoção da interculturalidade crítica. Somente assim, diferentes modos de conhecer poderão dialogar em pé de igualdade, desmantelando as fronteiras da razão colonial e construindo uma ciência verdadeiramente dialógica e comprometida com a justiça cognitiva e social.

Contudo, a busca pela justiça cognitiva não pode ser dissociada da justiça social e material. A insuficiência do valor das bolsas de permanência e a flagrante ausência de políticas interseccionais nas universidades denunciam o funcionamento do pacto narcísico da branquitude. Este conceito, explicitado por autoras como Gonzalez (2020) e Bento (2022), explica como o privilégio branco se sustenta pela negação estrutural das desigualdades e pela recusa em redistribuir poder e recursos de forma equitativa. A manutenção de um sistema de financiamento e apoio social deficiente no ensino superior reflete essa lógica de autopreservação.

Ou seja, o impacto é sentido de forma mais aguda por grupos que enfrentam vulnerabilidades agravadas pela interseção de raça, gênero, classe e território. Mulheres indígenas e quilombolas, sobretudo mães, são alvos de opressões múltiplas que seguem sem o devido reconhecimento e amparo por meio de políticas específicas. Como lembra Hooks (2017), não há libertação possível sem interseccionalidade, pois é no entrelaçamento das opressões que se revela a complexidade da exclusão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise da permanência estudantil, em diálogo com o pensamento crítico negro e indígena, demonstra que, embora conquistas como o PBP e a Lei de Cotas nº 12.711/2012 (Brasil, 2012) representem avanços significativos na democratização do ensino superior, o campo da permanência ainda é atravessado por lógicas coloniais, racistas e paternalistas. Na maioria das vezes, a permanência é tratada como favor ou concessão, e não como direito inalienável, o que reforça o caráter tutelar e assistencialista das políticas voltadas a estudantes indígenas e quilombolas.

A superação desses entraves exige um conjunto de transformações estruturais e epistemológicas nas universidades brasileiras. Em primeiro lugar, é necessária a institucionalização da política de permanência como Lei Federal, assegurando

estabilidade orçamentária, continuidade e fiscalização das ações afirmativas, de modo que o direito de permanecer não dependa de conjunturas políticas ou da boa vontade das gestões. Em segundo lugar, impõe-se a incorporação de uma perspectiva decolonial que integre dimensões pedagógicas, afetivas e culturais, rompendo com a visão tecnocrática e desumanizada da educação. Essa perspectiva demanda práticas institucionais que reconheçam a pluralidade de saberes, cosmologias e temporalidades, legitimando o diálogo entre epistemologias negras, indígenas, quilombolas e ocidentais. Por fim, é imprescindível uma revisão curricular profunda, que inclua de forma efetiva as epistemologias e as experiências desses povos nos processos formativos, de modo a enfrentar o epistemicídio que sustenta a hierarquia racial do conhecimento.

Guerra (2025) propõe, nesse sentido, a criação de uma “Universidade Tawa”⁶ — a casa da transformação — como metáfora e projeto político-pedagógico de uma universidade pluriversal, capaz de acolher diferentes formas de vida, de existência e de saber. Inspirada no legado de pensadoras fundamentais para o pensamento social brasileiro, como Sueli Carneiro (2005), Nilma Lino Gomes (2017) e Lélia Gonzalez (2020), essa concepção rompe radicalmente com o paradigma da neutralidade acadêmica. Ela reconhece que a transformação da universidade é intrinsecamente política e que não há democracia racial sem democracia epistêmica.

Para isso, Guerra (2025) reforça que a participação ativa dos coletivos de estudantes indígenas e quilombolas vê-se fundamental na construção desse outro modelo de universidade. Isso porque eles trazem consigo a luta ancestral pelo direito a ter direitos e, ainda que cada grupo tenha suas especificidades, a união entre os coletivos, enquanto classe subalterna que tem objetivos em comum, pode impulsionar um levante importante na garantia de políticas de permanência efetivas que contemplem suas reais demandas.

Assim, a permanência estudantil deixa de ser uma questão restrita à sobrevivência material e a um mero gesto assistencialista, convertendo-se em uma experiência integral de dignidade, pertencimento, reconhecimento mútuo e emancipação coletiva. Neste

⁶ Tawa ou taua, é uma palavra Guarani que significa casa da transformação. Palavra conhecida através da fala do historiador Xipu Isaías Puri, na mesa 3 “Retomadas indígenas: identidades, culturas, línguas e territórios”, no curso: História e cultura Afro-brasileira e indígena. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=J_e0mBHYrt4. Acesso em: 15 out. 2025.

processo, a universidade se transforma em um território de escuta ativa, valorização de saberes plurais, efetivação da justiça social e reparação histórica.

REFERÊNCIAS

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022

BRASIL. **Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012**. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. *Diário Oficial da União: seção 1*, Brasília, DF, 30 ago. 2012. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112711.htm. Acesso em:

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser: como fundamento do ser**. 2. ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GUERRA, Janaína da Silva. **Uma universidade tawa: em busca da permanência de indígenas e quilombolas nas Universidades Federais do Sul do Sul do Brasil**. Tese Programa de Pós-Graduação em Política Social e Direitos Humanos, Universidade Católica de Pelotas, Pelotas, 2025. Disponível em: <http://pos.ucpel.edu.br/ppgps/wp-content/uploads/sites/5/2025/04/Tese-Janaina-da-Silva-Guerra.pdf>. Acesso em 14 de outubro de 2025.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 5. ed. rev. e ampl. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. **Revista Internacional de Sociologia**, v. 58, n. 1, p. 93–114, 2000.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro:** ou as vicissitudes da identidade do negro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e descolonização. **Abya Yala: Revista da Agência Latino-Americana de Notícias e Análise**, n. 3, p. 1-13, 2010.

MULHERES MIGRANTES E REFUGIADAS: INTERSECCIONALIDADE ENTRE GÊNERO, RAÇA E NACIONALIDADE NO BRASIL

Ana Gabrielly Barreto da Costa⁷

Dadson Pereira da Costa⁸

Mayra Rodrigues Negrão⁹

Yoná Ferreira dos Anjos¹⁰

DOI-Individual: 10.47538/AC-2025.82-03

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo estudar as vivências de mulheres migrantes e refugiadas no Brasil a partir da perspectiva interseccional, considerando as dimensões de gênero, raça e nacionalidade como fatores que estruturam as desigualdades sociais. A pesquisa, de natureza qualitativa e bibliográfica, fundamenta-se em referenciais feministas e decoloniais que abordam a ampliação da participação das mulheres nas migrações e os múltiplos atravessamentos que marcam as trajetórias dessas mulheres. Os estudos de Akotirene, Lugones e autores contemporâneos como Bertoldo (2018), Melino e Vicente (2023) e Rissato e Cardin (2022) sustentam a análise, destacando como o patriarcado, o racismo e a colonialidade perpetuam condições de vulnerabilidade e exclusão. Observa-se que, embora a migração possa representar busca por autonomia e melhores condições de vida, essas figuras femininas enfrentam barreiras legais, econômicas e culturais que limitam seu acesso a direitos e oportunidades. O trabalho precário, a violência e a invisibilidade social configuram um cenário de hipervulnerabilidade que exige a construção de políticas públicas sensíveis às diferenças. Conclui-se que compreender a migração feminina sob o olhar da interseccionalidade é fundamental para promover o acolhimento, a dignidade e a cidadania dessas mulheres, reconhecendo-as como protagonistas de suas próprias histórias e agentes de transformação social.

Palavras-chave: mulheres migrantes; interseccionalidade; vulnerabilidade social; políticas públicas.

1. INTRODUÇÃO

Atualmente, os fluxos de migração internacional tornaram-se mais dinâmicos devido a situações particulares como crises econômicas, instabilidade política,

⁷ Graduanda em Psicologia pela Escola Superior da Amazônia (ESAMAZ) – Abaetetuba. E-mail para contato: anagabriellybarretodacosta@gmail.com

⁸ Graduando em Psicologia pela Escola Superior da Amazônia (ESAMAZ) – Abaetetuba. E-mail para contato: dadsonpc@gmail.com

⁹ Graduanda em Psicologia pela Escola Superior da Amazônia (ESAMAZ) – Abaetetuba. E-mail para contato: negraomayra@gmail.com

¹⁰ Graduanda em Psicologia pela Escola Superior da Amazônia (ESAMAZ) – Abaetetuba. E-mail para contato: yoferreira0110@gmail.com

perseguições étnicas e religiosas, desastres ambientais, assim como desigualdades sociais que ainda persistem em muitas comunidades (IOM, 2022). Nesse sentido, é relevante mencionar a verdadeira explosão no número de mulheres que deixam seus países de origem com o objetivo de obter acesso a melhores formas de vida, proteção e perspectivas, sendo um fenômeno comumente referido como a feminização da migração (IOM, 2022).

Na perspectiva abordada acima, é importante diferenciar conceitualmente migrantes de refugiados: os primeiros são aqueles que voluntariamente deixaram seu país natal, onde nasceram, e migram por razões pessoais (econômicas ou relacionadas ao conhecimento) com o apoio de membros da família em um país de acolhimento, a fim de melhorar suas vidas (IOM, 2022). Por sua vez, refugiados são considerados sob a Convenção de 1951 e a Lei nº 9.474/1997 como aqueles que são forçados a fugir de seu país de origem ou nacionalidade porque têm motivos sérios para temer que serão submetidos à perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, pertencimento a um grupo social ou opinião política (ACNUR, 2013). Esta é uma distinção importante, dado que tanto os grupos deslocados quanto os de acolhimento estão sujeitos a circunstâncias muito diferentes em termos da extensão de sua vulnerabilidade e proteção legal.

No caso do Brasil, com um olhar especial para a realidade brasileira, a migração de mulheres se fortaleceu neste país desde a segunda década do século XX a partir da Venezuela, Haiti e Bolívia, respectivamente, e alguns países africanos como Angola e RDC (Baeninger, 2020). Mesmo em seus países de origem e durante o processo de integração no Brasil, meninas como estas encontram rotas marcadas por sinais de forte violência de gênero, racismo e exploração laboral (ONU Mulheres, 2018).

Mesmo que este país também tenha implementado avanços legais como a Lei de Migração nº 13.445/2017 (Brasil, 2017), que trouxe princípios e diretrizes para a formulação de políticas públicas, ainda tem de lidar com desafios significativos para garantir os direitos das mulheres migrantes e refugiadas, bem como superar barreiras sociais e institucionais que as afetam de forma diferenciada. Para desconstruir essas dinâmicas, deve-se recorrer a uma análise interseccional para obter insights sobre como

tipos constitutivos e interseccionais de opressão se manifestam na vida das pessoas em função de suas múltiplas localizações sociais.

2. DESIGUALDADES QUE SE CRUZAM

Em uma sociedade marcada pela colonização, na qual Estados produzem e reproduzem mecanismos de opressão, a interseccionalidade surge como um prisma essencial para visualizar pautas de diferentes eixos de produção de desigualdades, que até então eram vistas como linhas paralelas que não se entrecruzavam. Visto isso, Kimberlé Crenshaw, mulher negra e jurista estadunidense, em 1989, formulou o termo “interseccionalidade” (Pereira, 2021), visibilizando como o racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado funcionam como pilares que promovem a subalternidade da mulher negra (Akotirene, 2018). Sendo assim, é de suma importância a visão que a interseccionalidade propõe ao discutir quais os mecanismos para identificar os grupos que são diretamente ou indiretamente afetados por uma gestão baseada na necropolítica, ou seja, onde começa o racismo e termina a transfobia, xenofobia, misoginia e assim por diante (Garcia *et al*, 2025). O conceito surge de uma necessidade de constatar que essas injustiças sociais não estão separadas em diferentes setores, ao contrário, elas se sobrepõem formando intersecções, ou seja, considerar esse panorama é essencial para dar visibilidade a grupos que configuram-se a partir do encontro entre duas ou mais formas de opressão (Pereira, 2021).

A interseccionalidade então propõe perspectivas que conduzem para uma análise tridimensional, considerando camadas e atravessamentos, nesse contexto, ao colocar em questão no presente texto a situação de mulheres migrantes e refugiadas, entende-se que não é simplesmente um deslocamento de um território ao outro, pois, como afirma Pereira (2021), existem diversos sistemas de discriminação, como econômicos (capitalismo), sociais, classe, gênero, raça, etnia, nacionalidade e entre muitos outros, que provocam múltiplas experiências. Desse modo, a discriminação contra mulheres migrantes no mundo, principalmente daquelas provenientes do Sul Global que perfazem 51,6% do total de migrantes na América Latina (Andrade, 2023), abarcam múltiplas dimensões que quase nunca são consideradas pelos Estados-nação de “acolhida”, pois assumem uma postura de desresponsabilização, a exemplo das violências de gênero e sexuais, de raça e

etnia, de território e nacionalidade, assim, como aponta o estudos, uma a cada cinco mulheres em busca de refúgio é vítima de alguma prática de violência sexual (ACNUR, 2017).

O Brasil, em 1951, na convenção das Nações Unidas, referente ao Estatuto dos Refugiados, se compromete que ao receber em território nacional pessoas em situação de refúgio, exercer responsabilidade de ofertar condições dignas de acolhida, a partir políticas públicas em congruência com os direitos humanos (ACNUR, 1951), entretanto, como aponta Fernandes e Onuma (2023), a situação de opressão e vulnerabilidade vivenciada por mulheres venezuelanas refugiadas no Brasil, escancaram que o compromisso do país, como signatário da convenção mencionada, se exalta muitas vezes apenas no papel. Desse modo, para além das considerações acerca de opressões de gênero, raça e classe nos estudos sobre mulheres refugiadas, é necessário considerar os marcadores de território e nacionalidade (Fernandes; Onuma, 2023).

3. AS MARCAS DO PODER COLONIAL

Para analisar as relações sociais atuais, é essencial entender o contexto histórico do colonialismo capitalista, uma vez que os efeitos do colonialismo ainda estruturam desigualdades e violências. O conceito de colonialidade, desenvolvido por Aníbal Quijano, demonstra que as formas de dominação colonial não desapareceram com o término do colonialismo formal, mas persistiram nas estruturas de poder, conhecimento e existência. Essas estruturas se manifestam por meio de práticas racistas, classistas, sexistas e patriarcais, estabelecendo padrões de hierarquização social que perduram ao longo do tempo e se refletem em instituições políticas, econômicas e culturais (Andrade, 2023).

De acordo com Quijano, a colonialidade do poder estrutura a sociedade por meio de uma hierarquia racial que justifica a dominação política e econômica de determinados grupos sobre outros, estabelecendo uma divisão global que posiciona o Ocidente como central e superior (Lugones, 2020). Em complemento, Lugones (2020) apresenta o conceito de colonialidade de gênero, que demonstra como o colonialismo europeu estabeleceu um modelo de gênero binário, hierárquico e cis-heteronormativo, relegando mulheres e outras identidades de gênero à marginalização. A intersecção entre a

colonialidade do poder e a colonialidade de gênero revela que a opressão não se limita apenas às esferas econômica ou racial, mas permeia diversas dimensões da vida social, gerando vulnerabilidades particulares, especialmente para mulheres negras, indígenas e migrantes.

As violências enfrentadas por mulheres migrantes não podem ser vistas de maneira isolada, uma vez que estão profundamente conectadas às estruturas de poder colonial. A colonialidade do poder estabeleceu categorias raciais que definem quem é reconhecido como humano, merecedor de direitos e proteção, ao passo que a colonialidade de gênero determina quem é visível, quem pode ocupar posições de poder e quais corpos estão sujeitos à exploração ou violência. Segundo Lugones (2020), essa dupla hierarquização gera uma vulnerabilidade particular para as mulheres, que enfrentam não só discriminação como migrantes, mas também violência de gênero, que abrange assédio, abuso sexual e feminicídio.

O Brasil, como país marcado pelo colonialismo e pelo passado escravocrata, é um território atravessado pela colonialidade do poder e de gênero. Historicamente, o corpo feminino negro foi alvo de violência física e sexual, em um contexto em que a exploração econômica se articulava à dominação racial e à subjugação patriarcal. Davis (2016) destaca que mulheres negras eram vítimas de abusos sexuais que não atingiam homens, evidenciando que a opressão colonial tinha especificidades de gênero. Hoje, essa herança colonial se reflete nas experiências de mulheres migrantes, que enfrentam múltiplas formas de violência, incluindo xenofobia, precariedade econômica e violência sexual, demonstrando que a colonialidade ainda organiza a desigualdade social e de gênero no presente.

Ademais, a colonialidade se revela em práticas sociais e institucionais que perpetuam a marginalização das mulheres migrantes. Essas mulheres se tornam mais suscetíveis a abusos e exploração devido a obstáculos legais, acesso restrito a serviços de saúde e políticas públicas que as excluem. A intersecção entre gênero, raça e condição migratória mostra que as opressões se acumulam, gerando formas particulares de exclusão e violência que não podem ser entendidas sem a análise do eixo da colonialidade. Assim, para entender a condição dessas mulheres, é necessário considerar os impactos

históricos do colonialismo, que formaram as relações sociais e as estruturas de poder que ainda existem hoje.

Assim, a análise baseada na colonialidade revela que a violência contra mulheres migrantes não é um fenômeno isolado ou recente, mas sim parte de uma continuidade histórica de dominação e exclusão. Entender essas conexões é fundamental para desenvolver políticas públicas e práticas de acolhimento que levem em conta a complexidade das vulnerabilidades causadas pelo colonialismo. Portanto, reconhecer a importância da colonialidade nas estruturas sociais é um passo essencial para tornar as desigualdades visíveis, examinando as origens históricas da opressão.

4. O AUMENTO DA PRESENÇA FEMININA NAS MIGRAÇÕES

Diante disso, por muito tempo o fluxo migratório de mulheres estava muito relacionado a decisão masculina de se deslocar de território, entretanto, diante da atual autonomia da mulher, muitas delas optaram por iniciar o processo migratório como alternativa para prover o sustento necessário da família ou como forma de melhor qualidade de vida (Rissato e Cardin, 2022). Dessa maneira, pode ser observado que há um protagonismo feminino na migração, algo que denota a intensificação da presença das mulheres nos processos migratórios e, a importância de reconhecer que as experiências do público feminino em mobilidade são atravessadas por desigualdades de gênero, raça, classe e nacionalidade.

Logo, ao considerarmos um contexto específico onde uma mulher não-branca latina migra para outro país por uma problemática econômica, isto é, em busca de melhor oportunidade de emprego para o sustento de uma família, ela enfrenta inúmeros desafios, como o de vulnerável a violências sexuais, xenofobia, racismo e condições de trabalhos precárias. Em conformidade com Fernandes e Onuma (2023), mulheres brasileiras e refugiadas são os grupos dominantes de trabalhadoras domésticas não remuneradas e em trabalhos informais. Outro exemplo que se destaca, postulado por Andrade (2023), são os de mulheres migrantes em um contexto de violência doméstica e, que por dependerem do status de migrante, têm receios das denúncias devido à probabilidade de deportação, além das barreiras culturais e da língua no país de destino.

Ao colocar em perspectiva os exemplos, verifica-se que as mulheres migrantes caracterizam um grupo subalternizado, exposto mais facilmente a discriminações e opressões, além da dificuldade ao acessar o sistema de saúde visto os estigmas sociais que as instituições perpetuam. Assim, a migração, que poderia ser uma chance de emancipação e reconstrução de vida, frequentemente se torna um trajeto marcado por novas formas de opressão. Rissato e Cardin (2022) ressaltam que, apesar do aumento significativo no número de mulheres migrantes, a recepção oferecida pelos países de destino ainda é insuficiente, levando a condições de trabalho precárias e à violação de direitos básicos. Com isso, nota-se que as mulheres, especialmente as não brancas e oriundas de contextos de pobreza, sofrem uma dupla exclusão: por serem estrangeiras e por pertencerem a grupos historicamente discriminados.

No entanto, é fundamental entender que essas mulheres não só buscam melhores condições materiais ao migrarem, como também afirmam sua independência e o direito de escolher seu próprio futuro. A inserção feminina nas migrações, assim, demonstra não só a vulnerabilidade, mas também a capacidade de ação das mulheres em face de situações adversas. Rissato e Cardin (2022) destacam que muitas dessas mulheres se tornam chefes de família, assumindo responsabilidades que antes eram exclusivamente masculinas. Isso faz com que a migração seja vista como um ato de resistência e sobrevivência.

5. METODOLOGIA

A presente pesquisa caracteriza-se como qualitativa e de caráter bibliográfico, baseada na perspectiva da interseccionalidade e trabalhos dos estudos feministas e decoloniais. Por essa razão, o foco é observar como categorias de gênero, raça e nacionalidade se intersectam nas experiências das mulheres migrantes e refugiadas, especialmente na América Latina e Brasil. Trata-se de um estudo qualitativo/teórico cujo objetivo é conhecer, através da análise de produções acadêmicas, discursos e representações sociais sobre a migração feminina. No que tange a isso, o caráter bibliográfico se justifica dado o objetivo de encontrar uma coleção, sistematização e discussão de produções científicas sobre o tema, a fim de construir uma reflexão crítica sobre deslocamentos e desigualdades que atravessam a experiência das mulheres migrantes e refugiadas.

O corpus da pesquisa foi constituído por artigos científicos, documentos de organizações oficiais, leis e livros publicados que abordam temas relacionados à migração, ao refúgio, ao gênero, à raça e à interseccionalidade. Com isso, as fontes foram selecionadas prioritariamente na base de dados SciELO (Scientific Electronic Library Online), em razão de sua relevância acadêmica e confiabilidade no campo das ciências humanas e sociais. Para a seleção das obras, Alguns critérios específicos guiaram a seleção dos trabalhos, como a restrição a materiais que abordem questões em torno da migração ou refúgio a partir de uma perspectiva de gênero ou raça, aqueles que compreendem abordagem crítica ou teórica sobre interseccionalidade.

Após a definição do corpus, foi realizada uma leitura exploratória, seletiva e analítica dos trabalhos, conforme orienta Gil (2008). Posteriormente, a análise dos dados foi feita através de análise de conteúdo temática baseada em pressupostos metodológicos de Bardin (2011). Esse processo permitiu obter categorias centrais de debate, e aqui se destacam várias vulnerabilidades, políticas públicas, identidades e resistências femininas e discursos sobre raça e nacionalidade. Através dessas categorias, também foi evidente como as desigualdades estruturais são expressas na vida das mulheres migrantes e refugiadas no Brasil.

Por tratar-se de uma pesquisa de natureza bibliográfica e documental, não houve envolvimento direto com seres humanos. Ainda assim, foram rigorosamente observados os princípios éticos da pesquisa científica, sobretudo no que se refere à citação adequada das fontes consultadas, ao reconhecimento da autoria intelectual dos trabalhos analisados e à transparência metodológica em todas as etapas do estudo.

6. RESULTADOS E DISCUSSÃO

Ao observar a realidade das mulheres migrantes e refugiadas no Brasil, se torna evidente que suas vivências são marcadas por desigualdades que se entrelaçam e reproduzem múltiplas formas de repressão e exclusão. Esses atravessamentos de gênero, raça, classe social e nacionalidade se configuram em um cenário de vulnerabilidade mais ampliado, que se reflete em dificuldades de inserção social, econômica e simbólica.

De acordo com Rissato e Cardin (2022), a incorporação feminina nos processos migratórios reflete um fenômeno crescente no qual cada vez mais mulheres assumem o

papel de protagonistas dos deslocamentos internacionais atualmente. Contudo, essa inserção ativa não significa maior autonomia ou reconhecimento perante a sociedade, ao contrário, as autoras mostram que a migração feminina acontece em contextos de crise, de pobreza e de violências múltiplas, tornando as mulheres sujeitas a uma condição que denominam de hipervulnerabilidade. Essa noção evidencia o excesso de fatores de risco, sendo eles econômicos, sociais, culturais e simbólicos, que se intensificam quando são somados à discriminação de gênero e à ausência de redes de apoio nos países de destino. As mulheres migrantes e refugiadas enfrentam barreiras na regularização de documentos, na validação de diplomas, no acesso à moradia e aos serviços de saúde, além de estarem mais expostas a violências físicas e simbólicas.

Essas dificuldades são ainda mais aparentes quando se observa a integração dessas mulheres no mercado de trabalho. Bertoldo (2018) destaca que as mulheres migrantes estão concentradas em atividades precarizadas, especialmente no trabalho doméstico e de cuidado, que são desvalorizadas tanto economicamente quanto socialmente, essa realidade revela a persistência de uma lógica de exploração de gênero e raça, em que as mulheres, sobretudo as negras e estrangeiras, ocupam posições subordinadas, invisibilizadas e indizibilizadas. A autora reforça que a condição de migrante aumenta os processos de exploração, uma vez que a necessidade de sobreviver as leva a aceitar condições de trabalho informais e sem garantias legais. Ademais, observa-se nesses espaços que a discriminação racial, a desigualdade salarial e o assédio se tornam práticas naturalizadas, o que leva a reprodução de padrões históricos do patriarcado e da colonialidade.

No âmbito dessa questão, Melino e Vicente (2023) chamam atenção para o fato de que as políticas públicas brasileiras, apesar de avanços recentes, ainda não inserem de maneira eficaz os marcadores de gênero e raça em suas ações voltadas às pessoas migrantes e refugiadas. As autoras apontam que, mesmo com a promulgação da Lei de Migração nº 13.445/2017, o Estado brasileiro segue reproduzindo estruturas de exclusão que privilegiam determinados grupos, sobretudo os homens brancos, cis e heterossexuais. Com base nisso, as mulheres migrantes e refugiadas, em sua maioria vindas do Sul Global, permanecem em posição de desvantagem e vulnerabilidade, enfrentando o racismo estrutural, a desigualdade salarial e a falta de reconhecimento de seus direitos,

essa ausência de um olhar interseccional nas políticas de acolhimento e integração contribui para perpetuar as mesmas hierarquias sociais que as forçaram a migrar.

Outro ponto importante é que a vulnerabilidade dessas mulheres não se limita ao quesito econômico, há também um grande impacto em sua saúde física e mental, intensificado pela solidão, pela xenofobia e pelas experiências de violência que muitas delas enfrentam antes, durante e após a migração. Conforme afirmam Rissato e Cardin (2022), o processo migratório, quando ligado a contextos de violência e desproteção, pode gerar traumas, medo constante e sentimentos de não pertencimento, efeitos esses que são ampliados quando há barreiras linguísticas e culturais, que dificultam o acesso a serviços básicos e ao acolhimento humanizado. Por esse motivo, o cuidado e o reconhecimento das necessidades específicas dessas mulheres devem ser considerados prioridade nas políticas públicas e nas práticas institucionais.

Além disso, a análise de Bertoldo (2018) revela que há um forte aspecto de invisibilidade que perpassa a presença das mulheres migrantes na sociedade brasileira. Apesar de contribuírem significativamente para a economia e para o trabalho de cuidado — que é fundamental para manutenção da vida cotidiana, dado que podem ser consideradas como agentes de desenvolvimento no país em que estão situadas, por desempenharem múltiplas funções de trabalho (Rissato; Cardin, 2022) —, essas mulheres raramente são reconhecidas como sujeitos, dentro uma perspectiva tanto política quanto social. A autora ressalta que o grande desafio está em retirar a realidade dessas mulheres da invisibilidade, reconhecendo-as não apenas como vítimas, mas como agentes sociais que constroem novas formas de resistência e pertencimento, mesmo a frente das adversidades.

Tendo em vista essa compreensão, é fundamental destacar que as instituições sociais e comunitárias desempenham um papel mediador destes processos de acolhimento e integração das mulheres migrantes e refugiadas. Nesse sentido, as ONGs, os coletivos feministas, a rede de solidariedade são importantes pois, em muitos casos, têm preenchido as lacunas deixadas pelo Estado no que tange à assistência jurídica, psicossocial e econômica. Além disso, esses espaços servem como locais para a construção de pertencimento e fortalecimento da identidade, pois possibilitam a troca de experiências entre mulheres com trajetórias diferentes, mas que enfrentaram opressões semelhantes.

Contudo, como indicam Melino e Vicente (2023), essas ações, apesar de fundamentais, não dispensam a obrigação do governo em implementar políticas estruturais. A dependência exclusiva de movimentos sociais enfatiza a precarização do cuidado e transfere à sociedade civil uma responsabilidade que deveria ser do governo. Portanto, é fundamental que as políticas públicas brasileiras evoluam além de medidas pontuais e assistencialistas, integrando as perspectivas de gênero e raça em todas as fases do processo migratório — desde a acolhida e regularização de documentos até o acesso à educação, saúde e trabalho digno. Para que essas políticas sejam eficazes, é preciso que sejam concebidas de maneira integrada, com a participação ativa das mulheres migrantes na criação e execução das estratégias de acolhimento.

A criação de programas que incentivem o reconhecimento de conhecimentos e habilidades profissionais obtidos nos países de origem é um exemplo significativo nesse contexto, já que muitas mulheres migrantes chegam ao Brasil já qualificadas e experientes, porém se deparam com a desvalorização de seus diplomas e com a dificuldade de encontrar oportunidades em áreas compatíveis com sua formação. Como aponta Bertoldo (2018), essa desvalorização acentua a hierarquização social do trabalho, relegando as pessoas a funções domésticas e informais e perpetuando a lógica de subalternidade. Para quebrar esse ciclo de exclusão e dependência, é possível implementar políticas que assegurem a revalidação simplificada de diplomas, cursos de formação profissional e linguística, além de incentivos à contratação de migrantes.

As representações simbólicas também têm um papel importante na continuidade da desigualdade, além dos obstáculos estruturais, como os estereótipos que ligam mulheres migrantes à fragilidade, submissão e informalidade são frequentemente reforçados pela mídia, discurso político e práticas institucionais, ignorando suas diversas identidades e modos de resistência, portanto, ao classificar suas experiências como vítimas, essa narrativa apaga suas estratégias de sobrevivência e resiliência diante das dificuldades. Rissato e Cardin (2022) afirmam que, apesar de a hipervulnerabilidade ser uma realidade palpável, ela não deve ser interpretada como passividade, isso porque essas mulheres criam, no dia a dia, formas de existir e resistir que desafiam as estruturas de poder que as oprimem.

Nesse contexto, também é necessário levar em conta a dimensão psicológica, a saúde mental dessas mulheres é profundamente afetada pelas experiências de deslocamento forçado, perdas, discriminação e isolamento social. A combinação de xenofobia, racismo institucional e deterioração das condições de vida resulta em sentimento de insegurança, ansiedade e desamparo, para mais, Rissato e Cardin destacam que o enfrentamento dessas questões envolve não apenas uma prática de acolhimento, mas intervenções psicossociais, que incluem a abordagem da singularidade cultural e das especificidades de gênero. Nesse sentido, o acesso a serviços de saúde mental deve integrar estratégias de tradução e mediação cultural, garantindo que as mulheres possam transmitir suas necessidades e experiências de uma forma significativa em suas simbologias.

Logo, é fundamental entender que a inclusão social das mulheres migrantes e refugiadas vai além da inserção econômica, englobando também o reconhecimento simbólico e cultural de suas identidades. Quando essas mulheres conseguem se inserir em ambientes de convivência, expressão e tomada de decisão, elas começam a reescrever suas histórias a partir de um senso de pertencimento que desafia as barreiras sociais impostas pela desigualdade. Rissato e Cardin (2022) enfatizam que essa reconstrução identitária é um processo constante, no qual as migrantes tentam harmonizar aspectos de sua cultura original com as demandas do novo ambiente, gerando modos de vida que evidenciam tanto resistência quanto adaptação a um contexto que favorece normas de gênero, raça e nacionalidade, excluindo corpos e histórias que não se conformam. Contudo, esse processo é caracterizado por tensões constantes, pois as normas sociais e institucionais brasileiras ainda seguem um modelo que favorece padrões de gênero, raça e nacionalidade que marginalizam corpos e trajetórias dissidentes.

Assim, o desafio é mudar as estruturas sociais que mantêm essas desigualdades, reconhecendo as mulheres migrantes e refugiadas como agentes políticas, em vez de apenas destinatárias de políticas assistenciais. Melino e Vicente (2023) afirmam que a falta de uma abordagem interseccional nas ações do Estado mantém essas mulheres em condições de subalternidade, pois não leva em conta as intersecções entre racismo, sexismo e xenofobia. Assim, podemos progredir na criação de uma sociedade que não só receba, mas também reconheça e valorize as diferentes trajetórias e conhecimentos que fazem parte do fenômeno migratório atual.

Diante desse panorama, os estudos de Melino e Vicente (2023), Bertoldo (2018) e Rissato e Cardin (2022) mostram que o enfrentamento das desigualdades vividas por mulheres migrantes e refugiadas exige políticas e práticas baseadas na interseccionalidade. Se tornando necessário que o Estado e as instituições compreendam como as questões de gênero, raça e nacionalidade se integram na produção das exclusões e criem estratégias de acolhimento, inclusão e proteção adequadas para esses sujeitos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise desenvolvida ao longo deste artigo permitiu entender que as experiências de mulheres migrantes e refugiadas no Brasil estão profundamente atravessadas por desigualdades estruturais que operam de modo interseccional. O cruzamento entre gênero, raça, classe e nacionalidade estrutura um sistema de opressões que limita o acesso dessas mulheres a direitos básicos e fundamentais, assim como reforça sua invisibilidade social. Nesse sentido, a interseccionalidade se mostrou uma base teórica essencial para entender que a trajetória de deslocamento feminino não pode ser estudada apenas como uma mudança geográfica, mas como um processo social, histórico e político marcado por diversas formas de exclusão e resistência.

No decorrer da análise apresentada, constatou-se que o fenômeno da presença feminina nos fluxos migratórios, embora indique a crescente autonomia das mulheres em relação às suas decisões e trajetórias, ainda ocorre dentro de contextos de desigualdade. Como apontam Rissato e Cardin (2022), a busca por melhores condições de vida é acompanhada por uma série de vulnerabilidades, principalmente quando a deslocação é motivada por fatores econômicos, crises humanitárias ou violências, essa realidade se torna mais crítica pela escassez de políticas públicas que considerem as necessidades dessas mulheres migrantes e refugiadas, que acabam suscetíveis a condições precárias de trabalho, exploração e violência de diferentes naturezas. Ademais, Bertoldo (2018) contribui ao enfatizar que essas figuras femininas são incorporadas em posições sociais e econômicas subalternizadas, na maioria das vezes no trabalho doméstico e de cuidado, setores esses que são historicamente marcados pela desvalorização e pela exploração de mulheres negras e pobres. Essa situação mostra que, no Brasil, a participação das migrantes no mercado de trabalho reproduz a divisão sexual e racial das ocupações,

mantendo-as em empregos invisibilizados e sem proteção social. Essa dimensão laboral é fundamental para entender como o patriarcado e o racismo estruturam o cotidiano dessas mulheres e perpetuam as desigualdades herdadas da colonialidade.

Além disso, as políticas públicas brasileiras, apesar de avanços legais como a Lei de Migração nº 13.445/2017, citada anteriormente, ainda não incorporam de modo efetivo uma perspectiva interseccional que contemple gênero, raça e nacionalidade. Melino e Vicente (2023) destacaram que, ao não reconhecer a diversidade dos sujeitos migrantes, o Estado reforça uma lógica excludente que prioriza homens brancos e heterossexuais, marginalizando as mulheres migrantes vindas do Sul Global. Essa omissão institucional aprofunda as desigualdades e impede o desenvolvimento de ações de acolhimento e inclusão capazes de garantir cidadania plena e respeito à dignidade humana. Outro aspecto importante é que a vulnerabilidade dessas mulheres não se resume à dimensão econômica, mas também a fatores simbólicos, culturais e emocionais, que impactam diretamente a saúde mental e o sentimento de pertencimento. Muitas enfrentam barreiras linguísticas, preconceito e isolamento, o que dificulta sua integração social e reforça a sensação de não pertencimento. Essas experiências de dor e resistência, porém, também revelam a força e a capacidade de reconstrução dessas mulheres, que, mesmo diante das adversidades, criam redes de apoio e estratégias coletivas de sobrevivência, reafirmando-se como sujeitas de direito e de história.

Desse modo, este estudo evidencia a urgência de políticas públicas e ações institucionais que considerem a interseccionalidade como princípio norteador. É de suma importância que o Estado e a sociedade reconheçam a pluralidade das experiências migratórias e construam práticas que assegurem às mulheres migrantes e refugiadas condições reais de inclusão, proteção e autonomia. Além do fortalecimento de políticas voltadas à regularização documental, acesso ao trabalho digno, moradia e saúde, que deve ser acompanhado de uma abordagem ética e sensível às diferenças culturais e de gênero. Em suma, é válido destacar que as mulheres migrantes e refugiadas não devem ser vistas apenas sob o olhar da vulnerabilidade, mas também como agentes ativas na construção de novas realidades sociais, pois trazem consigo saberes, histórias e resistências que desafiam os limites simbólicos e políticos impostos pelas estruturas de poder. Assim, reconhecer a importância de suas trajetórias é também um passo para repensar as práticas sociais e institucionais que sustentam a exclusão, pois promover a dignidade e a cidadania

dessas mulheres é, portanto, um compromisso ético e político, essencial para a construção de uma sociedade mais justa, plural e igualitária.

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2018.

ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA OS REFUGIADOS (ACNUR). **Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados**. 1951. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_relativa_ao_Estatuto_dos_Refugiados.pdf. Acesso em: 28 out. 2025

ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA OS REFUGIADOS (ACNUR). **Uma em cada cinco refugiadas é vítima de violência sexual no mundo**. 2017. Disponível em: <https://www.acnur.org/br/noticias/comunicados-imprensa/uma-em-cada-cinco-refugiadas-e-vitima-de-violencia-sexual-no-mundo>. Acesso em: 28 out. 2025

ANDRADE, Cristiane Batista. Trabalhadoras migrantes latino-americanas e violências: rumo a uma visão interseccional? **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 11, p. 3279-3285, 2023. DOI: <https://doi.org/10.1590/1413-812320232811.16622022>

BAENINGER, Rosana. **Migrações internacionais e gênero no Brasil contemporâneo**. Revista Brasileira de Estudos de População, v. 29, n. 2, p. 389–400, jul./dez. 2012.

BARDIN, Laucence. **Análise de Conteúdo**. e. 70. São Paulo. Persona. 2011.

BERTOLDO, Jaqueline. **Migração com rosto feminino: múltiplas vulnerabilidades, trabalho doméstico e desafios de políticas e direitos**. In: COSTA, Ana Alice Alcântara; SARDENBERG, Cecília Maria Bacellar (orgs.). **Gênero, feminismos e migrações**. Salvador: EDUFBA, 2018. p. 127–146.

BRASIL. **Lei nº 9.474, de 22 de julho de 1997**. Define mecanismos para a implementação do Estatuto dos Refugiados de 1951, e determina outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 23 jul. 1997.

BRASIL. **Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017**. Institui a Lei de Migração. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 25 maio 2017.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. São Paulo: Boitempo, 2016 (original de 1983)

FERNANDES, Janaina de Mendonça; ONUMA, Fernanda Mitsue Soares. Mulheres em situação de refúgio: as mais vulneráveis dentre as vulneráveis, segundo a teoria da

reprodução social. **Cadernos EBAPE.BR**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 2, e2023-0124, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1590/1679-395120230124>.

GARCIA, Camila de Freitas Moraes *et al.* Violência obstétrica e as marcas do poder colonial: uma visão interseccional de gênero, raça e classe social. In: **III Simpósio Sobre Femicídios**, 2025, Londrina: UEL, 2025. p. 1–15.

GIL, A. C. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. São Paulo. Atlas. 2008.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 51-81.

MELINO, Heloisa; VICENTE, Laila. **Gênero, migração e políticas públicas no Brasil: uma análise do incremento da entrada de mulheres migrantes na década de 2010–2020**. **Revista Travessias**, v. 17, n. 1, p. 281–302, 2023. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/travessias/article/view/31388>. Acesso em: 30 out. 2025.

PEREIRA, Bruna Cristina Jaquetto. Sobre usos e possibilidades da interseccionalidade. **Civitas – Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 21, n. 3, p. 445-454, set./dez. 2021. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2021.3.40551>.

RISSATO, Gabriela de Moraes; CARDIN, Valéria Silva Galdino. **Da vulnerabilidade da mulher migrante e refugiada: entre a invisibilidade e a rejeição**. **Revista Videre**, v. 14, n. 30, p. 10–23, maio/ago. 2022. Disponível em: <https://periodicos.unoesc.edu.br/videre/article/view/28312>. Acesso em: 30 out. 2025.

ONU MULHERES. **Mulheres em movimento: migrantes e refugiadas**. Brasília: ONU Mulheres Brasil, 2018. Disponível em: <https://www.onumulheres.org.br>. Acesso em: 31 out. 2025.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL PARA AS MIGRAÇÕES (OIM). **Relatório sobre as Migrações no Mundo 2022**. Genebra: OIM, 2022.

SAYAD, Abdelmalek. **A imigração: ou os paradoxos da alteridade**. São Paulo: Edusp, 1998.

SILVA, Cinthia Rodrigues da. **Mulheres refugiadas e migrantes no Brasil: gênero, direitos e interseccionalidade**. **Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos**, v. 9, n. 2, p. 115–132, 2021.

VENTURA, Deisy. **Refúgio e migrações forçadas: o Brasil e o regime internacional de direitos humanos**. São Paulo: Saraiva, 2017.

A CAPTURA NEOLIBERAL DO FEMINISMO: COMO O EMPODERAMENTO INDIVIDUAL DESPOLITIZA A LUTA POR IGUALDADE

Aisha Dias dos Passos¹¹

Ariadine Jamilly Assunção Monteiro¹²

Paula Francisca Barbosa da Silva¹³

Samile Rego de Carvalho¹⁴

DOI-Individual: 10.47538/AC-2025.82-04

RESUMO

O artigo analisa criticamente a captura neoliberal do feminismo no Brasil, investigando como o discurso de empoderamento feminino, centrado na autonomia individual e nas lógicas de mercado, contribui para a manutenção e o agravamento das desigualdades de gênero, raça e classe. Parte-se da hipótese de que esse modelo de empoderamento não promove emancipação real, mas adapta a luta feminista às exigências do capitalismo, beneficiando apenas mulheres com maior acesso a recursos econômicos, sociais e simbólicos. A pesquisa, de caráter qualitativo e exploratório, foi desenvolvida por meio de revisão bibliográfica crítica, articulando discussões sobre feminismo negro, interseccionalidade e neoliberalismo. A análise evidencia que a ênfase no indivíduo empreendedor despolitiza a luta feminista coletiva e reforça desigualdades estruturais, especialmente para mulheres negras, indígenas e periféricas. O estudo ressalta a necessidade de políticas públicas e práticas feministas que promovam emancipação coletiva, considerando as relações de gênero, raça e classe.

Palavras-chave: feminismo; neoliberalismo; interseccionalidade; empoderamento; desigualdade.

1. INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, a expansão do neoliberalismo no Brasil produziu um novo vocabulário para descrever autonomia e liberdade feminina. Termos como empoderamento, liderança e protagonismo tornaram-se centrais em discursos institucionais, empresariais e midiáticos, frequentemente associados ao mérito individual,

11 Graduanda em Psicologia pela Escola Superior da Amazônia (ESAMAZ) – Abaetetuba. E-mail para contato: diaspsicologia02@gmail.com

12 Graduanda em Psicologia pela Escola Superior da Amazônia (ESAMAZ) – Abaetetuba. E-mail para contato: ariadinejamillyassuncao@gmail.com

13 Graduanda em Psicologia pela Escola Superior da Amazônia (ESAMAZ) – Abaetetuba. E-mail para contato: paulbarbx@gmail.com

14 Graduanda em Psicologia pela Escola Superior da Amazônia (ESAMAZ) – Abaetetuba. E-mail para contato: regosamile@gmail.com

ao empreendedorismo e à ideia de que “basta querer” para superar barreiras que são históricas. Essa narrativa desloca a luta feminista de um projeto coletivo para práticas individualizantes, deslocado o sentido político da emancipação.

Biroli (2018) observa que essa racionalidade converte desigualdades estruturais em responsabilidades pessoais, produzindo subjetividades femininas orientadas para autogestão e produtividade constante. Como adverte Hooks (2018), quando o feminismo se distancia da crítica às condições materiais e às estruturas de poder, corre o risco de se tornar elitista, excluindo, por exemplo, mulheres negras, periféricas e trabalhadoras. Nessa perspectiva, Carneiro (2019) chama a atenção para como discursos supostamente neutros sobre liberdade e autonomia reproduzem desigualdades quando ignoram o legado colonial e racista do país. Nesse cenário, o empoderamento individual opera como mecanismo de distinção, e não de transformação social. Logo, Gonzalez (2020) afirma que gênero, raça e classe são indissociáveis em um contexto forjado pela colonialidade.

Assim, a figura da “mulher empoderada” aproxima-se de um ideal de performance, diplomas, desempenho e visibilidade, mais do que uma transformação social, enquanto políticas públicas e práticas coletivas perdem espaço. A autora Ribeiro (2019) enfatiza que, sem compromisso material com justiça social, o empoderamento tende a reproduzir as hierarquias que pretende superar.

Diante desse cenário, este capítulo parte da seguinte questão central: de que modo o discurso neoliberal de empoderamento feminino contribui para a manutenção, e não a superação, das desigualdades de gênero, raça e classe no Brasil? Ao argumentar essa captura discursiva, busca-se reafirmar que a liberdade feminina se sustenta coletivamente, ancorada em políticas públicas, solidariedade e compromisso com justiça social.

2. NEOLIBERALISMO, ESTADO E POLÍTICAS DE GÊNERO: MUDANÇAS DE PARADIGMA

Este eixo busca compreender como o avanço da lógica neoliberal reconfigura as políticas de gênero e redefine o papel do Estado na promoção da igualdade. Nas últimas décadas, essa racionalidade transformou profundamente a forma como o Estado se relaciona com os programas sociais, especialmente aqueles voltados às mulheres. O que antes era entendido como responsabilidade coletiva, voltada à garantia de condições de

igualdade, amparo e justiça social, passou a ser visto como questão de mérito individual. Nesse contexto, o Estado se retrai e transfere para o indivíduo a responsabilidade exclusiva por seu sucesso ou fracasso, naturalizando desigualdades estruturais (Biroli, 2018).

Esse processo é confirmado por pesquisas recentes do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), que evidenciam retrocessos nas políticas públicas para mulheres, substituídas por propostas baseadas em valores tradicionais e religiosos, em detrimento da igualdade de gênero e da proteção social efetiva (Tokarski *et al.*, 2023). O enfraquecimento institucional dessas políticas é ilustrado pela trajetória da Secretaria de Políticas para as Mulheres (SPM): criada em 2003, foi transformada em subsecretaria após 2016 e incorporada posteriormente ao Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, em 2019. Essa reorganização marcou a passagem de uma lógica de direitos e autonomia para uma de moralização e tutela, na qual a agenda de gênero foi substituída por pautas religiosas e de valorização da “família tradicional” (Tokarski *et al.*, 2023).

A autora Biroli (2018) ressalta que o neoliberalismo não deve ser entendido apenas como um conjunto de medidas econômicas, mas como uma racionalidade política e subjetiva que molda comportamentos, afetos e modos de existir. Essa racionalidade promove o “empreendedor de si mesmo”, um indivíduo que deve investir constantemente em seu próprio desempenho. Aplicada às políticas de gênero, ela converte a emancipação feminina em um projeto individual: a mulher é estimulada a “se empoderar” e “se reinventar”, enquanto as estruturas que sustentam a desigualdade, como a divisão sexual do trabalho e o racismo institucional, permanecem intactas.

No plano subjetivo e clínico, essa racionalidade produz o que Han (2015) denomina “sujeito de desempenho”: um indivíduo que se autoexplora em nome da liberdade e da eficiência. O conceito desse autor permite compreender como a lógica neoliberal não apenas redefine políticas públicas, mas também se insere na constituição psíquica dos sujeitos, operando através da autocobrança e da culpabilização internalizada. Essa internalização se manifesta concretamente quando mulheres desenvolvem quadros de ansiedade generalizada por não conseguirem equilibrar carreira, maternidade e

autocuidado simultaneamente, sentindo-se pessoalmente responsáveis por “falhar” em contextos estruturalmente impossíveis (Zanello, 2018).

Assim, o discurso do “empoderamento individual” funciona como uma nova forma de dominação, transformando a emancipação em obrigação moral e esvaziando sua dimensão coletiva. A mulher “empoderada”, nesse contexto, é aquela que “vence por mérito”, ainda que em um cenário estruturalmente desigual. Na clínica, isso se traduz em sofrimento psíquico decorrente dessa exigência, que se manifesta em sintomas de exaustão, autocritica excessiva e dificuldade de sustentar o próprio desejo, típicos de uma sociedade que transforma fracasso em falha moral (Biroli, 2018).

Nesse sentido, o neoliberalismo não apenas redefine o papel do Estado, mas também fabrica novas subjetividades femininas, marcadas pela autoperformance e pela cobrança constante. Exemplos dessa fabricação incluem a proliferação de cursos de “coaching feminino” voltados à otimização da produtividade pessoal e a naturalização da jornada tripla de trabalho como sinal de “força feminina”. Zanello (2018) analisa como os dispositivos de gênero operam nessa fabricação subjetiva, produzindo formas específicas de sofrimento psíquico feminino. A autora evidencia que a crescente medicalização de mulheres que apresentam sintomas de exaustão reflete uma lógica que individualiza e patologiza o que é estruturalmente produzido, tratando-as por suas supostas “dificuldades de adaptação” em vez de questionar as condições sociais que geram esse adoecimento.

A crítica feminista, portanto, precisa incorporar uma leitura que reconheça os efeitos dessa racionalidade sobre o psiquismo e sobre a constituição do sujeito feminino contemporâneo. É necessário compreender como o imperativo do desempenho se inscreve nos modos de subjetivação e nos sintomas clínicos atuais. Essa análise encontra precedente fundamental na obra de Freud (2010), que em *O mal-estar na civilização* demonstra como as exigências culturais impõem renúncias pulsionais que se convertem em sofrimento psíquico. Para Freud (2010), a civilização exige que o sujeito renuncie à satisfação pulsional imediata em nome da convivência coletiva, produzindo como contrapartida um mal-estar estrutural: quanto mais a cultura se desenvolve, mais intensas são as demandas de renúncia e, conseqüentemente, maior o sentimento de culpa e insatisfação que acompanha o sujeito civilizado.

Essa reflexão freudiana permanece profundamente atual ao evidenciar que o sujeito contemporâneo, agora submetido às exigências neoliberais de produtividade e eficiência, internaliza a repressão social não apenas como renúncia, mas como autocobrança e imperativo de desempenho. Se para Freud (2010) a culpa advinha do conflito entre desejo e interdição, no contexto neoliberal ela se desloca: o sujeito se culpabiliza não por desejar demais, mas por não produzir o suficiente, por não se otimizar constantemente, por “falhar” diante de expectativas inatingíveis. O neoliberalismo, portanto, radicaliza o mal-estar freudiano ao converter o sofrimento psíquico em falha moral individual e transformar a busca por realização em uma obrigação permanente e extenuante de superação. Esse mecanismo de fabricação subjetiva, no caso das mulheres, opera em grande medida através da captura e ressignificação do próprio discurso feminista, como se verá a seguir.

2.1 A apropriação neoliberal do feminismo: do direito coletivo ao projeto de empreendedorismo individual

Este eixo busca entender como a lógica neoliberal, ao capturar o discurso feminista, converte a emancipação coletiva em uma narrativa individualista de empreendedorismo e autogestão. Se no primeiro eixo se observa o recuo do Estado e a responsabilização individual, aqui se examina como essa racionalidade é internalizada e reconfigurada pelo próprio discurso feminista contemporâneo.

O avanço do neoliberalismo produziu efeitos significativos sobre o feminismo, reconfigurando suas pautas e estratégias. A incorporação do vocabulário feminista pela lógica de mercado deslocou o ideal de emancipação coletiva para uma gramática centrada na autonomia individual, na performance e no sucesso pessoal. Como observa Faria (2019), o neoliberalismo captura o vocabulário da emancipação e o reinsere na linguagem da competitividade e do consumo, na qual a liberdade se converte em obrigação de autogestão. Exemplos dessa captura incluem campanhas publicitárias de grandes empresas de tecnologia e beleza que associam a ideia de “autonomia feminina” ao consumo de produtos e serviços, como aplicativos de produtividade e cosméticos, transformando a liberdade em produto de consumo (Faria, 2019).

Além disso, a publicidade e o marketing corporativo exploram expressões como “Você pode tudo” ou “Empodere-se” para vender produtos, cursos e estilos de vida, transformando a emancipação em mercadoria. Faria (2019) denomina esse fenômeno de “feminismo de mercado”, no qual a igualdade se converte em estética e a emancipação, em marca registrada. Essa apropriação desloca a luta feminista de sua base estrutural para o campo da responsabilidade pessoal, como também destaca Biroli (2018). O resultado é um feminismo de mercado que oferece soluções individuais para problemas coletivos e ignora as determinações de classe, raça e gênero. O discurso do “empoderamento feminino” assume, assim, uma função ideológica: legitima o desmonte das políticas públicas ao sugerir que o progresso depende unicamente do mérito pessoal.

Nesse ponto, a leitura de Zanello (2018) aprofunda o diagnóstico das consequências subjetivas dessa lógica. Se no Eixo 1 ela evidencia a medicalização do sofrimento feminino como efeito da sobrecarga e da cobrança de desempenho, aqui sua análise permite compreender como o discurso neoliberal do empoderamento atua como um dispositivo de gênero que transforma a exaustão em fracasso pessoal. A patologização do mal-estar funciona como complemento à racionalidade neoliberal descrita por Han (2015) e Biroli (2018): enquanto o primeiro mostra a interiorização da cobrança e do cansaço, e a segunda denuncia a individualização das desigualdades, Zanello revela o modo como essa dinâmica se insere nos corpos e nas psiques das mulheres. Assim, a subjetividade feminina torna-se o terreno privilegiado onde o neoliberalismo opera pela via da culpa, da autocobrança e da constante busca por se reinventar.

Os efeitos concretos dessa lógica são evidenciados por dados recentes que apontam que, em 2024, as mulheres representaram 64% dos 472.328 afastamentos do trabalho registrados no Brasil por transtornos mentais, com idade média de 41 anos e diagnósticos predominantes de ansiedade e depressão (Brasil, 2025). É possível observar, portanto, o aumento de sintomas relacionados ao esgotamento entre mulheres, especialmente aquelas que tentam conciliar múltiplas jornadas de trabalho, revelando como a promessa de “ter tudo” se converte em sobrecarga estrutural disfarçada de escolha individual.

Essa discussão se conecta diretamente às reflexões de Davis (2016), na qual alerta que um feminismo que ignora as dimensões de classe e raça corre o risco de reforçar as

mesmas opressões que pretende combater. Torna-se fundamental, portanto, compreender que diferentes eixos de opressão, como gênero, raça, classe e sexualidade, não operam isoladamente, mas se entrelaçam e se potencializam, produzindo experiências específicas de discriminação. Essa perspectiva permite reconhecer que as mulheres não constituem um grupo homogêneo e que as estratégias de emancipação precisam considerar as condições concretas e diversas de existência. Quando esse olhar interseccional é ignorado, as desigualdades estruturais tornam o discurso meritocrático ainda mais excludente, naturalizando a ausência de políticas reparatórias e invisibilizando as experiências das mulheres negras e pobres.

Davis (2016) demonstra ainda como, historicamente, as mulheres negras e trabalhadoras foram situadas nas margens da economia e do próprio movimento feminista, sendo forçadas a compreender que a libertação só pode ocorrer por meio da luta coletiva contra as opressões entrelaçadas de classe, raça e gênero. Sua análise evidencia que o feminismo neoliberal, ao focar exclusivamente na igualdade de oportunidades sem questionar as estruturas de exploração capitalista e racial, beneficia predominantemente mulheres brancas de classe média, enquanto mantém intactas as condições de subordinação das mulheres mais vulnerabilizadas.

Em síntese, a apropriação neoliberal do feminismo despolitiza a luta e transforma a emancipação em um imperativo individual, enquanto o Estado se desresponsabiliza. Torna-se essencial, portanto, considerar como fatores estruturais como raça, classe e capital moldam as possibilidades de empoderamento, evidenciando os limites do enfoque individual e destacando a importância de uma perspectiva interseccional para compreender e transformar as desigualdades.

2.2 interseccionalidade e os limites do empoderamento individual: raça, classe e capital como determinantes da (im)possibilidade de “empoderar-se”

Como lembra Davis (2016, p. 4), reunir informações sobre a era escravista traz esclarecimentos acerca da temática das mulheres negras e de todas as mulheres em busca de emancipação. Sendo assim, apropriar-se do que fundamenta as relações sociais contemporâneas é imprescindível para compreender as relações opressoras enraizadas, muitas vezes disfarçadas sob discursos meritocráticos. Nesse sentido, torna-se necessária

a concepção de interseccionalidade, gênero, classe e raça. Essa definição se consolida quando, segundo Balestrin (2014):

Compreende-se que o patriarcado foi construído no contexto do colonialismo, de modo que a luta das mulheres não se limita apenas à opressão patriarcal, mas também à resistência contra o aniquilamento de seus territórios e ancestrais. Portanto, no contexto brasileiro, é importante situar-se nos movimentos para reforçar o pensamento crítico relevante ao tratar das combates enfrentados pelas mulheres na sociedade (Balestrin, 2014, p. 1047).

Nesse aspecto, Hooks (2019) pontua e desconstrói a corrente de empoderamento feminino como sinônimo de mera autoconfiança, ou seja, traz diversos questionamentos críticos e nos faz pensar para quem e como esse empoderamento é direcionado. A autora desenvolve críticas sobre como esse raciocínio está consolidado socialmente e como é utilizado para sustentar as determinadas estruturas de poder como o patriarcado com a ação de posições e privilégios acima das mulheres e o capitalismo com a precarização das condições de trabalho das mesmas.

Hooks (2019) propõe que se analise se esse tipo de discurso não alimenta e evidencia cada vez mais opressões ancoradas em ideologias capitalistas e patriarcais permaneçam. Embora critique certos aspectos do empoderamento feminino, a autora enfatiza a possibilidade de ressignificar esse conceito como uma transformação nas relações de poder, assim, cada vez mais ampliando conhecimentos e posicionamentos. Além disso, ressalta que reconhecer os pontos que nos oprimem é o primeiro passo para a libertação e para a construção de uma sociedade justa e igualitária (Hooks, 2019).

A observação de Silva (2021, p. 37) de que “as relações de gênero patriarcais estruturam a sociedade capitalista e se imbricam com as dinâmicas de classe e raça/etnia”, é central para uma análise crítica contemporânea. Essa perspectiva vai além de analisar essas categorias separadamente; ela sugere uma matriz de dominação onde o capital se apropria e se beneficia da hierarquização em múltiplos eixos.

Por exemplo, a exploração capitalista é frequentemente acentuada quando o gênero patriarcal se alia à estratificação racial. Mulheres de grupos racializados marginalizados, por exemplo, tendem a ocupar as posições mais precárias do mercado de trabalho, realizando a reprodução social (trabalho doméstico não remunerado) e o

trabalho assalariado de menor remuneração, configurando uma tripla exploração (gênero, raça e classe). Consequentemente, entender o capitalismo exige reconhecer que o lucro é maximizado não apenas pela extração de mais-valia universal, mas também pela exploração diferenciada que o sistema patriarcal e racializado permite. O apagamento dessa interseccionalidade leva a análises incompletas das crises sociais e das resistências.

Sob essa perspectiva, ao analisar os espaços de trabalho, é fundamental questionar: espaço para quem? Mérito para quem? Oportunidade para quem? Dessa forma, evidencia-se como os discursos capitalistas e patriarcais moldam as oportunidades e reproduzem desigualdades. Cisne (2015) ressalta que compreender gênero, raça e etnia significa apresentá-las como tema principal, mas para além disso reconhecê-las como dimensões que se encontram no contexto das relações capitalistas. Essa lógica capitalista de hierarquizar a classe trabalhadora, especialmente no que se refere às distinções entre homens e mulheres, brancos e negros, resulta na manutenção de um ciclo vicioso que perpetua a estrutura social vigente.

Portanto, o conceito de interseccionalidade deve ser compreendido não como algo apartado da sociedade, mas como um elemento determinante das relações sociais, enraizado nas estruturas que a compõem. É necessário analisar as opressões de gênero, classe e raça a partir das formas de relação que a própria sociedade estabelece, considerando suas dimensões históricas, culturais e materiais. Assim, torna-se fundamental que a sociedade seja examinada de modo crítico e integrado, uma vez que as raízes das opressões no mundo do trabalho, vinculadas ao patriarcado, estão profundamente relacionadas às bases materiais e ideológicas do sistema capitalista, o qual se entrelaça com as dimensões de raça, gênero e classe.

3. METODOLOGIA

Para a elaboração desta pesquisa, seguimos alguns passos metodológicos, que serão descritos a seguir: classificação da pesquisa, procedimentos, instrumentos de geração de dados e teoria de análise. Ou seja, esta pesquisa é qualitativa, pois ela busca compreender de forma mais profunda os fenômenos sociais, que envolvem aspectos subjetivos e não podem ser reduzidos a dados numéricos. Esse tipo de abordagem permite perceber nuances, sentidos e implicações presentes no discurso de empoderamento

feminino dentro da lógica neoliberal no Brasil, entendendo como ele se manifesta nas relações e nas práticas sociais (Minayo, 2001).

O estudo também se caracteriza como exploratório, já que tem como objetivo ampliar o entendimento sobre o tema e levantar novas reflexões que possam contribuir para futuras pesquisas. Essa escolha metodológica possibilita uma aproximação inicial com o fenômeno, favorecendo a identificação de conceitos e caminhos teóricos que ajudam a construir uma visão mais ampla e crítica sobre a questão investigada (Gil, 2008). Dessa forma, a pesquisa busca oferecer uma visão panorâmica do tema, valorizando a interpretação e o olhar reflexivo do pesquisador (Gil, 2008).

O procedimento de coleta de dados adotado foi a revisão bibliográfica, entendida, conforme Gill (2008), como a análise de materiais já elaborados, constituídos principalmente por livros, artigos científicos e manifestos. Essa abordagem possibilitou o levantamento e a sistematização de discussões sobre feminismo, neoliberalismo, raça e classe, articulando diferentes perspectivas teóricas. Para organizar e registrar as informações obtidas, utilizamos roteiro de leitura e fichamento, considerados “instrumentos essenciais para a sistematização e análise crítica do material pesquisado” (Gil, 2008, p. 75)

A análise foi conduzida de forma crítica, com base em referenciais teóricos do feminismo negro e interseccional (Gonzalez, 2020; Akotirene, 2018), bem como nas críticas ao neoliberalismo e ao empoderamento individual (Biroli, 2018; Brown, 2018; Medeiros, 2017). Assim, a revisão bibliográfica constituiu não apenas uma ferramenta de levantamento de dados, mas também de reflexão analítica sobre a captura neoliberal do feminismo e suas implicações para as desigualdades estruturais de gênero, raça e classe no Brasil.

4. RESULTADOS E DISCUSSÕES

Diante das discussões teóricas conduzidas a concepção de empoderamento focada exclusivamente no indivíduo, desvinculada das estruturas sociais de raça, classe e gênero, tende a perpetuar as mesmas disparidades que almeja solucionar. Além disso, observa-se que a retórica meritocrática, entrelaçada em princípios neoliberais, transfere a

responsabilidade pela mudança social para a esfera pessoal, negligenciando a necessidade premente de intervenções políticas públicas robustas e ações coletivas organizadas.

Sob a ótica da interseccionalidade, torna-se manifesto que as vivências de mulheres negras e em situação de vulnerabilidade social são atravessadas por um duplo desafio: a superação da exclusão econômica de classe e a resistência ao racismo estrutural. Conforme evidencia Hooks (2019), o empoderamento autêntico requer um nível de consciência crítica e engajamento em mobilizações conjuntas. Nesse sentido, Davis (2016) argumenta que a verdadeira emancipação feminina só pode ser concretizada quando vinculada à luta contra as opressões do capitalismo e do racismo. Dessa forma, práticas de empoderamento que ignoram as raízes históricas coloniais e patriarcais das iniquidades sociais acabam, involuntariamente, por alimentar o sistema que se propõe a desmantelar.

Por fim, as alegações midiáticas de “mulheres empoderadas” frequentemente promovem um ideal de sucesso atrelado ao consumo e à ascensão singular, mascarando a realidade de fragilidades enfrentadas pela maioria das mulheres brasileiras. Balestrin (2014) e Cisne (2015) demonstram que somente uma análise crítica do sistema de dominação que interliga o capitalismo, o patriarcado e o racismo podem direcionar o caminho para um empoderamento que seja, simultaneamente, coletivo, transformador e emancipatório.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste capítulo, analisou-se a maneira como o discurso neoliberal de empoderamento feminino desloca a luta das mulheres de uma perspectiva coletiva para um ideal centrado no sucesso individual. Essa lógica favorece algumas mulheres enquanto outras, muitas vezes, permanecem vulneráveis, atravessadas pelo racismo estrutural, desigualdade econômica, dupla jornada de trabalho e barreiras históricas de acesso à educação e ao mercado de trabalho.

Sob essa ótica, ao transformar desigualdades estruturais em responsabilidades pessoais, o neoliberalismo fragmenta o movimento feminista em partes menores, enfraquece seu potencial crítico e reduz conquistas coletivas a símbolos de realizações

individuais. Como consequência, o empoderamento pode atuar como ferramenta de exclusão, reforçando hierarquias sociais e invisibilizando mulheres historicamente marginalizadas, especialmente negras, periféricas e trabalhadoras.

O feminismo, portanto, se realiza plenamente quando pensado como prática política e coletiva, apoiado em políticas públicas efetivas, redes de solidariedade e iniciativas de mobilização comunitária. Retomar essa dimensão crítica exige confrontar desigualdades estruturais, fortalecer a organização social e resgatar o sentido transformador da emancipação, processo de ampliar condições materiais, simbólicas e políticas para que mulheres exerçam plenamente seus direitos e autonomia, garantindo que liberdade e equidade não sejam privilégios de poucos, mas direitos acessíveis a todas.

Logo, essa perspectiva evidencia que a luta feminista não deve ser reduzida a performance singular ou à lógica do mérito, todavia, ela deve ser um compromisso com a justiça social, a inclusão e a superação das heranças históricas que marginalizam, silenciam, mortificam e que atravessam gênero, raça e classe. Assim, compreender o empoderamento além da lógica neoliberal e capitalista é reafirmar o feminismo como instrumento coletivo de transformação social, capaz de reverter desigualdades e construir possibilidades reais de emancipação para todas as mulheres, sem exceção.

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2018 (Coleção Feminismos Plurais).

BALESTRIN, Patrícia. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 29, n. 85, p. 1043-1061, 2014.

BIROLI, Flávia. **Gênero e desigualdades: limites da democracia no Brasil**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

BRASIL. **Dados sobre afastamentos do trabalho por transtornos mentais em 2024**. Brasília: Ministério da Previdência Social, 2025. Disponível em: <https://www.gov.br/previdencia>. Acesso em: 10 nov. 2025.

BROWN, Wendy. **Cidadania Sacrificial: Neoliberalismo, Capital Humano e Políticas de Austeridade**. Tradução de Juliane Bianchi Leão. Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2018.

CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. 1. ed. São Paulo: Pólen Livros, 2019.

CISNE, Mirla. **Feminismo e consciência de classe no Brasil**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171–188, jan./jun. 2002.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016 (Obra originalmente publicada em 1981).

FARIA, Nalu. **Desafios feministas frente à ofensiva neoliberal**. In: MORENO, Renata; ZELIC, Helena (org.). **Feminismo em resistência: crítica ao capitalismo neoliberal**. São Paulo: SOF — Sempre Viva Organização Feminista, 2019. p. 13–39.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. In: FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 13-122 (Obras completas, v. 18).

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Editora Atlas S.A., 2008.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Organização de Flavia Rios e Márcia Lima. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Tradução de Lúcia Ferro. Petrópolis: Vozes, 2015.

HOOKS, Bell. **Feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. Tradução de Ana Luiza Libânio. 1. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

HOOKS, Bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. Tradução de Ana Luiza Libânio. 2. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

MEDEIROS, Fernanda Luíza Silva de. **Feminismo e Neoliberalismo na Contemporaneidade: Uma “Nova Razão” para o Movimento de Liberação das Mulheres?** Teoria & Pesquisa: Revista de Ciência Política, São Carlos, v. 26, n. 3, p. 146-167, 2017. DOI: 10.31068/tp. 26306.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Pesquisa Social: Teoria, método e criatividade**. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno manual antirracista**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SILVA, Juliana. **Gênero, raça e classe: interseccionalidade e crítica social**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

TOKARSKI, Carolina Pereira; *et al.* **De política pública à ideologia de gênero: o processo de (des)institucionalização das políticas para as mulheres de 2003 a 2020.** Brasília: Ipea, 2023. 62 p (Texto para Discussão, n. 2866).

ZANELLO, Valeska. **Saúde mental, gênero e dispositivos: cultura e processos de subjetivação.** Curitiba: Appris, 2018.

PARA ALÉM DO EUROCENTRISMO: CONTRIBUIÇÕES DO FEMINISMO DECOLONIAL PARA A REORGANIZAÇÃO DAS POLÍTICAS PÚBLICAS

Andressa Silva Ferreira¹⁵

Arian da Silva Cardoso¹⁶

Ayla Meneses Monteiro¹⁷

Gustavo Silva da Rocha¹⁸

DOI-Individual: 10.47538/AC-2025.82-05

RESUMO

O artigo discute a necessidade de superar as limitações das políticas de gênero pautadas em perspectivas eurocêntricas, propondo uma reorientação conceitual com base no feminismo decolonial. Busca-se analisar como essa abordagem, ao reconhecer as especificidades históricas, raciais e culturais das mulheres do Sul Global, oferece novos referenciais teóricos e práticos para a formulação de políticas públicas mais inclusivas, interseccionais e sensíveis às diferenças locais. Trata-se de um estudo bibliográfico e documental, com análise crítica de textos teóricos, legislações e planos de políticas públicas nacionais e internacionais. O método se ancora, a princípio, na desobediência epistêmica, que propõe romper com a aparente neutralidade das epistemologias eurocêntricas e reconhecer os afetos como dimensões políticas e epistemológicas. A análise considera o lugar situado dos pesquisadores e busca compreender como os discursos institucionais produzem e reproduzem afetos coloniais, hierarquias de poder e desigualdades de gênero.

Palavras-chave: políticas públicas; eurocentrismo; feminismo decolonial; sul global; hierarquia.

1. INTRODUÇÃO

Neste capítulo evidencia-se o contexto decolonial no que tange ao feminismo, o foco está atrelado à perspectiva de mulheres e às políticas de gênero voltadas a esse público no contexto geral, isto é, distanciando-se da visão oriunda da Europa, haja vista que esse raciocínio foi elaborado ao longo dos séculos baseado na cultura específica deste

15Graduanda em Psicologia pela Escola Superior da Amazônia (ESAMAZ) – Abaetetuba. E-mail para contato: studyandressa79@gmail.com

16Graduando em Psicologia pela Escola Superior da Amazônia (ESAMAZ) – Abaetetuba. E-mail para contato: Ariancardosodasilva@gmail.com

17Graduanda em Psicologia pela Escola Superior da Amazônia (ESAMAZ) – Abaetetuba. E-mail para contato: aylam9740@gmail.com

18Graduando em Psicologia pela Escola Superior da Amazônia (ESAMAZ) – Abaetetuba. E-mail para contato: gustavo.srochapsi@gmail.com

continente e a sua aplicação a outras mulheres das demais culturas, fora do meio eurocêntrico, mostra-se deficitária, pois o público feminino, presente no Sul Global, se tratar de mulheres brancas, de classe alta e com alto poder aquisitivo com grande influência, deturpando da realidade referente às mulheres presentes no restante do Globo, incluindo aborígenes, negras, de periferia, ribeirinhas, etc. Dessa maneira, um olhar aprofundado para as mulheres pertencentes aos povos originários, epistemologias negras e as demais comunidades é de suma importância para refrear as idealizações construídas ao longo dos séculos convergentes ao Feminismo clássico.

O estudo é crucial para a relevância prática ao desafiar e aprofundar as bases conceituais existentes nos estudos de gênero e nas ciências sociais, residindo na capacidade de oferecer um novo referencial para a implantação de políticas de gênero mais justas, eficazes e inclusivas. O feminismo decolonial surge como uma perspectiva crítica que busca desestabilizar as estruturas de poder herdadas do colonialismo e do patriarcado, propondo novas formas de pensar e agir nas políticas públicas. No contexto brasileiro, essa abordagem visa reconhecer e valorizar os saberes e experiências de mulheres pretas, mulheres originárias e público feminino oriundo das comunidades, historicamente marginalizadas pelos modelos eurocêntricos de gestão estatal. O objetivo geral é analisar as contribuições do feminismo decolonial para a reorganização das políticas públicas no Brasil, com o objetivo de promover práticas estatais mais inclusivas, interseccionais e sensíveis às experiências históricas de mulheres pretas, autóctones e moradoras da periferia, de modo a desestabilizar as lógicas eurocêntricas, patriarcais e coloniais que estruturam a gestão pública.

2. FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

O feminismo decolonial emerge como um campo teórico e político que tensiona as bases eurocentradas da modernidade, problematizando a maneira como, gênero, raça e classe foram articulados historicamente pela lógica colonial. Para Espinosa Miñoso (2020), o pensamento decolonial feminista “busca deslocar o olhar do centro para as margens”, colocando em evidência que as teorias produzidas no Norte global não contemplam a totalidade das experiências femininas, especialmente aquelas situadas em contextos latino-americanos, afrodescendentes e nativas. Nessa perspectiva, o feminismo

decolonial não apenas denuncia o caráter excludente do universalismo ocidental, mas propõe uma epistemologia insurgente que se fundamenta na pluralidade e nas práticas de resistência dos povos colonizados.

Para Curiel ¹⁹(2019), a descolonização do feminismo é a construção de um feminismo situado, antirracista e anticapitalista, partindo das experiências históricas de mulheres racializadas da América Latina e do Caribe. “O feminismo hegemônico não rompeu com a lógica colonial. Ele se apropriou da categoria ‘mulher’ como universal, invisibilizando as diferenças raciais, culturais e geopolíticas” (Curiel, 2019, p. 35-36). O feminismo hegemônico não abraça o público feminino em geral, ele assiste somente as necessidades da sociedade feminina branca, excluindo as dificuldades que mulheres afrodescendentes, nativas, mestiças e transsexuais atravessam diariamente, não acolhendo suas dores e diminuindo suas batalhas. O feminismo hegemônico não é universal, ele necessita abranger as necessidades de todas as minorias, se não, por qual grupo, exatamente, ele estaria defendendo? No sistema colonial a mulher negra, indígena e mestiça fora negada como mulher, sendo construída como mão de obra barata e sexualidade exótica. O silenciamento perante a massa marginalizada, sexualizada e violentada mostra sua falha e a necessidade de mudança de sua hegemonia eurocêntrica, devemos descolonizar esta idealização e reconhecer suas diversidades e epistemologias.

Segundo Lugones (2008; 2014), a colonialidade de gênero constitui um dos eixos centrais para compreender a continuidade das opressões no mundo contemporâneo. A autora expõe a estrutura moderna de gênero foi uma “imposição colonial” (Lugones, 2014, p. 937), haja vista que o sistema de dominação europeu instituiu uma divisão hierárquica e racializada entre os sexos, inexistente em muitos povos originários antes da colonização. Dessa forma, o patriarcado colonial operou não apenas pela subordinação das mulheres, mas pela produção de um modelo específico de humanidade, cujo homem branco europeu é tomado como medida universal. A crítica de Lugones (2008) é, portanto, ontológica e epistêmica: questiona tanto a constituição moderna do sujeito quanto os modos de conhecimento que sustentam as políticas de gênero contemporâneas.

Desse modo, Curiel (2019) amplia esse debate ao problematizar as formas como as instituições adjuntas ao Governo absorvem o discurso feminista sem romper com as

¹⁹ Tradução dos autores

estruturas coloniais que o atravessam. A autora destaca que “as políticas públicas de gênero, quando guiadas por paradigmas eurocentrados, tendem a neutralizar a potência transformadora das lutas feministas” (Curiel, 2019, p. 60-61). Essa crítica evidencia que, mesmo sob o discurso da igualdade, muitas políticas reproduzem uma lógica que legitima apenas determinadas experiências de mulher, geralmente as brancas, urbanas e de classes médias, invisibilizando as subjetividades negras, mulheres de povos originários e mulheres de origem humilde. Assim, a decolonialidade propõe um giro ético e epistêmico nas políticas públicas, de modo que elas não se limitem a promover inclusão formal, mas reconheçam as diferenças como dimensões estruturantes da justiça social.

Em consonância com essas autoras, Walsh (2018) propõe que a decolonialidade implica “desmontar as racionalidades coloniais presentes nas instituições e reconfigurar as práticas de poder e conhecimento” (Walsh, 2018, p. 73). A autora defende que não é possível construir políticas emancipatórias a partir das mesmas epistemologias que sustentaram a exclusão e o racismo. Essa perspectiva enfatiza que a gênese de políticas públicas precisa partir de um diálogo intercultural, capaz de reconhecer os saberes locais e as experiências históricas de resistência. O enfoque decolonial, portanto, convida à construção de políticas que valorizem o “pluriverso”, expressão que, segundo Walsh (2018), designa a coexistência de múltiplas formas de se viver e conhecer.

No contexto latino-americano, a articulação entre gênero e decolonialidade tem se mostrado fundamental para repensar os instrumentos de ação estatal. O artigo de Oliveira (2022), ao discutir políticas públicas sob uma ótica interseccional e decolonial, destaca que “a manutenção de práticas eurocentradas nos processos decisórios do Estado limita o alcance das políticas de gênero e reproduz desigualdades estruturais” (Oliveira, 2022, p. 4). A autora propõe a necessidade de incluir saberes não hegemônicos como referência para a formulação e a avaliação das políticas públicas, de modo a deslocar o foco da tutela institucional para a construção coletiva e comunitária das soluções sociais.

2.1 Necropolítica, decolonialidade e negritude

Este texto propõe uma análise da dinâmica do poder estatal à luz da necropolítica, conceito fundamental proposto por Mbembe (2018), e suas intersecções cruciais com a decolonialidade e as experiências da negritude. Essa abordagem aponta como as

estruturas de dominação históricas e contemporâneas utilizam o controle sobre a vida e a morte para perpetuar desigualdades, afetando de forma desproporcional corpos e existências marginalizadas pelo projeto colonial e racial. Dessa forma, Mbembe (2018) argumenta que o Estado, enquanto instituição política máxima de uma nação, frequentemente exerce um poder excessivo ao empregar a violência com o intuito de estabelecer uma dinâmica de temor entre os grupos sociais mais vulneráveis, ou seja, o dado autor propõe que a soberania se manifesta primordialmente na capacidade de decidir sobre a vida e a morte. Assim, o ato de matar ou permitir viver demarca as fronteiras e os traços centrais da soberania, sendo que ser soberano implica controlar a mortalidade e configurar a própria vida como a concretização e exibição do poder.

Entretanto, afirma-se que, a necropolítica, em sua essência, é um conceito que dialoga diretamente com a decolonialidade, uma vez que, tal conceito postula que a forma contemporânea de poder estatal se baseia na exposição à morte de populações racializadas, sendo a manifestação mais brutal e explícita da colonialidade do poder, essa última, o padrão estrutural e epistêmico de dominação que, persistindo para além do marco temporal da independência política das antigas colônias, reestrutura as relações de poder globais e locais, perpetuando a hierarquia racial, a mortificação de corpos específicos e a lógica do descarte social (Césaire, 2011).

Desse modo, o autor acima citado, aponta esses poderes que atuam frente à morte são a continuidade da lógica colonial na administração das existências. Essa observação é fundamental, pois desvela como mecanismos de poder herdados do projeto imperial persistem, metamorfoseados, na governança atual, operando uma hierarquização implícita e explícita sobre quem merece ser cuidado e quem pode ser descartado. Nessa perspectiva, as políticas públicas de gênero, quando concebidas e implementadas sob paradigmas eurocêntricos e universalizantes, transcendem a mera ineficácia para se configurarem como instrumentos ativos de exclusão. Ao adotarem um modelo hegemônico que ignora as complexidades das intersecções de raça, classe e territorialidade, tais políticas não apenas inviabilizam determinados corpos, notadamente os de mulheres racializadas, indígenas e periféricas, mas ativamente colaboram para sua morte social e simbólica. Essa morte se consuma pela negação sistemática de reconhecimento, cuidado e proteção, apagando suas narrativas e suas necessidades específicas da agenda de direitos.

A gestão da soberania se mostra racista, já que, este é um critério que define a divisão com a qual o Estado justifica o assassinato, mostrando-se como a verdadeira essência da colonialidade estrutural, moldando o presente continuamente, e sustentando a ideia de que “o Estado moderno produz zonas de morte, onde a existência é reduzida à sobrevivência” (Mbembe, 2018). Tendo em vista que a necropolítica é uma manifestação contemporânea da colonialidade, pois perpetua a lógica de que alguns corpos valem menos que outros, surge a necessidade de romper com a naturalização da morte e do controle sobre corpos negros na contemporaneidade política. A negritude é mais que uma identidade, é uma epistemologia da resistência. Trata-se de transformar a dor colonial em potência política, estética e afetiva. Fanon (2008) denuncia que o colonialismo não apenas explora o corpo negro, mas o constrói como não-humano, assim, afirmamos que a necropolítica tem gênero e cor. Há um alvo pré-definido desde o início da colonização, um critério que fora seguido e utilizado para controlar e inviabilizar, suprimindo os corpos negros e constituindo a face mais brutal da colonialidade mediada pelo racismo e pela desigualdade.

Para além destas reflexões, peço sua atenção para a persistência da colonialidade nas relações de gênero, de saber e de poder. Lugones (2014) conceitua a colonialidade de gênero como processo pelo qual o sistema moderno (e colonial) produziu uma divisão racializada entre sexos, instituindo o patriarcado como estrutura global de dominação. Assim, as mulheres não foram só colonizadas, mas construídas como categoria subordinada dentro da lógica do poder colonial. Contudo, o feminismo decolonial demonstra que essas zonas não são somente espaciais, mas também epistêmicas e afetivas, onde mulheres afrodescendentes e nativas são sistematicamente desumanizadas, essas mulheres foram e continuam sendo exploradas, sexualizadas e violentadas diariamente. Nesse contexto, a necropolítica adquire também uma dimensão de gênero, pois define não apenas quais corpos podem morrer, mas quais corpos serão protegidos pelo Estado. Fanon (2008) já havia denunciado que a modernidade europeia construiu o corpo negro como “não-ser”, apagando sua humanidade e subjetividade. Assim, a necropolítica, ao ser observado pela ótica do feminismo negro, opera como política de exclusão afetiva, na qual a dor e a morte de mulheres não-brancas são naturalizadas e politizadas.

Lembre-se sempre de todas as vezes que mulheres negras morreram durante o parto devido a desassistência médica e racismo estrutural, por serem consideradas mais resistentes à dor, por terem seus direitos ignorados ao serem reduzidas a uma pseudociência que nunca foi comprovada. Lembre-se do controle armado sobre corpos negros masculinos e a dor das mães negras, de seus receios em criarem uma criança para um mundo violento, de seus pedidos para que não corram, que não reajam, que aceitem calados para que não morram, para que sobrevivam a uma necropolítica que decide qual corpo merece ser protegido. Se a necropolítica opera pela indiferença e pelo medo, o feminismo negro e o decolonial propõem afetos de resistência, solidariedade, cuidado, amor político (Hooks, 2020; Walsh, 2018). Esses afetos não são apenas emocionais, mas forças de reexistência coletiva que desestabilizam o regime da morte.

2.2 Afetos e experiência decolonial

No âmbito das epistemologias decoloniais, a substituição do termo emoções por afetos revela uma mudança teórica significativa na compreensão das experiências sensíveis e políticas. Enquanto o significado das emoções se insere em uma tradição psicológica moderna, que a concebe como uma reação individual e interna do sujeito diante de estímulos externos, o afeto é entendido como uma força relacional, coletiva e pré-reflexiva. A opção pelo termo afeto é, portanto, política e epistêmica. Rolnik (2011) defende que os afetos não pertencem a sujeitos isolados, mas são produzidos nas interrelações do meio social e histórico. O afeto não é apenas interno, mas uma movimentação entre corpos, uma forma de ser afetado e afetar, ele age além da emoção, ele pertence ao campo das relações e das forças sociais, ele não é só sentir, mas o modo como algo me toca e me transforma. A colonialidade não apenas hierarquizou raças e gêneros, mas também produziu regimes afetivos que determinaram quais corpos poderiam sentir, expressar e ser reconhecidos como humanos (Rolnik, 2011).

Assim, ao privilegiar os afetos ao invés das emoções, abre-se espaço para compreender o sentir como um campo político e relacional, atravessado pelas forças da colonialidade e da resistência. Os afetos decoloniais, nesse sentido, não correspondem ao “interior” subjetivo, mas às intensidades que circulam entre corpos, territórios e histórias, permitindo que novas sensibilidades e práticas de existência emergjam. Essa mudança

conceitual desloca o olhar da psicologia normativa para uma ética da relação, na qual sentir é também resistir, e ser afetado é um modo de reinventar o mundo.

Essa distinção ganha relevo fundamental no contexto da crítica decolonial. A colonialidade não se limitou à hierarquização de raças, gêneros e economias; ela foi profundamente produtora de regimes afetivos específicos. Tais regimes atuaram como dispositivos de poder que determinaram quais corpos tinham permissão para sentir, expressar e ser reconhecidos na plenitude de sua humanidade. Ao restringir a capacidade de afeto e a dignidade do ser aos corpos colonizadores, e ao patologizar ou invisibilizar a sensibilidade dos corpos colonizados, a colonialidade estabeleceu uma economia política do sentir que é inerente à manutenção da hierarquia global. O estudo dos afetos permite, assim, compreender como a violência colonial é continuamente inscrita na própria estrutura da sensibilidade e das relações sociais, operando como uma tecnologia de poder que molda a experiência do ser no mundo (Rolnik, 2011; Hooks, 2020).

2.3 afetos e políticas públicas de gênero

Ao relacionar o conceito de afetos ao campo das políticas públicas de gênero, torna-se possível compreender que tais políticas não operam apenas no nível normativo e institucional, mas também no nível afetivo e simbólico, moldando o modo como os corpos se aproximam ou se afastam uns dos outros. Assim, políticas que visam promover igualdade de gênero também regulam e legitimam determinados afetos, como empatia, acolhimento ou rejeição, construindo modos específicos de sentir e de reconhecer o outro. Nesse sentido, pensar políticas públicas de gênero a partir de uma perspectiva decolonial implica perceber que elas não apenas distribuem direitos, mas produzem sensibilidades políticas.

A colonialidade, ao longo da história, impôs uma hierarquia afetiva que determinou quais corpos podiam ser cuidados, amados e protegidos, e quais seriam alvo do medo, do controle e da exclusão. Lugones (2014) explica que o sistema moderno/colonial produziu uma “divisão de gênero racializada”, em que as mulheres brancas foram posicionadas como símbolo de pureza e domesticidade, enquanto as mulheres pretas e aborígenes foram reduzidas à hipersexualização e à subalternidade (Lugones, 2014, p. 937). Essa hierarquia de afetos, quem merece compaixão e quem é

alvo de repulsa, continua a influenciar a formulação e a execução das políticas públicas contemporâneas. Curiel (2019) argumenta que o feminismo hegemônico e as políticas de gênero seguem baseadas em um sujeito universal, branco e burguês, as tornando incapazes de acolher a diversidade de experiências e afetos que compõem a realidade das mulheres racializadas e de periferia (Curiel, 2019, p. 35-36; 45-46)

Desse modo, a abordagem decolonial propõe um reposicionamento afetivo das políticas de gênero, deslocando o foco da universalização para a escuta sensível e situada. Walsh (2018, p. 73) defende que uma política verdadeiramente decolonial deve “reconfigurar as práticas de poder e conhecimento”, reconhecendo os afetos como dimensões constitutivas do agir político. Isso significa compreender que as políticas públicas não são neutras: elas constroem regimes de sensibilidade que podem reforçar a exclusão ou fomentar o reconhecimento. Ao integrar a dimensão afetiva à formulação e implementação das políticas, cria-se a possibilidade de desenvolver ações que não apenas incluam corpos marginalizados, mas valorizem as formas plurais de sentir e existir que emergem dos contextos locais.

A reorganização das políticas públicas a partir do feminismo decolonial é uma necessidade de desmaterializar as lógicas coloniais e eurocêntricas que modelam as políticas atualmente, tornando-as ineficazes ou até mesmo perpetuadoras de desigualdades para esses grupos majoritariamente excludentes da sociedade. A reorganização visada não é apenas adicionar mais uma categoria (gênero) às políticas existentes, mas sim sobre transformar, reestruturar, organizar a própria fundação de como as políticas são concebidas, inovadas e avaliadas. A adoção da perspectiva interseccional decolonial às políticas públicas tradicionais tendem a focar na categoria universal de “mulher” (inspirada, muitas vezes, na experiência da mulher branca, de classe média, do Norte Global). O feminismo decolonial, é notório a partir dos trabalhos de María Lugones, argumentando-se que o gênero é uma categoria construída e imposta pelo sistema colonial-moderno, inseparável da categoria de raça e da divisão global do trabalho. As políticas devem ser criadas a partir do reconhecimento de que as opressões são múltiplas, um programa de combate à pobreza, por exemplo, deve considerar que mulheres negras e autóctones são afetadas de maneira diferente das mulheres brancas, exigindo soluções adaptadas para as mesmas. O feminismo decolonial questiona a “colonialidade do saber”, onde o conhecimento do Sul é subalternizado, não havendo uma

correlação em usar-se um modelo desenvolvido no Norte Global sendo que a realidade é significativamente diferente do Sul Global. A reorganização das políticas públicas a partir do feminismo decolonial distingue-se por dar voz e incorporar os saberes, as práticas e as formas de organização das comunidades locais e dos movimentos sociais (movimentos negros, autóctones, quilombolas) na reformulação de políticas desenvolvidas voltadas para o Sul, a partir das realidades concretas da América Latina, por exemplo, ao invés de aplicar modelos importados. Contudo, a reorganização das políticas públicas sob a ótica decolonial convida à revisão de visões equivocadas, onde a justiça social e a equidade passam necessariamente pela superação dos legados da colonialidade em todas as suas dimensões: poder, saber e ser.

Portanto, pensar os afetos como eixo de transformação política permite compreender que a justiça de gênero não se realiza apenas pela via institucional, mas também pela reconstrução das sensibilidades coletivas. Políticas de gênero decoloniais não são apenas programas governamentais, mas práticas afetivas de resistência, capazes de desestabilizar as emoções coloniais de medo, culpa e indiferença, substituindo-as por afetos de solidariedade, reconhecimento e pertencimento. Assim, a articulação entre afetos e decolonialidade amplia o horizonte das políticas públicas, transformando-as em espaços de resistência, onde sentir é também um ato de emancipação.

Dessa maneira, a fundamentação teórica que sustenta este artigo se ancora na compreensão de que as políticas de gênero não podem ser concebidas apenas como instrumentos técnicos ou administrativos. Elas são, sobretudo, expressões de disputas epistemológicas, atravessadas por relações históricas de poder e pela colonialidade que ainda estrutura a modernidade. Reorientar tais políticas sob a ótica do feminismo decolonial implica reconhecer que o conhecimento não é neutro, que a diferença é constitutiva da humanidade e que a emancipação das mulheres, em sua pluralidade, exige o desmonte das hierarquias coloniais que ainda sustentam o mundo contemporâneo.

3. METODOLOGIA

A presente pesquisa adota uma abordagem qualitativa, de natureza exploratória e analítica, e está fundamentalmente orientada pelos pressupostos do pensamento decolonial e pelas contribuições do feminismo decolonial latino-americano. Parte-se do

entendimento de que a produção de conhecimento não é neutra, mas, sim, profundamente atravessada por relações históricas, políticas e afetivas. Dessa forma, a metodologia aqui proposta reconhece o lugar situado da pesquisadora e busca compreender como os discursos e as práticas institucionais das políticas públicas de gênero são permeados por afetos coloniais e afetos de resistência.

Do ponto de vista teórico-metodológico, o estudo se fundamenta nas contribuições de autoras cruciais como María Lugones (2014), Ochy Curiel (2019), Yuderkys Espinosa Miñoso (2020) e Catherine Walsh (2018). As obras dessas pensadoras permitem articular a crítica à colonialidade de gênero com a dimensão sensível dos afetos. Essa escolha metodológica crucial ancora-se no princípio da desobediência epistêmica, que, segundo Walsh (2018, p. 75), consiste em “romper com os padrões de racionalidade eurocentrados para construir epistemologias insurgentes e pluriversais”. Assim, o estudo não visa alcançar uma verdade universal, mas, sim, propor uma leitura situada e crítica acerca das formas de sentir, representar e governar o gênero nas políticas públicas brasileiras.

A pesquisa possui caráter bibliográfico e documental, englobando a análise interpretativa de textos acadêmicos, planos e relatórios de políticas públicas de gênero em âmbito nacional e internacional. Os documentos foram selecionados em função de sua relevância para o debate sobre igualdade e diversidade, privilegiando aqueles que evidenciam as tensões entre o discurso da igualdade formal e as práticas excludentes baseadas na colonialidade. Essa análise é conduzida por meio de uma leitura afetiva e decolonial dos discursos, compreendendo os textos como campos de afetação e de produção de sentido. Conforme ensina-nos Rolnik (2018), assim como, Ahmed²⁰ (2015, p. 13), a pesquisa parte do princípio de que os afetos “circulam nos discursos e moldam fronteiras entre sujeitos e instituições”, configurando-se, portanto, em elementos fundamentais para a compreensão da dimensão simbólica das políticas de gênero.

A metodologia também incorpora as noções de posicionalidade dos pesquisadores, reconhecendo que o ato de pesquisar é, simultaneamente, um ato de ser afetado. Essa postura ética implica uma escuta sensível dos materiais analisados, buscando apreender não apenas o que as políticas públicas formalmente dizem, mas, sobretudo, como elas afetam corpos, territórios e subjetividades. Tal escolha reforça a

20 Tradução dos autores

perspectiva de que a pesquisa, no campo decolonial, é igualmente uma prática de cuidado e de reexistência.

Por fim, o percurso metodológico adotado articula a análise teórica, discursiva e afetiva, sustentando-se na coerência entre epistemologia e método. Dessa forma, estudar as políticas públicas de gênero sob a lente do feminismo decolonial não se restringe à interpretação de textos ou documentos, mas busca desvelar os afetos e as racionalidades coloniais que os estruturam, abrindo, assim, espaço para a emergência de epistemes e sensibilidades contra-hegemônicas. Os procedimentos metodológicos descritos orientam a análise que se segue, a qual está estruturada em torno de três categorias principais: (1) Colonialidade de Gênero, que permite compreender as hierarquias históricas entre corpo, raça e poder; (2) Afetos Coloniais, que evidenciam os modos como as políticas públicas reproduzem sensibilidades excludentes; e (3) Afetos de Resistência, que expressam práticas e discursos contra-hegemônicos capazes de reconfigurar o campo das políticas de gênero. A partir dessas categorias, os resultados e as discussões serão apresentados na próxima seção, com o intuito de evidenciar como os afetos se inscrevem nas dinâmicas institucionais e simbólicas das políticas de gênero, revelando tanto os limites quanto as potencialidades de uma abordagem decolonial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo conclui que o feminismo decolonial emerge como a perspectiva mais potente e urgente para a crítica e a reconstrução das políticas públicas de gênero. Essa abordagem se diferencia das correntes hegemônicas eurocêntricas ao situar as desigualdades não apenas nas estruturas econômicas e normativas, mas nas intersecções profundas de raça, classe, território e subjetividade. Assim, a dada análise demonstrou que as políticas históricas, formuladas sob uma pretensa neutralidade, refletiram a visão universalista da mulher branca de classe média. Essa universalização é, na verdade, um componente da colonialidade de gênero, perpetuando padrões coloniais que definem quais corpos são invisíveis ou indignos de proteção. O primeiro passo para a descolonização do Estado reside, portanto, no reconhecimento dessa estrutura e na adoção de uma epistemologia insurgente que valorize saberes locais e comunitários, conforme preconiza a desobediência epistêmica.

A crítica a que se faz, é ampliada no contexto brasileiro por Gonzalez (1988; 2019) e Carneiro (2003), que estabelecem o racismo como elemento estruturante da cidadania e da desigualdade, reforçando o imperativo de um Estado que seja inerentemente antirracista, anticolonial e interseccional. Essa urgência se torna ainda mais evidente ao se incorporar a dimensão dos afetos como espaço político, onde o medo e o desprezo, por exemplo, são mecanismos ativos que sustentam hierarquias e exclusões, exigindo que a empatia e o cuidado sejam reconhecidos como fundamentos de justiça social.

Nesse cenário, o conceito de necropolítica é indispensável, pois revela que a omissão ou a aplicação seletiva das políticas públicas no Brasil – resultando na naturalização da morte de mulheres negras, indígenas e transexuais constitui uma política de morte travestida de neutralidade. O feminismo decolonial, ao se postular como contrapolítica da vida, reivindica o direito à existência plena e confronta essa estrutura.

Em síntese, o feminismo decolonial ensina que não há emancipação sem pluralidade nem igualdade sem o reconhecimento das diferenças. O caminho para a superação da necropolítica exige que o Estado promova uma reconfiguração das práticas de poder e conhecimento, transcendendo intervenções meramente normativas. A transformação demanda um compromisso ético e epistemológico com a pluridiversidade social, permitindo que o poder público deixe de produzir a morte e se dedique à construção de um horizonte civilizatório em que o viver e o conviver, estruturados pela escuta e pelo cuidado, sejam atos de resistência e não de exceção.

REFERÊNCIAS

- AHMED, Sara. **The cultural politics of emotion**. New York: Routledge, 2004.
- CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2003. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.
- CÉSAIRE, Aimé. **Caderno de um retorno ao país natal**. Tradução de Anísio Garcez Homem e Fábio Brüggemann. Florianópolis: Terceiro Milênio, 2011.
- CURIEL, Ochy. **La crítica decolonial feminista en América Latina**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, 2019.
- ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. **Feminismo decolonial: uma revisão e suas**

possibilidades. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 23–52.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69–82, 1988a.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 225–233.

HOOKS, Bell. **Vivendo de amor: o amor como prática de liberdade**. São Paulo: Elefante, 2020.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 73–101, 2008.

LUGONES, María. **Colonialidad y género**. In: MIGNOLO, Walter; WALSH, Catherine (Org.). *Descolonialidad y diferencia: conversaciones desde Abya Yala*. Buenos Aires: Ediciones Del Signo, 2014. p. 73–101.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

OLIVEIRA, Denilson de. Existências desumanizadas pela colonialidade do poder: necropolítica e antinegitude brasileira. *GEOgraphia*, Niterói, v. 24, n. 53, 2022. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/55623>. Acesso em: 30 out. 2025.

ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2011. p. 67.

ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2018.

ANÁLISE DECOLONIAL E INTERSECCIONAL DAS POLÍTICAS DE SAÚDE MENTAL NO CONTEXTO AMAZÔNICO: O OLHAR SOBRE AS MULHERES RIBEIRINHAS DE ABAETETUBA (PA)

Cátia Corrêa Pinto²¹

Janete Maués da Cunha²²

Janete Miranda Caldas²³

Maria José Costa Cardoso²⁴

DOI-Individual: 10.47538/AC-2025.82-06

RESUMO

Este artigo propõe uma análise decolonial e interseccional das políticas de saúde mental no contexto amazônico; o olhar sobre as mulheres ribeirinhas de Abaetetuba-Pa, articulando com questões de gênero, raça, território e práticas comunitárias de bem viver, considerando as limitações e possibilidades das políticas públicas de saúde mental. A partir de uma revisão bibliográfica, revisitam-se os conceitos de colonialidade e suas implicações na produção do sofrimento psíquico, considerando as críticas de Frantz Fanon e de autoras e autores decoloniais, como Aníbal Quijano, Maria Lugones, Walter Dignolo, Boaventura de Sousa Santos e Catherine Walsh. Discute-se como o território ribeirinho e as cosmovisões comunitárias estruturam formas de cuidado que se contrapõem à psicologização ocidental, promovendo modos de resistência e manutenção do bem-estar coletivo. Por fim, analisa-se criticamente o papel das políticas públicas de saúde mental, apontando limites e possibilidades de abordagens interseccionais e decoloniais que reconheçam as experiências singulares de mulheres em contextos amazônicos, propondo diálogos entre saberes tradicionais e práticas institucionais.

Palavras-chave: políticas públicas; colonialidade; decolonialidade; mulheres ribeirinhas.

1. INTRODUÇÃO

Este estudo se dedica à análise crítica das políticas públicas de saúde mental, utilizando o arcabouço teórico da perspectiva decolonial e interseccional. O foco empírico recai sobre as experiências de vida e saúde das mulheres ribeirinhas no município de Abaetetuba, no estado do Pará. O objetivo central é elucidar como a articulação das

²¹ Graduanda em Psicologia pela Escola Superior da Amazônia (ESAMAZ) – Abaetetuba. E-mail para contato: catiacorrea7@icloud.com

²² Graduanda em Psicologia pela Escola Superior da Amazônia (ESAMAZ) – Abaetetuba. E-mail para contato: janetemaues19@gmail.com

²³ Graduanda em Psicologia pela Escola Superior da Amazônia (ESAMAZ) – Abaetetuba. E-mail para contato: netemadinho@yahoo.com.br

²⁴ Graduanda em Psicologia pela Escola Superior da Amazônia (ESAMAZ) – Abaetetuba. E-mail para contato: maria.jose-bh@hotmail.com

desigualdades estruturais englobando fatores de gênero, raça, classe e localização territorial molda o acesso e a eficácia das ações de cuidado psicossocial no complexo ambiente amazônico (Teixeira; Amoras, 2022).

Partindo de uma crítica decolonial, a pesquisa questiona as estruturas hegemônicas e eurocêntricas que historicamente balizam o modelo de cuidado em saúde mental. Nesse sentido, propõe-se a urgência de reconhecer e incorporar os saberes e práticas tradicionais das comunidades ribeirinhas como componentes legítimos do processo de atenção (Belloc; Costa, 2024).

Denota-se então, que as comunidades ribeirinhas da Amazônia, incluindo aquelas de cidades como Abaetetuba, no interior do Pará, e de outras regiões, cuja existência está intrinsecamente ligada aos ecossistemas fluviais, representam um grupo populacional que desenvolve suas vidas em profunda sintonia com o ambiente natural e o território circundante. A compreensão da saúde mental dessas populações exige um olhar que integre as complexas dinâmicas ambientais, sociais e suas experiências subjetivas.

Nesse contexto, o município de Abaetetuba insere-se na mesorregião do Baixo Tocantins e apresenta uma economia fortemente dependente do extrativismo do açaí, principal produto de valor agregado a cadeia agroextrativista regional (Brondízio, 2008)²⁵. Devido à forte influência das condições climáticas sobre o ciclo do açaí, o período chuvoso, que ocorre entre janeiro e abril, representa uma etapa de baixa produtividade. Essa diminuição impacta diretamente a renda das famílias ribeirinhas e reverbera não apenas nas suas necessidades básicas, mas também em suas vivências afetivas, culturais e psicológicas.

Vale ressaltar, que a organização social ribeirinha, é fortemente pautada pela cooperação e pela identidade coletiva construída em torno do trabalho com o açaí, e sofre grande impacto durante a entressafra, causando um sofrimento psíquico que tende a gerar estresse, ansiedade e sentimentos de desamparo. Assim, a ausência de políticas de atenção psicossocial adaptadas às realidades amazônicas agrava esses quadros, evidenciando a necessidade de ações integradas e efetivas entre a assistência social, saúde mental e desenvolvimento sustentável (OMS, 2021).

²⁵ Tradução das autoras.

Nesse cenário, as ribeirinhas assumem papel central no sustento econômico e emocional das famílias. Elas são responsáveis por atividades complementares de geração de renda, como o beneficiamento e a venda de produtos derivados do açaí, o artesanato com materiais locais e o manejo de pequenas criações, além de exercerem funções essenciais na organização doméstica e na coesão social das comunidades. Esse protagonismo feminino muitas vezes é invisibilizado.

2. COLONIALIDADE E SAÚDE MENTAL

O sofrimento de populações historicamente marginalizadas no cenário brasileiro, não pode seguir sendo incluída como apenas um desvio individual ou um problema de contaminação viral deixada pela colonialidade, a qual se perpetua até os dias atuais em nossa sociedade, atravessando os corpos, as subjetividades e causando sofrimento psíquico. E para compreender este sofrimento, precisamos levar em consideração os contextos históricos, sociais e culturais que moldam a subjetividade dos sujeitos.

Nesse sentido, é preciso compreender o conceito de colonialidade e sua diferença de colonialismo, entender seus conceitos e suas repercussões na constituição do sofrimento psíquico. A colonialidade enquanto um sistema hierárquico de classificação das experiências, saberes, contextos, grupos sociais e pessoas que estão para além dos processos históricos de colonização, pois essa lógica perpetua um sistema de opressão e inferiorização de sujeitos historicamente marginalizados (Quijano, 2005). Aqui abordaremos o contexto “Amazônico das Ribeirinhas de Abaetetuba-Pa”, fazendo a priori um estudo teórico importante e necessário sobre a colonialidade e sua repercussão sobre o sofrimento psíquico.

O conceito de colonialidade foi desenvolvido por Quijano (2000), o qual diz que, mesmo após o fim formal da colonização, ainda persistem estruturas de dominação que constituem as relações sociais, econômicas e epistêmicas. Essas estruturas formam o que ele denomina de colonialidade do poder, baseada na racialização dos corpos e na hierarquização global do trabalho, opera na desumanização dos sujeitos colonizados, promovendo o apagamento de sua existência. Impondo o conhecimento eurocêntrico como universal, negando saberes culturais do território ribeirinho.

Assim, Maldonado-Torres (2008) contribui para a compreensão da colonialidade do ser ao destacar que essa forma de dominação se manifesta no controle exercido sobre os sujeitos por meio da tradição e do senso comum. Para o autor, a colonialidade do ser diz respeito ao modo como essas referências culturais são atravessadas por dinâmicas de poder que operam de maneira seletiva, produzindo discriminações e direcionando violências simbólicas a grupos específicos: “o senso comum e a tradição são marcados por dinâmicas de poder de caráter preferencial, que discriminam pessoas e tomam por alvo determinadas comunidades” (Maldonado-Torres, 2008, p. 96).

A colonialidade, por sua vez, se caracteriza como uma matriz de poder que sustenta essa posição opressora, influenciando não apenas o saber (vivências e experiências), mas também o poder (político e econômico) e o ser (identidade e gênero). Assim, é notável observar os efeitos da colonialidade e ver como ela ainda se materializa nas mais diversas práticas e vivências cotidianas, estão arraigadas nas relações patriarcais, racistas, machistas, na relação urbano/rural, que envolvem opressão e a invisibilização das ribeirinhas, que não foram apenas colonizadas, mas também foram radicalizadas. A colonialidade portanto, se caracteriza, como uma armadura que exalta a ideia de raça, criando distintos corpos e várias formas de expressão desses corpos, que carregam as dores e os paradoxos das marcas culturais que forjam diferentes experiências e vivências.

Contudo, neste contexto vão desenvolvendo estratégias de enfrentamento, resistência, enquanto agentes de direito políticos dotados de uma particularidade histórica, de luta na garantia de direitos. Pois, a colonialidade afeta a saúde mental, e está relacionada à forma como os indivíduos reagem as exigências da vida e ao modo como harmoniza seus desejos, capacidades, ambições, ideias e emoções. É essencial entender a influência da colonialidade na saúde mental. O trabalho de Fanon (1979), como “Os condenados da Terra”, liga o sofrimento psíquico às estruturas de poder do colonialismo, pois para ele:

A descolonização jamais passa despercebida porque atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores sobrecarregados de essencialidade em atores privilegiados, colhidos de modo quase grandioso pela roda-viva da história (Fanon, 1979, p. 26).

Nessa perspectiva, o sofrimento psíquico, não é apenas individual ou intrapsíquico, é também político, histórico e coletivo. Ele é produzido por mecanismos de opressão racial, epistêmica, econômica e de gênero. Esse tripé da colonialidade opera nas hierarquias de poder que se concentra no seio do capitalismo, em que o saber hegemônico da ciência ocidental moderna e eurocêntrica é desumanizante.

Esse aparato da colonialidade, compõe o que Walsh (2009) chama de matriz colonial de poder, que organiza o mundo moderno-colonial e que afeta profundamente a formação da subjetividade. Gerando uma negação e alienação identitária no contexto Amazônico das Ribeirinhas de Abaetetuba-Pá, que frequentemente enfrentam processos de alienação identitária, inferiorização, exclusão e sofrimento, imposta pelas normas do padrão europeu. Como apontou Fanon (1983), o sujeito colonizado é levado a se ver com os olhos do colonizador, criando um conflito profundo entre o ser e o dever-se.

A imposição de modelos eurocêtricos de saúde mental desconsidera os saberes tradicionais de cura e bem-estar, o que leva à patologização de práticas culturais diversas e à marginalização de outros modos de compreender o sofrimento. Como observam autores da psicologia decolonial, isso constitui uma forma de violência epistêmica (Santos, 2010). Gera no outro, no povo que sofre a aniquilação de sua própria cultura, um complexo de inferioridade (Fanon, 2008, p. 37).

O racismo estrutural, intrinsecamente ligado e perpetuado pela colonialidade do poder e do saber, não é apenas um sistema de distribuição desigual de recursos e oportunidades; é um gerador contínuo de sofrimento psíquico e adoecimento. Este sofrimento transcende a esfera da experiência individual, atuando como uma força corrosiva que afeta a saúde mental de mulheres racializadas de maneira profunda e específica.

A exposição constante e sistêmica à discriminação, à microagressão e à violência simbólica e física inerente ao racismo desencadeia um ciclo contínuo de angústia, estresse racial, depressão e ansiedade. Tais manifestações não são meras reações pessoais a eventos isolados, mas sim a resposta crônica de um organismo e de uma psique submetidos a um ambiente hostil e validado socialmente. A ameaça constante à integridade e à dignidade culmina, muitas vezes, em transtornos pós-traumáticos complexos, diretamente relacionados à vivência da violência racializada.

Conforme aponta Kilomba (2010), essa experiência de racismo afeta o indivíduo em uma dimensão que vai além do corpo biológico. O sofrimento é coletivo e transgeracional, atingindo a comunidade e a ancestralidade dessas mulheres. A dor psíquica está carregada da memória histórica da violência colonial e da luta pela sobrevivência, ressoando com o trauma acumulado de gerações. O racismo, ao negar o valor e a humanidade, fere a identidade e a saúde mental não apenas do sujeito, mas do seu lugar no mundo e na história. Portanto, abordar essa dor exige ir além da clínica individual e reconhecer a necessidade urgente de reparação e de desmantelamento das estruturas de colonialidade que continuam a produzir adoecimento em escala massiva.

Por fim, denota-se que, a colonialidade influencia a saúde mental ao impor modelos de vida e de pensamento baseados em valores ocidentais, desvalorizando saberes e práticas de outros territórios e culturas. Isso gera desigualdades, exclusão e uma visão limitada do que é o sofrimento e o cuidado. Já a decolonialidade vai buscar romper com esses padrões, reconhecer a importância dos saberes de cada território, levando em consideração as experiências e vivências territoriais em seus diversos contextos com o intuito de compreender o bem-estar dos sujeitos. Assim, descolonizar a saúde mental significa promover um cuidado mais humano, inclusivo e conectado às realidades culturais e sociais de cada povo que lutou por sua independência e pela melhoria concreta de sua existência.

3. MULHERES RIBEIRINHAS, TERRITÓRIO, SABERES E PRÁTICAS DE BEM VIVER

O contexto das mulheres ribeirinhas, em sua profunda e intrínseca relação com o ambiente das águas e floresta, oferece um campo de reflexão riquíssimo para as Ciências Humanas e Sociais. O tema “Mulheres Ribeirinhas, Territórios e Práticas de Bem Viver” não se restringe à descrição de um modo de vida, mas nos convida a uma discussão teórica profunda sobre a potência da vida e a complexidade das opressões, exigindo que convoquemos autores que, embora de campos distintos, dialoguem na defesa de uma epistemologia da diferença e da resistência.

Para fundamentar essa discussão, articulamos o pensamento de Canguilhem (2011) sobre a normatividade da vida e de Crenshaw (2002) sobre a interseccionalidade

das opressões, ambos essenciais para desnaturalizar o modo de vida ribeirinho e enxergar o bem viver como um projeto ético-político e vital.

Canguilhem (2011), nos faz refletir que a vida é, fundamentalmente, normativa. Um ser vivo não é apenas uma estrutura que se adapta passivamente ao meio; ele é, em essência, um agente que institui suas próprias normas diante das crises e das “infidelidades” do seu entorno. Nessa perspectiva, o modo de vida das mulheres ribeirinhas não é apenas uma “tradição” estática, mas contínua e dinâmica de criação de normas de vida que garantem a saúde e a sobrevivência do coletivo.

A saúde do povo ribeirinho reside em sua capacidade de ser normativo. A habilidade de ler os ciclos da água, de utilizar os saberes da pajelança ou das plantas medicinais, e de organizar a subsistência de forma solidária são atos de afirmação da vida que Canguilhem (2011) define como “saúde”. Afirma ainda que “a vida é, a um só tempo, submissão ao meio e instituição de normas” (Canguilhem, 2011, p. 86).

O Bem Viver se estabelece, assim, como a manifestação concreta de uma saúde comunitária que se contrapõe e resiste ativamente tanto à homogeneização cultural e social quanto à precariedade existencial, ambas frequentemente impostas por lógicas externas e dominantes. Essa concepção entra em um diálogo produtivo com a filosofia de Georges Canguilhem ao discutir o próprio conceito de saúde. Em uma análise rigorosa, percebemos que a saúde perfeita configura-se meramente como um conceito normativo, um “tipo ideal” sem correspondência empírica direta na realidade da vida.

Canguilhem (2011), ensina-nos que uma norma não possui existência fática; sua função essencial é a de desvalorizar a existência concreta para, em seguida, permitir e direcionar a correção ou a modificação dessa mesma existência. Afirmar que a saúde perfeita não existe significa reconhecer que o conceito de saúde não se refere a um estado de ser estático, mas sim a uma norma. O valor e a função dessa norma residem em sua capacidade de relacionar-se com a vida existente, atuando como um referencial que provoca a mudança e a adaptação. Contudo, essa distinção não torna o conceito de saúde vazio; ele é repleto de sentido enquanto função avaliativa e motriz da vida (Canguilhem, 2002).

Neste ponto, o Bem Viver ressignifica a crítica canguilhemiana: ele não busca alcançar a norma abstrata de “saúde perfeita” imposta externamente, mas sim afirmar a

capacidade normativa do próprio coletivo de instituir o que é o “viver bem” em seu contexto. Ao se opor à precariedade e à homogeneização, o Bem Viver se afirma como uma normatividade existencial que resiste à colonização da saúde e da vida.

Quando a poluição do rio, o desmatamento ou a pressão de grandes projetos (mineração, hidrelétricas) rompem o equilíbrio do território, isso se configura, na chave canguilhemiana, como uma patologia do meio. Essa patologia não é apenas uma doença ecológica, mas a redução da potência normativa do coletivo, que se vê obrigado a viver sob normas impostas e limitadas, ameaçando seu modo de “andar a vida”. Para ele, “o ser vivo doente está normalizado em condições bem definidas, e perdeu a capacidade normativa, a capacidade de instituir normas” (Canguilhem, 2011, p. 127).

Em suma, ao limitar a capacidade das mulheres ribeirinhas de “instituir normas” sobre seu próprio ambiente de vida, o sistema extrativista e a indiferença institucional as empurram para uma zona de vulnerabilidade máxima. A destruição do rio e da floresta não apenas adoce a comunidade; ela a classifica como um corpo descartável que pode ser exposto à toxidade, à fome e ao deslocamento forçado. O ataque ao território se torna, portanto, uma estratégia para produzir e administrar o “deixar morrer” dessas populações, confirmando que a lógica colonial persiste ao transformar a doença do meio em uma sentença de morte social e física para aqueles que dependem dele para existir.

Assim, compreende-se, que a experiência das mulheres ribeirinhas é marcada por múltiplas vulnerabilidades que se cruzam e se potencializam. É aqui que o conceito de Interseccionalidade, cunhado por Crenshaw (2002), torna-se um dispositivo analítico indispensável. Desse modo, não basta somar opressões; é preciso entender como esses eixos, gênero, classe, localização e, muitas vezes, raça/etnia, interagem e criam um tipo de subordinação singular e invisível às políticas públicas tradicionais.

Logo, a ribeirinha é, frequentemente, marginalizada tanto nas pautas feministas hegemônicas (que negligenciam a questão territorial e econômica) quanto nas pautas de desenvolvimento rural (que tendem a priorizar a figura masculina). A referida autora, nos ajuda a mapear essa invisibilidade estrutural ao explicar que “a própria diferença é invisível” em abordagens que falham ao analisar as sobreposições de opressão (Crenshaw, 2002, p. 176).

Portanto, os saberes que elas cultivam, seja na cura, no manejo da água ou na organização social, são, na verdade, epistemologias nascidas da margem. A interseccionalidade não apenas identifica a opressão, mas valoriza o conhecimento que emerge dessa posição. Esses saberes são a trama da resistência, o recurso que lhes permite manter uma vida digna e o projeto do Bem Viver, enfrentando a lógica colonial e capitalista.

O capitalismo muitas vezes impõe uma lógica de produção em massa e padronização, o que pode entrar em conflito com a natureza artesanal e individualizada da sabedoria popular (Maciel; Arroyo; Azevedo, 2023, p. 119)

O Bem Viver surge, nesse contexto, como a convergência da capacidade normativa de Canguilhem e da consciência interseccional de Crenshaw (2002). É a busca por uma vida que seja ao mesmo tempo saudável (capaz de criar normas frente às adversidades) e justa (livre das opressões estruturais). O Território, para as ribeirinhas, é o corpo e o meio; as Práticas de Bem Viver são os atos de cuidado e resistência que garantem a continuidade da vida em sua plenitude e diferença.

Vale destacar, que a Amazônia, território de complexas dinâmicas socioeconômicas e ambientais, tem nas mulheres ribeirinhas figuras centrais na manutenção da vida e da cultura. Seus “saberes e fazeres” não se limitam a meras técnicas de subsistência, mas configuram uma epistemologia própria, construída na práxis cotidiana e na transmissão intergeracional. O conceito de “Bem Viver” adquire, nesse contexto, uma dimensão prática: é a capacidade de gerar o sustento de maneira autônoma, respeitando os ciclos da natureza e assegurando o enraizamento cultural da comunidade.

Neste sentido, a vida ribeirinha impõe uma rotina de trabalho que é, simultaneamente, árdua e diversificada. A experiência, neste sentido, é uma categoria analítica fundamental, pois é nela que se sedimentam os conhecimentos necessários para a navegação, a coleta, o artesanato e o comércio, garantindo a permanência no território e a continuidade da linhagem.

Assim, a sobrevivência da família ribeirinha é intrinsecamente ligada ao entendimento profundo dos ritmos fluviais, florestais e climáticos. O conhecimento empírico dessas mulheres dita a eficácia de seu trabalho, desde a observação da influência lunar na atividade pesqueira até a precisão no manejo do açaí. Elas frequentemente

acumulam a responsabilidade pela chefia do lar, conjugando o cuidado, a maternidade e as atividades produtivas. A interconexão entre experiências de vida e conhecimentos não formais e resulta em um modelo de “Bem Viver” que é, simultaneamente, tradicional e profundamente inovador. O saber-fazer ribeirinho é a prova viva de que a resiliência não é passiva, mas sim uma prática contínua de autogestão e afirmação da vida na Amazônia.

4. POLÍTICAS PÚBLICAS DE SAÚDE MENTAL SOB OLHAR DECOLONIAL E INTERSECCIONAL

Em contextos como Abaetetuba (PA), as intervenções em saúde mental são desafiadas pelas condições singulares das populações ribeirinhas, cujas formas de vida, trabalho e mobilidade estão intimamente ligadas ao ecossistema e aos legados coloniais (Ferreira; Mota, 2025). As ribeirinhas de Abaetetuba, em particular, vivenciam uma conjuntura de vulnerabilidades múltiplas: isolamento geográfico, barreiras no acesso a serviços de saúde, sobrecarga de trabalho reprodutivo, desigualdade de gênero, pobreza e uma persistente invisibilidade histórica.

A análise demonstra que a efetivação das políticas públicas é severamente limitada pela invisibilidade social dessas mulheres, pela precariedade das estruturas de atendimento e pela ausência de estratégias que sejam de fato territorialidades e culturalmente sensíveis. A histórica marginalização das populações ribeirinhas nas esferas de políticas públicas de saúde, particularmente na saúde mental, sublinha a urgência de abordagens adaptadas. Conforme observado por um autor sobre a saúde feminina na Amazônia:

A negação da dimensão territorial e dos saberes locais no desenho das políticas de saúde mental reflete a manutenção do paradigma colonial, que desqualifica as formas de sofrimento e as estratégias de cuidado que emergem para além dos centros urbanos. A saúde mental amazônica exige uma descolonização profunda (Santos, 2023, p. 45).

O sofrimento psíquico nessas comunidades transcende a dimensão individual e se configura como um fenômeno profundamente enraizado nas condições de vida, na relação com o meio ambiente e nas perdas materiais e simbólicas resultantes de alterações ecológicas e sociais (Nunes *et al.*, 2022). O conceito de saúde-doença-cuidado se dissolve na interdependência entre o corpo individual e o corpo coletivo do território.

Dessa forma, aprofundar o debate requer o reconhecimento de que o sofrimento emocional e psicossocial nessas comunidades está intrinsecamente conectado a incerteza e ao desamparo psicossocial. Este vínculo se manifesta em, pelo menos, três eixos principais de vulnerabilidade, que serão detalhados a seguir:

a) **Colonialidade e saúde mental:** Em uma perspectiva decolonial e oposição a dominação e hierarquização de práticas em saúde mental entre culturas, saberes e modos de vida nas comunidades ribeirinhas.

b) **Território, saberes e práticas de bem viver:** valorização dos conhecimentos ancestrais em um território que não se limita ao espaço físico, mas ao seu movimento sazonal que influencia diretamente no aspecto econômico e o modo de vida dessa população.

c) **Políticas públicas de saúde mental:** a partir do ponto de vista decolonial e interseccional no intuito de analisar a complexidade da oferta de políticas públicas destinadas as comunidades ribeirinhas e se está contemplando as demandas locais.

Ou seja, a desassistência a essas populações é agravada pela ineficácia e inadaptação dos serviços de saúde mental, conseqüentemente, pelo próprio Estado. A precariedade se manifesta na dificuldade logística e na carência de serviços permanentes: o acesso a Centros de Atenção Psicossocial (CAPS) exige longas e custosas viagens de barco até a sede municipal. Por exemplo, uma mulher ribeirinha pode levar horas para acessar a rede psicossocial, inviabilizando a continuidade do tratamento e perpetuando a interrupção do cuidado, na ausência de equipes itinerantes ou fluviais (Brasil, 2013)

Aqui, observa-se que a necropolítica, conceito desenvolvido por Mbembe (2018), atua como um agente estrutural no processo de morte operacionalizada pelo Estado-nação, manifestando-se de forma perversa na ausência e ineficácia das políticas públicas de saúde mental. Nesses termos, a desassistência a populações vulneráveis, como a ribeirinha, transcende a mera falha administrativa, configurando-se como uma escolha política que determina quem pode viver e quem deve ser deixado à mercê de um “deixar morrer” (Mbembe, 2018).

A precariedade do cuidado é uma expressão clara desse regime necropolítico, onde a ineficácia e a inadaptação dos serviços de saúde mental e, por extensão, do próprio Estado são agravadas pela deliberada dificuldade logística e pela ausência de estruturas

permanentes e itinerantes. O acesso a equipamentos essenciais, como os Centros de Atenção Psicossocial (CAPS), frequentemente impõe a estas comunidades longas, onerosas e inviáveis viagens de barco até a sede municipal.

A título de ilustração, uma mulher ribeirinha pode enfrentar horas de deslocamento para buscar a rede psicossocial. Essa barreira geográfica não é apenas um entrave logístico; ela é um dispositivo de segregação que inviabiliza a continuidade do tratamento, perpetua a interrupção do cuidado e, em última análise, expõe essas vidas a um risco constante de sofrimento psíquico não tratado e à morte. A ausência ou a ineficiência de equipes itinerantes ou fluviais de saúde mental, adaptadas à realidade hídrica e social da região, atesta o desinteresse estatal em garantir o direito à vida e à saúde dessas populações, caracterizando uma modalidade de morte social e psíquica induzida pela omissão e pelo cálculo soberano. A desassistência, portanto, não é acidental; é um resultado da necropolítica que administra o sofrimento e a morte como forma de controle populacional.

Além disso, outro ponto importante, faz referência a escassez de profissionais com competência cultural para acolher a especificidade ribeirinha é um obstáculo significativo. O modelo biomédico hegemônico tende a patologizar as manifestações de sofrimento que são, na verdade, reações legítimas à violência socioambiental e à exploração colonial. O acolhimento efetivo exige que o profissional reconheça e integre na terapêutica a relação do indivíduo com o rio, a floresta e as práticas de cura locais.

Em suma, a persistente marginalização histórica das populações ribeirinhas nas esferas das políticas públicas de saúde, notadamente no campo da saúde mental, reforça a urgência de adotar abordagens territorialidades e culturalmente adaptadas. Uma vez que, o debate sobre a saúde psíquica ribeirinha exige o reconhecimento de que o cuidado é indissociável das dimensões territorial e comunitária, pois o rio, a floresta e o ritmo das águas não são apenas cenários, mas elementos que ativamente constituem a subjetividade e a vida coletiva dessas comunidades (Brasil, 2013).

Nesse contexto, a aplicação de uma abordagem decolonial e interseccional revela-se indispensável para, conforme aponta Coelho (2023), compreender a real capacidade das políticas públicas em oferecer respostas adequadas e equitativas às necessidades singulares dessas mulheres. O fortalecimento dessas políticas deve, portanto, pautar-se

no respeito aos modos de vida locais, visando a integralidade do cuidado e a sinergia efetiva entre os saberes tradicionais e as estratégias contemporâneas de promoção de bem-estar. Tais ações devem incorporar as especificidades do território, integrando os saberes locais, as práticas de cuidado coletivo e a compreensão da complexa dinâmica cultural, social e ambiental.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base nas discussões apresentadas, sobre as experiências de sofrimento psíquico de mulheres ribeirinhas de Abaetetuba-Pa, sob a ótica da colonialidade da angústia, revelam que as formas de adoecimento e cuidado estão profundamente entrelaçadas a fatores socioeconômicos, ambientais e de gênero. O sofrimento não se restringe à dimensão individual, mas reflete as heranças coloniais e as desigualdades estruturais que atravessam os territórios amazônicos.

É válido afirmar que as ribeirinhas ocupam papel central na organização comunitária, no sustento familiar e na reprodução cultural dos modos de vida amazônicos. Durante o período de baixa da safra do açaí, essas mulheres enfrentam não apenas a redução da renda familiar, mas também a intensificação do sofrimento psíquico decorrente das pressões econômicas e sociais, sendo, contudo, protagonistas na criação de estratégias de sobrevivência.

Esses estudos corroboram a ideia de que a compreensão da saúde mental ribeirinha deve ultrapassar os modelos biomédicos e psicologizantes, integrando os elementos territoriais, culturais, simbólicos e espirituais que compõem o cotidiano dessas populações. A partir das críticas de Fanon (1983) torna-se evidente que a angústia das mulheres ribeirinhas é também expressão da colonialidade do poder e do saber, manifestando-se como resistência e como luta por reconhecimento.

Diante dos impactos socioeconômicos e mental nas comunidades ribeirinha em Abaetetuba se faz necessário garantir políticas públicas que colaborem para o fortalecimento da autonomia financeira e conseqüentemente a diminuição do estresse e ansiedade gerada pela insegurança econômica.

Logo, é interessante pensar na criação de um fundo municipal de apoio ao extrativismo sazonal, com linhas de créditos para as famílias ribeirinhas ou um benefício previdenciário semelhante aos dos pescadores quando a pesca é fechada denominado de “seguro-defeso”. Além disso, o incentivo de cooperativas e associações de mulheres para o beneficiamento e comercialização de produtos do açaí e buriti seria uma possibilidade para o protagonismo feminino.

Em Abaetetuba, iniciativas intersetoriais, como o apoio de agentes comunitários e programas de atenção básica fluvial, têm contribuído para fortalecer vínculos e reduzir o estigma em torno do sofrimento mental.

E ao se tratar de políticas públicas de saúde mental e cuidado psicossocial é relevante pontuar a necessidade da ampliação da Rede de Atenção Psicossocial (RAPS) por meio das equipes itinerantes fluviais para atuar nas comunidades. Embora já exista no município um projeto pioneiro em saúde mental para a população das águas e da floresta, denominado de “CAPS Fluvial” o qual é atrelado a UBS Fluvial, que conta com uma psicóloga que atua junto a equipe médica, em polos específicos, no período de apenas 15 dias nessas localidades. Contudo, essa ação, ainda não supre a demanda da população ribeirinha formada por 72 ilhas, já que, algumas são de difícil acesso.

Segundo dados da Organização Mundial da Saúde (OMS, 2021), o acesso desigual aos serviços de saúde mental é um dos principais fatores que ampliam o sofrimento psíquico em populações vulnerabilizadas. No contexto amazônico, esse cenário se agrava pela distância entre comunidades, pela escassez de profissionais e pela insuficiente articulação entre as políticas de saúde, assistência e educação.

Para que essas políticas sejam realmente efetivas, é indispensável a formação de profissionais com enfoque intercultural e decolonial, capazes de dialogar com os saberes tradicionais das comunidades. Como apontam Belloc e Costa (2024), uma perspectiva decolonial exige não apenas a inserção dos saberes periféricos, mas o deslocamento da epistemologia dominante que silencia os sujeitos tradicionais, mostrando que as ações de cuidado devem respeitar e valorizar os conhecimentos locais. Nesse contexto, se faz necessário a criação de grupos de apoio, rodas psicossociais e um Centro de Referência da Mulher Ribeirinha, com atendimento voltado a direitos, formação e acolhimento psicossocial como ações de bem viver.

Ao considerarmos as comunidades ribeirinhas de Abaetetuba, precisamos ir além da mera provisão de benefícios econômicos ou da ampliação de serviços de saúde trata-se de reconhecer que essas comunidades estão inseridas em paisagens sociais, culturais e históricas marcadas por saberes tradicionais que desde sempre foram marginalizadas. Nesse sentido, a criação de um fundo de apoio ao extrativismo sazonal, linhas de crédito solidário, cooperativas femininas e atendimento itinerante efetivo multidisciplinar, não são apenas instrumentos técnicos: são gestos de reconhecimento e reorganização estrutural de vínculos sociais e culturais. Adotar uma perspectiva decolonial tal como propor-se acima implica deslocar o olhar dominante sobre o que é intervenção, e reformular o que consideramos normal em termos de cuidado, trabalho e autonomia.

Partindo desse pressuposto, esta pesquisa, embora seja bibliográfica, abre possibilidades para futuras investigações de campo e para discussões mais aprofundadas sobre o fortalecimento da autonomia financeira, o cuidado psicossocial e o protagonismo feminino nas comunidades ribeirinhas de Abaetetuba-Pa.

Os resultados indicam que políticas públicas eficazes não podem se limitar a medidas econômicas ou assistenciais, mas devem considerar os saberes tradicionais e o contexto cultural de cada comunidade. O estudo sugere que intervenções futuras possam ser planejadas a partir de uma perspectiva decolonial, que valorize os conhecimentos locais, reconheça os sujeitos como agentes de transformação e promova o diálogo entre ciência e cultura popular. Assim, abre-se um caminho para práticas mais inclusivas, sustentáveis e sensíveis às especificidades das comunidades ribeirinhas, contribuindo para que elas construam seus próprios destinos de forma autônoma e consciente.

A análise das políticas públicas de saúde mental em Abaetetuba evidencia que o enfrentamento do sofrimento psíquico na Amazônia exige um olhar que una dimensões sociais, culturais e territoriais. A colonialidade da angústia manifesta-se na invisibilização histórica das populações ribeirinhas e na precarização do cuidado, o que reforça a necessidade de políticas sensíveis às realidades locais.

Encerrar essa reflexão implica reafirmar que a decolonialidade é um movimento de reconhecimento do outro, de seus saberes e modos de existir; a interseccionalidade é o caminho da equidade, ao compreender que gênero, raça e território se entrelaçam na

experiência do sofrimento; e o Bem Viver representa a resistência comunitária, sustentada por práticas solidárias, coletivas e ecológicas de cuidado com a vida.

REFERÊNCIAS

- BELLOC, M. M.; COSTA, T. V. Saúde Mental e Bem-Viver: Experiências das Mulheres Ribeirinhas do Igarapé de Periquitaquara na Ilha do Combu. **Revista Saúde em Redes**, [S. l.], v. 10, [s. n.], 2024.
- BRASIL. Ministério da Saúde. **Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo e da Floresta**. Brasília: Ministério da Saúde, 2013.
- BRONDÍZIO, Eduardo S. **The Amazonian Caboclo and the Açaí Palm: Forest Farmers in the Global Market**. New York: The New York Botanical Garden Press, 2008.
- CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. 5. ed. Tradução de Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas; revisão técnica Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- CANGUILHEM, Georges. **O Normal e o Patológico**. 7. ed. Tradução de Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas e Luiz Otávio Ferreira Barreto Leite. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- COELHO, Stéfani Maria P. P. Enfoque Decolonial e Interseccional em Saúde Mental de Mulheres. **Revista Científica Gênero na Amazônia**, Belém, n. 24, jul./dez. 2023.
- CRENSHAW, Kimberlé. **Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero**. University of California Los Angeles, 1º semestre 2002.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERREIRA, Bruno Oliveira; MOTA, A. B. B. Enquadramentos das políticas públicas de saúde para as mulheres ribeirinhas no Brasil. **Revista de Políticas Públicas**, São Luís, v. 12, n. 3, 2025.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2010.
- MACIEL, Raimunda Gomes; ARROYO, Maria Betânia de Carvalho Fidalgo; AZEVEDO, Ana D'arc Martins. A valorização dos conhecimentos e saberes populares das mulheres de comunidades ribeirinhas: um enfoque no exemplo das mulheres tecelãs de Igarapé Miri, Pará. **Saberes da Amazônia**, Porto Velho, v. 8, n. 14, 2023.

MALDONADO-TORRES, Nelson. On the coloniality of being. **Cultural Studies**, v. 21, n. 2-3, p. 240–270, 2007.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 edições, 2018.

NUNES, R. S. *et al.* Impactos das secas e cheias extremas na saúde e acesso a serviços em comunidades ribeirinhas da Amazônia. **Estudos de Saúde Coletiva**, v. 15, n. 2, 2022 (*Nota: Mantive a abreviação do primeiro nome e o uso de “et al.” para os demais autores, pois seus nomes completos não foram fornecidos no original, dificultando a expansão.*)

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). **Relatório Mundial sobre Saúde Mental**: Transformando Saúde Mental para Todos. Genebra: OMS, 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. **Revista Internacional de Sociologia**, v. 58, n. 1, p. 93–114, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, Anibal. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31–83.

SANTOS, Rosineide L. **Saúde Amazônica e a Decolonialidade do Cuidado**. Belém: Editora Raízes, 2023.

TEIXEIRA, Maria do Socorro dos Santos P.; AMORAS, Maria do Socorro R. A Interseccionalidade como Chave Analítica para a Luta Anticolonial das Mulheres Negras na Amazônia. **Revista Da Associação Brasileira De Pesquisadores/As Negros/As (ABPN)**, v. 14, p. 46–67, 2022.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e colonialidade do poder: Um pensamento e posicionamento “outro” a partir da diferença colonial. In: WALSH, Catherine; SCHWARTZ, Lilia. **Educação e sociedade**. Campinas: CEDES, 2009. p. 15–38.

TORNAR-SE “MENINO”: FAMÍLIA, EDUCAÇÃO INFANTIL, IGREJA E A FABRICAÇÃO DE MASCULINIDADES NAS INFÂNCIAS

Paulo Vitor Barroso Dos Santos²⁶

Roseane Torres de Madeiro²⁷

DOI-Individual: 10.47538/AC-2025.82-07

RESUMO

A fabricação das masculinidades nas infâncias representa um fenômeno sociocultural fundamental para a construção das subjetividades humanas e a organização das relações de poder. Longe de ser uma categoria natural, o gênero é um produto dos processos históricos, sociais e políticos de uma sociedade. Neste movimento, as instituições família, educação infantil e igreja, influenciadas pelas narrativas hemônicas das estruturas de poder dominantes, constroem sujeitos alinhados aos modelos de performances masculinas mais honrados. Assim, neste trabalho, realizamos uma pesquisa bibliográfica a fim de analisar de que modo a socialização de gênero articulada entre as instituições família, educação infantil e igreja, fabricam a categoria “menino” nas infâncias. O levantamento indicou que o processo de socialização se origina do conjunto de expectativas sociais que, desde a gestação impõe sentidos e destinos, consolidados por meio da linguagem, brincadeiras e repressão emocional. A família introduz os primeiros códigos de conduta; a escola segue com a disciplina por seus pares; por fim, a igreja é fonte de sanção moral e códigos sagrados. Ainda, apontam-se desdobramentos psicossociais da normatização destes corpos, como o sofrimento psíquico, silenciamento, comportamento de risco e opressor.

Palavras-chave: gênero; masculinidade; menino; infância; socialização.

1. INTRODUÇÃO

Esse estudo analisa de que forma as instituições sociais, família, educação infantil e igreja fabricam corpos e subjetividades adestrados aos modelos hegemônicos de performances masculinas legitimadas da categoria “menino”.

A fabricação das masculinidades nas infâncias representa um fenômeno sociocultural fundamental para a construção das subjetividades humanas e a organização das relações de poder. As nomeadas “masculinidades”, longe de serem identidades biologicamente definidas, constituem-se enquanto produções oriundas do encontro entre a ordem cultural e o indivíduo. Trata-se de um processo de socialização adestrador que

26 Graduando em Psicologia pelo Centro Universitário do Pará. E-mail para contato: paulovitorbs2804@gmail.com

27 Doutora em Psicologia pelo Centro Universitário do Pará. E-mail para contato: rose_madeiro@yahoo.com.br

insere a criança em um sistema de significados linguísticos e simbólicos que ditam possibilidades legítimas de existência conforme os modelos hegemônicos de performances mais valorizados pelas estruturas de poder vigentes (Connell; Messerschmidt, 2013).

As discussões contemporâneas sobre gênero, compreendem-no enquanto uma categoria tecida por processos históricos, políticos e sociais, que encontram no discurso de Beauvoir (2020), uma base fundamental. A premissa proposta pela autora de que a “mulher” não é definida pelo conjunto de características biológicas inatas, mas construída na apropriação dos elementos culturais, anuncia que a identidade é um resultado da ordem cultural, distante de ser uma posição advinda de um destino biológico. O gênero é uma categoria arbitrada por estruturas sociopolíticas que operam sobre os valores daquilo que se pode ser, e do que se deve ser. Tal lógica se estende às masculinidades. Ser “menino”, portanto, também se constitui nesse movimento: não se nasce “menino”, torna-se “menino”.

Partindo desta perspectiva, o presente estudo assume como pergunta norteadora: de que modo a socialização de gênero articulada entre as instituições família, educação infantil e igreja, fabricam a categoria “menino” nas infâncias.

Aqui, adota-se como objetivo central analisar os mecanismos pelos quais os saberes e práticas que determinam aquilo que é masculino, são inscritas nos corpos e subjetividades infantis. Para isso, propõe-se examinar os fundamentos teóricos que permitem compreender o gênero, tomando a palavra “menino” enquanto uma categoria discursiva situada dentro do campo de estudos de gênero; investigar a atuação das práticas e discursos da família, educação infantil e igreja como instituições socializadoras; por fim, discutir os efeitos psicossociais da socialização normatizadora das masculinidades no processo de subjetivação.

A escolha pelo estudo da construção das masculinidades nas infâncias se justifica pela relevância social e acadêmica. Apesar de grandes avanços no campo dos estudos de gênero, a fabricação da categoria “menino” e sua inscrição sobre os sujeitos infantis pelas ações institucionais ainda é pouco explorada. Entende-se que a infância constitui um terreno fértil para as inscrições das múltiplas categorias que vão delimitar os lugares possíveis no corpo social. É nessa fase da vida em que se instauram os primeiros

dispositivos que impõem normas sobre a performance do “menino”, forjando moldes os quais serão adestrados. Isso ocorre a partir das expectativas da dinâmica compulsória do sistema sexo/gênero/desejo que atribuem um conjunto de sentidos e destinos à uma criança para que esta seja inteligível (Butler, 2024). Assim, o “menino” vai sendo treinado para ocupar a posição de “homem” por meio da linguagem, do brincar, da repressão e do silenciamento emocional.

O sucesso do processo de socialização depende dos esforços conjuntos de diversas instituições. Mediante isso, analisar a tríade institucional família, educação infantil e igreja se justificam por estas instituições circularem modelos de condutas admiráveis de masculinidade, exaltando-as por meio de seus discursos e práticas (Bourdieu, 2024). A família é o espaço no qual se ensinam as primeiras regras de convivência, valores sociais e vínculos afetivos; por conseguinte, a escola, espaço de socialização no qual o “menino” é vigiado por seus pares, sejam eles agentes institucionais ou colegas de sala, que reiteram a disciplina de gênero; e, por fim, a igreja, fonte de sanção moral e códigos sagrados naturalizantes, que oferta modelos de ser masculino. Estas ações produzem narrativas, verdades e leis que controlam o sentido de cultura, são estas que dirão aquilo que se pode, ou não.

Assim sendo, ao estudar como essas instituições atuam na fabricação de sujeitos conformes os modelos hegemônicos de masculinidades, é possível perceber os mecanismos presentes nesse processo. Sob esse viés, torna-se viável analisar as reverberações da subjetivação na instância psicossocial dos “meninos”, a exemplo da rejeição internalizada daquilo que foge à norma hegemônica do masculino, como a feminilidade, sensibilidade, vulnerabilidade e homoafetividade; a produção de sofrimento psíquico no empenho para se adequar a norma; e a reprodução de comportamentos misóginos, LGBTQIA+fóbicos, autoritários e a repressão emocional.

Neste trabalho usaremos o termo masculinidades no plural indicando diversidade desta posição. Como alegam Connell e Messerschmidt (2013, p. 253), “existe uma ação combinada das dinâmicas de gênero com a raça, a classe e a religião”. Dessa forma, compreende-se que, aqueles atravessados por outros marcadores sociais, como: “meninos” negros, baixa renda, LGBTQIA+, periféricos ou que não performam as

masculinidades legitimadas, sofrem de opressões interseccionais. Dessa forma, os efeitos dessa socialização normatizadora não incidem igualmente sobre todos os “meninos”.

O trabalho está organizado da seguinte forma: primeiro será discutida a fabricação do “menino” a partir de teoria e conceito, adotando o gênero como construto performativo moldado por discursos e normas em um contexto da heteronormatividade como base fundamental. Então, será discutido a tríade: família, escola e religião, para analisar como estas instituições operam na subjetivação normatizada de “meninos”. Por fim, serão discutidos os desdobramentos psicológicos e sociais desse processo sobre os corpos e subjetividades.

2. FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Os principais conceitos que sustentam a fundamentação teórica deste artigo são: gênero, masculinidades, família, educação e igreja. Vejamos de perto cada um deles. A começar pelo gênero, em *O Segundo Sexo*, Beauvoir (2020) introduz o conceito de que não se nasce mulher, mas torna-se uma. Esta é uma noção que desloca o ser “mulher” do campo biológico para o sociocultural, posicionando-o como um efeito das inscrições de elementos associados à uma feminilidade. De semelhante modo, tal lógica se estende ao “menino”, visto que ser “menino” não se determina a partir de um conjunto de características fenotípicas, mas à uma categoria construída por uma sociedade.

No que tange ao disciplinamento de um gênero, tal processo ocorre de forma intencional e compulsória à matriz que Butler (2024) chama de heterossexual. Esta organização se estrutura a partir da ilusão de continuidade entre o sexo, gênero e desejo, sendo assim, uma coerência natural entre aspectos biológicos, culturais e sexuais. Este sistema institui gêneros inteligíveis, isto é, aquelas expressões reconhecidas como normais e legítimas por uma sociedade.

Seguindo para as masculinidades, estas são posições sociais construídas de acordo com aqueles modelos mais honrados de ser “homem”. Como propõe Connell e Messerschmidt (2013), as masculinidades hegemônicas são modelos normativos que, em muitos casos, não correspondem à realidade de nenhum sujeito masculino. Ela funciona como um conjunto de ideais regulatórios que introduzem modelos de performances masculinas que se expressam nas imagens, fantasias e desejos. Isso ocorre porque, o ideal

masculino mais honrado adota enquanto principais referências, ser branco; cisheterossexual; viril; agressivo; competitivo; sexualmente potente; autossuficiente; misógino e que repudia a homossexualidade (Rocha; Zucchi, 2025).

A “família” é a primeira instituição que se ocupa da socialização de “meninos”, inserindo-os gradualmente às práticas culturais de uma sociedade. Como em qualquer sociedade moderna, esta é regida por leis, normas, valores e costumes que definem os direitos e deveres de seus membros; portanto, cabe a seus integrantes os papéis de marido, esposa, pai, mãe e filhos deverão reproduzir as relações de poder vigentes (Lane, 2006; Santos, 2017). De acordo com o que afirma Brabo (2005) *apud* Silva e Brabo (2016), estas instituições, sistemas de organização e agrupamento sociais humanos são construídos tendo uma cultura formada a partir de normas que determinam padrões e modelos para os indivíduos de tais grupos e organizações de pessoas, estas visam o funcionamento do meio social e são transmitidas por meio da educação.

As instituições educacionais entram enquanto socialização secundária na constituição da identidade gênero (Louro, 2003; Lane, 2006). A educação infantil não apenas cuida do corpo da criança, mas também castra seu corpo por meio de seus discursos morais acerca da sexualidade e gênero. Ela conforma as subjetividades infantis à um molde que toma a ideologia dominante como destino, dessa forma, para fabricar sujeitos alinhados às estruturas de poder, o currículo escolar e a didática, manifestada sob a forma de brinquedos, desenhos animados, filmes, revistas, danças, e uma série de outros produtos culturais atuam como ferramentas fundamentais para a socialização (Louro, 2003; Lane, 2006; Salgado, 2012, p. 119 *apud* Santos, 2020).

A instituição Igreja é um local ou edifício destinado a celebrações e cultos de cunho religioso, é onde se desenvolve uma religiosidade (Pires, 2010). Aqui, não se discute religiosidade, mas, como diz Gastaldi e Silva (2018), discute-se como esta ecoa na forma de ser um sujeito masculino. O uso feito da Bíblia Sagrada, produz e dissemina um discurso acerca do masculino que fixa lugares e possibilidades que aquele sujeito masculino poderá ocupar e ser. Essa noção é legitimada pela sociedade e estabelece no campo das relações, as práticas hegemônicas que constituem a categoria (Pires, 2010; Gastaldi e Silva, 2018). Em toda tradição cristã há uma ênfase na manutenção da

supremacia masculina, é nela que os habitus se perpetuam, se adaptando às necessidades sociais de se manter no poder (Ecco, 2008; Connell; Messerschmidt, 2013).

3. METODOLOGIA

Realizou-se uma pesquisa bibliográfica, conforme Prodanov e Freitas (2013, p. 54) *apud* Sousa, Oliveira e Alves (2021, p. 64) que a classificam como aquela “elaborada a partir de material já publicado, constituído principalmente de: livros, revistas, publicações em periódicos e artigos científicos, jornais, boletins, monografias, dissertações, teses, material cartográfico, internet, com o objetivo de colocar o pesquisador em contato direto com todo material já escrito sobre o assunto da pesquisa”. O estudo adota uma abordagem qualitativa e caracteriza-se como exploratório- descritivo.

Inicialmente, foi realizada uma leitura exploratória de literaturas fundamentais de Butler (2024), Beauvoir (2020), Bourdieu (2024), Hooks (2025) e Connell e Messerschmidt (2013) permitindo a delimitação tema dentro do campo de estudos das masculinidades sob uma perspectiva dos estudos feministas e de gênero. Detendo-se na construção das masculinidades nas infâncias pela ação das instituições família, educação infantil e igreja.

Precedeu-se à busca direcionada em bases de dados (SciELO e Periódicos) utilizando descritores: socialização, gênero, infância, masculinidade, família, educação infantil, igreja, saúde mental; e Livros para aprofundar as discussões. Todo material selecionado, como livros e artigos, foi sistematizado em um fichamento. Esta etapa envolveu descrever as informações, principais ideias, conceitos e conclusões que pudessem colaborar para o desenvolvimento da pesquisa. Por fim, a análise de dados se deu a partir da categorização desses dados em principais eixos temáticos: a fabricação do “menino”, ação das instituições: família, educação infantil, igreja e desdobramentos psicossociais da socialização normatizada.

4. RESULTADOS E DISCUSSÃO

Neste ponto do trabalho, apresentaremos os resultados desta pesquisa obtidos com base na pesquisa bibliográfica realizada e os discutiremos nos seguintes eixos para

compreender de que modo as masculinidades são inscritas sob estes corpos: fabricação do gênero na infância; ação das instituições família, educação infantil, igreja; e desdobramentos psicossociais da socialização normatizada.

4.1 Ser “Menino”: Fabricando o gênero na infância

A infância corresponde a um período fundamental no qual se inscrevem os primeiros significados culturais e sociais do que é ser “menino”. Para Souza (2021), é nesse momento do desenvolvimento que é permitido ao sujeito infantil o acesso à ordem cultural. É, então, por meio da mediação entre adultos e criança que os modelos normativo-estruturantes, expressos na linguagem, nos símbolos e nos afetos, constroem no imaginário do infantil, modelos ideais do ego, os quais prescrevem aquilo que é, ou não permitido. Em consonância, afirma Winnicott (1994) *apud* Campos, Tilio e Crema (2017), que é a partir deste imaginário que se estabelecem bases vitais para a constituição do eu, ou seja, a identidade, personalidade e o modo que este sujeito se percebe e, assim, atua no mundo.

O processo de socialização está longe de ser neutro. Lane (2006) aponta que este processo compreende um movimento de adestramento profundamente influenciado pelas estruturas de poder dominantes. Isso se dá de forma cuidadosamente orquestrada, uma vez que essas dinâmicas se manifestam na sutileza do cotidiano. Elas orientam as possibilidades de experimentação do corpo e de constituição dos modos de vida, adotando como destino, a continuidade e expansão de seu domínio ideológico (Foucault, 2024). A produção de subjetividades, assim, é alinhada as representações hegemônicas das múltiplas classes sociais do modelo patriarcal, heterossexual, capitalista e neoliberal (Butler, 2024; Esper; Unsain; Figari, 2022). Destaca-se aqui a relevância das instituições no processo de constituição de identidades, pois estas se encarregam de disseminar em seus discursos, práticas e normas, narrativas ideológicas que impõem certos modos de ser (Bourdieu, 2024).

Para que uma criança seja identificada como um “menino”, é necessário compreender quais são os significados atribuídos a essa categoria.

Questiona-se então, o que é um “menino”? Seria o “menino” aquela criança com pênis? Aquela que gosta de futebol, carrinho, corrida, luta? Aquela que não demonstra

vulnerabilidade, não se expressa? Ou ainda, seria aquela que é viril, agressiva, durona, dominadora e que desdenha daquilo compreendido como feminino? Em verdade, tudo isso pode compor o ser “menino”, pois estes atributos advêm das expectativas sociais e culturais sobre os gostos, comportamentos e expressões que moldam comportamentos e identidades dos “meninos” sob um modelo ideal. É nesse ponto que se torna visível a ação das masculinidades hegemônicas que adotam como principais referências: ser branco; cisheterossexual; viril; agressivo; competitivo; sexualmente potente; autossuficiente; misógino e que repudia a homossexualidade (Rocha; Zucchi, 2025).

Contudo, quantos são os “meninos” e “homens” que se enquadram dentro de tais categorias das masculinidades mais dignas? Ambra (2021), ao refletir sobre “o que é um homem?”, utiliza a analogia do vidro quebrado para representar os ideais de masculinidade. Esse vidro, antes íntegro e translúcido, ou seja, claro, definido, como se afirmasse que “homem é isto, isso e aquilo”, encontra-se agora estilhaçado. Essa imagem sugere que a masculinidade não é única nem fixa, mas sim multifacetada. Em cada sociedade e cultura, as masculinidades se manifestam de uma forma singular, revelando a complexidade e diversidade que existem dentro desse conceito.

Ora, se o gênero é uma categoria constituída conforme o indivíduo experimenta possibilidades de ser, qual a razão pela qual constroem-se expressões e modos de vida tão alinhados à modelos de performances padronizadas? Nesse sentido, Foucault (2024) afirma que:

A disciplina “fabrica” indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício. Não é um poder triunfante que, a partir de seu próprio excesso, pode-se fixar em seu superpoderio; é um poder modesto, desconfiado, que funciona a modo de uma economia calculada, mas permanente. Humildes modalidades, procedimentos menores, se os compararmos aos rituais majestosos da soberania ou aos grandes aparelhos do Estado. E são eles justamente que vão pouco a pouco invadir essas formas maiores, modificar-lhes os mecanismos e impor-lhes seus processos (Foucault, 2024, p. 267)

O poder disciplinar molda sujeitos dóceis aos formatos ideológicos dominantes. A ação destas configurações normatizantes se dão por meio da socialização e se encontram desde os processos mais individuais, aos mais coletivos. É um poder que não se anuncia explicitamente, ele atua nas representações, símbolos e práticas sociais de modo que estas se autoperpetuam; disciplinados tornam-se agentes disciplinadores à

medida que os sujeitos foram, e ainda são construídos sob um conjunto de leis legitimados pela sociedade (Foucault, 2024). Estes tornam-se pais, educadores, colegas de turma e figuras religiosas, e outras representações que disseminam ao outro as leis às quais foram submetidos; colocando-os então no lugar de guardiões das leis do gênero ou árbitros daquilo que é masculino ou feminino (Hooks, 2025).

Tudo isso para que a dominação masculina, a visão androcêntrica possa se perpetuar, possibilitando a continuidade das noções patriarcais, capitalistas e neoliberais de produtivismo, centralidade do trabalho, autossuficiência, dominação, poder e virilidade como argumentam Bourdieu (2024) e Connell e Messerschmidt (2013). Assim, como diz Lane (2006), a sociedade em sua cultura, atribui papéis cristalizados que são mantidos e reproduzidos por instituições que estão bem aparelhadas para anular ou amenizar os questionamentos e contraposições em nome da preservação da ordem social, configuração essa patriarcal, capitalista e neoliberal.

Nesse sentido, é interessante ao sistema que os sujeitos sejam socializados em direção aos papéis já estabelecidos, isso garante a continuidade e produtividade desta estrutura. Por isso, as masculinidades hegemônicas se colocam enquanto imagens de controle, modos de existência a serem alcançados, elas incorporam as formas mais honradas de ser um “menino” e um “homem” (Bourdieu, 2024; Connell; Messerschmidt, 2013). Ela exige que os demais “meninos” e “homens” se posicionem em relação a ela. Apesar de não significar violência, a hegemonia pode ser sustentada pela força, legitimando ideologicamente a subordinação global aos homens (Connell; Messerschmidt, 2013).

Então, o “menino” também é produto da dominação masculina. Ele é disciplinado desde cedo para que, ao atingir a idade hábil à produção, possa ocupar o lugar de dominador, provedor e produtivo ao sistema capitalista neoliberal (Olívio, 2015; Ambra, 2021; Bourdieu, 2024). Não somente isso, mas também deverá ser um educador das leis às quais foi submetido. Desse modo, os “meninos” persistentemente imitam as performances mais bem quistas, produzindo o efeito de identidade (Ambra, 2021).

A socialização normatizada do corpo se inicia sob a ilusão de continuidade entre sexo, gênero e desejo da matriz heterossexual (Butler, 2024). É um sistema compulsório o qual dissemina a existência de uma coerência natural entre os cromossomos, os órgãos

reprodutivos, as características sexuais secundárias, a performance de gênero e a orientação sexual. Este sistema institui gêneros inteligíveis, isto é, aquelas expressões reconhecidas como normais e legítimas por uma sociedade, como por exemplo, corpos com pênis identificando-se como “meninos” e orientando seu desejo em direção às “meninas”.

É ainda na gestação que as expectativas da sociedade são depositadas sob o corpo, atribuindo a este, um conjunto de sentidos e destinos que precedem seu nascimento. Silva (2016) *apud* Silva e Brabo (2016) coloca que a introdução dos papéis de gênero tem seu início quando a família fantasia com a possibilidade de ser “menina” ou “menino”. É a partir da ultrassonografia que se torna possível identificar determinadas características fenotípicas iniciais que permitem inferir o sexo do bebê. Partindo da descoberta do sexo, a família escolhe um nome que “corresponda” socialmente ao sexo; preparam o enxoval de acordo com o sexo: azul para os “meninos” e rosa para as “meninas”; é feito o chá de revelação; e assim, dão sequência à uma série de ritos e processos de transmissão das leis sociais. Desse modo, estabelecem como propôs Butler (2024), uma lógica de coerência e continuidade entre sexo, gênero e desejo sob uma organização binária de masculino e feminino na socialização.

Essa continuidade se afirmar nas características que são por um sujeito incorporadas. Tais elementos são como Lane (2006) diz respeito à forma a qual um sujeito se relaciona consigo e com aquilo externo a ele são aprendidos na coletividade. São nos discursos, normas e práticas de uma comunidade, família, educadores ou amigos que estes aprendem os códigos de uma sociedade. Indo de encontro com a autora, Kindlon e Thompson (2000) *apud* Hooks (2025) afirma que os “meninos” parecem aprender o que significa ser “homem” através das mídias e com os homens de mais notoriedade de seu contexto social, sobretudo seus pares. “Não chore”, “não demonstre fragilidade”, “não brinque de boneca, brinque de bola” são alguns dos códigos ensinados no cotidiano, é então aí que ele vai aprendendo que tem que ser forte, a respeitar a autoridade patriarcal, a reprimir suas emoções. Ainda, Lane (2006) destaca que a ação da linguagem é fundamental para a inscrição dos papéis de gênero. A palavra se torna poderosa quando uma autoridade impõe um significado único e inquestionável. Dessa forma, a disciplina se dá pelo uso feito da linguagem e seus símbolos (Foucault, 2024).

Sob essa ótica, aqueles “meninos” que não correspondem aos ideais disseminados pelas estruturas de poder ou que se encontram em posições de desprivilegio, passam a ser enquadrados nas chamadas masculinidades subalternas ou cúmplices (Connell; Messerschmidt, 2013). Na hierarquia das múltiplas masculinidades, as masculinidades desviantes se encontram ainda com poder, contudo, podem representar maior ou menor valor.

As masculinidades que desviam ao ideal hegemônico, marcada pela branquitude, heterossexualidade e cisgeneridade, como os “meninos” afeminados, que aderem os elementos que são brutalmente desvalorizados e rejeitados pela masculinidade dominante (Bourdieu, 2024), “meninos” negros, que são marginalizados, vistos até mesmo como potenciais infratores (Souza, 2024), “meninos” LGBTIA+ que vão contra a lógica normativa heterossexual sexo/gênero/sexualidade (Rodrigues *et al.*, 2019), dentre outras masculinidades dissidentes, perdem status, tornam-se vulneráveis, mão de obra barata, descartável, passíveis de práticas normatizantes como preconceito, violência institucional e exclusão (Hooks, 2025; Rodrigues *et al.*, 2019).

4.2 Porque é de “menino”? A família, educação infantil, religião e a socialização de gênero

Para que alguém se torne um “menino”, é necessário que este passe pelo processo de domesticação como supracitado. Tal movimento encontra na família, educação infantil e igreja, espaços fundamentais para essa socialização. A sociedade legitima a essas instituições o poder de inscrever às crianças aquilo que se espera da performance de um “menino” (Butler, 2024; Bourdieu, 2024).

Aquilo que, na história parece eterno não é mais que o produto de um trabalho de eternização que compete a instituição interligadas, tais como a Família, a Igreja, a Escola, e também, outra ordem, o esporte e o jornalismo (...) é reinsere na história e, portanto, devolver à ação histórica a relação entre os sexos que a visão naturalista e essencialista arranca (Bourdieu, 2024, p. 8).

Questiona-se aquilo construído como natural, imutável e eternizado. As masculinidades nas infâncias como estão postas na categoria menino, não são mais do que os esforços articulados das instituições. Sendo assim, em verdade, as categorias de gênero são resultado de um processo de desistoricização que constroem narrativas que

anunciam verdades que corroboram com a noção ilusória de naturalidade do gênero, como: “você deve fazer isso porque é de menino”, “você deve falar dessa forma pois você é de menino”, “você não pode brincar com isso porque aquilo é de “menina”. Afinal, será que existe algo naturalmente de “menino”?

Existem múltiplos projetos de masculinidades para adultos e crianças, contudo, a forma a qual as normas se aplicam às infâncias há menos rigidez. Isso porque, Baumann (2001) *apud* Bello e Jane (2010) afirma que as masculinidades delineadas nessa fase da vida são líquidas, tendo em vista que as crianças não se prendem às estruturas sólidas. Assim, ainda que existam gestos, posturas corporais, voz, vocabulário e outras formas de expressão esperados das masculinidades mais honradas, as crianças, como diz Sarmento (2009) *apud* Esper, Unsain e Figari (2022), possuem plena capacidade de interpretar e agir sobre a realidade social, construindo suas relações de gênero de acordo com as múltiplas performances masculinas de seu cotidiano.

Ainda que líquidos, os elementos estéticos, comportamentais e psicológicos são escrutinados pelos adultos (Bello; Jane, 2010). Assim, a performance do “menino” será podada para que este se aproxime às performances masculinas desejadas pra conjuntura social, economia e política atual, pois como destaca Foucault (2024), um corpo está preso no interior das estruturas de poder.

Para pensarmos as ações da tríade institucional na construção do “menino” na infância, cabe questionar: o que é de “menino”? Esta pergunta ecoa sob as paredes institucionais das diversas instâncias que estão presentes na construção subjetiva do ser humano. Nesse sentido, o princípio da socialização de gênero se dá ainda na família, espaço que para Lane (2006), constroem as relações sociais por meio da linguagem, onde se origina a identificação como “menino”. É nela que as crianças terão seu primeiro contato com as narrativas dominantes. Por conseguinte, é na educação infantil que se reiteram as normas, valores e condutas aprendidos no ambiente familiar (Lane, 2006). Ainda, a igreja com seus discursos ideológicos naturaliza e essencializa modos de ser masculino, além de fornecer modelos de performance masculina, as quais justifica a partir de leis sagradas, moral e demais discursos religiosos.

4.2.1 A família

Independentemente da estrutura familiar, a instituição família se ocupa da socialização primária de “menino”. É que insere sob a lógica da matriz heterossexual de gêneros inteligíveis, a criança com pênis será gradualmente inserida às práticas culturais da sociedade em que se ocupa. Esta organização é regida por leis, normas, valores e costumes que definem os papéis de seus membros. Portanto, cabe então a seus integrantes as posições de marido e pai, os quais recebem máxima autoridade na cultura patriarcal; a esposa e mãe, auxiliares do poder masculino e os filhos (Lane, 2006). Isso para que haja o pleno funcionamento da ordem social, garantindo que sejam produzidos corpos adestrados às estruturas de poder (Brabo, 2005 *apud* Silva e Brabo, 2016).

As possibilidades que um “menino” podem assumir socialmente são massivamente limitadas pelo processo de socialização (Connell; Messerschmidt, 2013). As características do ser “menino” são aprendidas na interação com seus pares (Lane, 2006). Por intermédio dos pais, pelas crianças são interiorizados valores, crenças e comportamentos que são constituídos pela observação (Pereira; Madeiros; Oliveira, 2025). O trabalho, a classe e a sociedade são introduzidas na experiência individual dos saberes da coletividade, tendo em vista que as narrativas hegemônicas são expressas nas representações de autoridade que fabricam e sustentam o ideal dominante do ser “menino” (Zernechel e Perry, 2017 *apud* Esper; Unsain; Figari, 2022).

É a partir da inserção deste “menino” no contexto familiar que esta criança aprende quais performances e posições devem assumir, estruturando imagens a serem imitadas, seguidas (Santos, 2017). Dessa forma, os pais ocupam um lugar essencial que produz modelos a serem seguidos. Sobre isso, Caldera, Huston e O'Brien (1989) *apud* Costa e Antoniazzi (1999) propõem que os pais operam sob uma constante pressão social para que produzam crianças sob uma perspectiva heterossexual; tanto esperam eles que um corpo com pênis se constitua enquanto “menino”, quanto uma cultura muito bem articulada espera que eles possam produzir esse “menino”.

Os autores seguem e exemplificam que os pais selecionam brinquedos capazes de produzir comportamentos apropriados, pensando que as características dos brinquedos podem representar e desenvolver determinadas características valiosas à um gênero (Caldera, Huston e O'Brien *apud* Costa e Antoniazzi (1999). É através do brincar que

aquilo feito pelos adultos, será refletido nas práticas infantis. Como discutem Tunes e Tunes (2001) *apud* Esper, Unsain e Figari (2022), a brincadeira infantil constitui-se enquanto um microcosmo da cultura de forma que, as crianças passam a se apropriar de funções e valores simbólicos.

Contudo, as leis de gênero socializadas não são inscritas apenas a partir dos brinquedos, mas também pelas narrativas ideológicas existentes nos discursos, pois, como diz Lane (2006), são os pais que dizem: “menino não chora”, “homem tem que ser forte”, “menino não brinca de boneca”, estabelecendo, assim, o “menino” aprende que é preciso ter uma performance masculina. Os pais esperam que suas expectativas sejam atendidas, mas antes deles, existe uma sociedade que espera que eles sejam capazes de orientar as crianças às expectativas culturais.

Eles aprendem onde devem se posicionar na organização social, aprendem a distinguir, através desse processo de socialização, aquilo que a sociedade espera de um sujeito masculino, um “menino”, um futuro “homem de verdade”. Aprendem, ainda, a sociedade os diferenciam das “meninas” a partir de uma justificativa anatômica (Silva; Brabo, 2016). Formam-se, então, situações e experiências propícias para a reprodução de discursos e de uma educação heteronormativa, pois os destinos sociais para os “meninos” se estabelecem partir da diferenciação entre eles e as “meninas”. Porém, esse processo não encontra seu fim na família, a educação, adestração, castração e produção de um corpo alinhado às exigências culturais do gênero continuam ainda na educação escolar.

4.2.2 A Educação Infantil

Aquilo que é ensinado de forma explícita ou implícita na família, encontra na educação infantil sua continuidade. A normatização de um corpo às leis de inteligibilidades de gênero da matriz heterossexual e patriarcal tem nos educadores e colegas de turma, os principais agentes que não apenas cuidam do corpo da criança, mas também castram com seus discursos. A eles é conferido o poder de vigiar, punir ou recompensar a conduta das crianças. À medida que seus comportamentos são permitidos ou penalizados, os sujeitos infantis tendem a reduzir os desvios à normalidade, seja nos atrasos, faltas às aulas, desatenção ou negligência com as atividades escolares, na

grosseria ou desobediência às autoridades da sala de aula (Louro, 2003; Lane, 2006; Vianna; Finco, 2009).

Contudo, para além do disciplinamento às leis, programas e regulamentos escolares, os educadores e colegas de turma são respetivamente guardiões da lei do gênero e árbitros daquilo que é ou não masculino (Hooks, 2025). Eles conformam as subjetividades infantis ao destino hegemônico da categoria. Então, para alinhar às estruturas de poder, o currículo escolar e a didática utilizam de diversos mecanismos, como brinquedos, desenhos animados, filmes, revistas, danças, e uma série de outros produtos culturais atuam como ferramentas fundamentais para introduzir de forma sutil as leis do que se deve ser (Louro, 2003; Lane, 2006; Salgado, 2012, p. 119 *apud* Santos, 2020). Eles operam a sanção que permite o controle das operações corporais, impondo condutas, limites espaciais, sociais e psicológicos segundo os parâmetros da cultura (Vianna; Finco, 2009).

Essa educação oferece distintas experiências aos “meninos” e às “meninas”, uma sendo um modelado à masculinidade hegemônica e a outra à feminilidade hegemônica, dentro de uma lógica binária, separando-os de acordo com o gênero, brincadeiras e atividades as quais supostamente lhe pertencem, e, ainda sob uma lógica binária, expressões que escapam essa ordem, são suprimidas, atualmente nomeadas enquanto vivências não binárias e transgêneras (Butler, 2024; Santos, 2020). Os pequenos as têm como formas adequadas de se portar diante o mundo, e tudo aquilo que é considerado inadequado é repreendido; assim, uma sociedade transfere suas expectativas às crianças (Silva; Luz, 2010, p. 25 *apud* Santos 2017). Ali, reproduzem a lógica dicotômica que Bourdieu (2024) apresenta, no qual o público é atribuído ao “homem”, o “menino” e o privado à “menina”, “mulher”.

Às crianças são ensinadas que existem brincadeiras de “menino” e “menina”. Os professores afirmam que os “meninos” devem brincar de super-herói, pois faz parte do ser “menino”: ser bruto, corajoso e destemido. Em contrapartida, eles não podem chorar, se maquiar ou catar flores e tampouco participar de brincadeiras que aludem aos serviços domésticos, estes destinados às “meninas” (Santos, 2017). A eles são incentivadas as brincadeiras as quais desempenham poder, como com armas de brinquedo; a força, com corridas, quebra de braço e outros esportes de desempenho físico a fim de

pedagogicamente orientar e reforçar habilidades específicas para cada gênero “mais adequadas” àquela cultura, como a competitividade, agressividade e virilidade (Santos, 2017; Santos 2020; Louro, 2003).

Ainda, existem situações em que as experiências são geridas pelas próprias crianças, estas que atuam como árbitros por meio da chacota, exclusão e opressão (Hooks, 2025). Quando, por exemplo, um “menino” brinca de casinha, ele pode ser alvo de risadas, apelidos pejorativos como “mulherzinha” ou até mesmo ser excluído do grupo. Ainda, se um “menino” chora após se machucar, pode ouvir: “homem não chora” ou “isso é coisa de viado” (Louro, 2003; Santos, 2017; Santos, 2020; Hooks, 2025). As práticas dos colegas funcionam como uma correção daquilo que o masculino pode ou não fazer. As próprias crianças vigiam.

Na educação infantil é possível perceber que existem hierarquias. Os “meninos” negros são comumente percebidos enquanto violento, indisciplinado, desleixado; os “meninos” afeminados ou LGBTIA+ sofrem homotransfobia pois se afastam da heteronorma, se aproximando ao feminino, aquilo que a masculinidade hegemônica mais teme e despreza.

A educação infantil se posiciona enquanto uma extensão do laboratório social que molda o gênero nas infâncias. A partir do poder disciplinar, a escola não apenas transmite normas, mas inscreve nos corpos infantis os gestos, os desejos e as expectativas que sustentam a masculinidade hegemônica, ao mesmo tempo em que delimita e vigia as possibilidades de transgressão.

4.2.3 A Religião e a Igreja

Para Freud (1930/2010), a religião surge enquanto uma resposta à sensação de desamparo humano, ela é um lugar onde se investem crenças imaginárias que, por meio de um sistema de doutrinas e promessas, tanto lhe fornece explicações sobre a completude enigmática da existência, quanto lhe assegura uma providência cuidadora que zelará pela sua vida, garantindo felicidade e proteção contra o sofrimento. Essa providência vem a partir de um pai grandiosamente elevado, capaz de conhecer as necessidades da criança humana e compadecer-se de suas súplicas, encarnado na figura de Deus.

Na vida coletiva, a religião é o conjunto de crenças e práticas que a atravessa em suas diversas instâncias, sendo ela um dos espaços mais significativos de socialização, operando enquanto um dispositivo de controle social, sendo uma poderosa matriz dos discursos sobre masculinidade e relações de gênero, seja ele no uso que faz das suas leis sagradas, como também no status quo sexista promovido pelas igrejas (Freud, 1930/2010; Schultz, 2025). A sua força disciplinadora se dá pelos símbolos, rituais, valores e normas que são profundamente enraizados em nossa cultura. As instituições religiosas das quais participam as crianças, produzem sujeitos masculinos e femininos, injetando expectativas sobre os modos de ser “menino” e ser “menina” (Santos, 2017).

Pires (2010), afirma que as crianças tendem a alinhar o sentido da experiência religiosa aos sentidos produzidos pelos demais adultos. Geertz (1989, p. 136) *apud* Ecco (2008) afirma que a religião tem a capacidade, assim como o meio ambiente, de “modelar” os sujeitos, tamanha sua influência social. Por isso, consideramos o campo simbólico, desde os mecanismos mais sutis de influência religiosa na vida dos sujeitos, como um espaço privilegiado para entender a construção social da supremacia cultural da masculinidade. Assim, a religião representa uma esfera de suma importância para a construção social do indivíduo, estabelecendo padrões de caráter, estilo, disposições morais e estéticas de uma sociedade.

Aqui, o olhar está voltado para a instituição Igreja, sendo está um local destinado ao desenvolvimento de uma religiosidade (Pires, 2010). Discute-se como o uso feito desta religião, seus escritos e discursos sagrados produzem e disseminam narrativas acerca das masculinidades. Ela produz noções que fixam lugares e possibilidades que aquele sujeito poderá ocupar. Aquilo produzido pelas ideologias propagadas na igreja são amplamente legitimadas pela sociedade e estabelecem leis ao campo das relações sociais (Pires, 2010; Gastaldi; Silva, 2018). Em toda tradição cristã há uma ênfase na manutenção da supremacia masculina, é nela que os habitus se perpetuam, se adaptando às necessidades sociais de se manter no poder (Ecco, 2008; Connell; Messerschmidt, 2013).

Aos “meninos”, de acordo com Neves (2005) *apud* Pires (2010), a forma a qual se constroem as ideias a respeito de temas abstratos, como a religiosidade, é diretamente relacionado à bagagem contextual que lhes é oferecida, logo: a educação, a religião e aos tipos de tabus e aspectos culturais de uma sociedade que a elas são introduzidas. A

representação hegemônica da masculinidade que é transmitida é marcada por aquilo presente nas sagradas escrituras, como a missão atribuída ao “homem” de dominar, exercer poder sobre a terra, permitindo a este o papel de administrar as criaturas existentes no mundo; ainda, a figura de Deus é concebida e representada como masculina, produzindo nos fiéis uma identificação entre “homem” e a divindade.

A partir de Adão, o “homem” é tido enquanto a norma, por ter sido criado primeiro; ele não é nada quando perde sua força, com Sansão; deve ser esperto, governante, inteligente e mulherengo, com Salomão; dessa maneira, o “homem” é investido de legitimidade para conduzir, governar e dominar, ele deve ser macho, forte, empreendedor, bem-sucedido, sexualmente potente e racional (Schultz, 2025; Gastaldi; Silva, 2018). Esta condição favorece o “homem”, o permitindo ocupar uma posição de destaque e privilégio na estrutura social a partir de escritos sagrados que legitimam sua permanência (Gastaldi; Silva, 2018).

Contudo, quando criança, o credo ou o objeto religioso são tidos como irrelevantes, pois a religião não faz sentido senão em referência ao prédio, a igreja, que, por sua vez, independe dos diferentes credos, apesar de ser nela que se encontra o exercício da religião; assim, a criança aprende a performar a masculinidade esperada pela sua comunidade religiosa através da observação, da repetição de práticas cotidianas, como se vestir para a igreja, e da interação entre seus pares, como a família e a comunidade, que o ato de frequentar a igreja proporciona (Pires, 2010).

Assim, a internalização do modelo é, portanto, um resultado do processo de tornar-se “menino”, dentro de um contexto social e religioso; pois, ainda que a religião e a igreja sejam fontes produtoras de imagens sobre masculinidade, é a partir da sanção moral e religiosa que surge no contato entre seus pares, a imitação e contradição dos modelos que se encontram no cotidiana, que a doutrinação encontra seu caminho às crianças (Pires, 2010).

4.3. Desdobramentos psicossociais da normatização dos corpos e subjetividades

Partindo do exposto sobre a socialização feita pela família, educação infantil e igreja, torna-se pertinente pensar quais os desdobramentos psicológicos e sociais da conformação compulsória às leis de gênero nos corpos e subjetividades infantis. Entende-

se que tal adequação é um processo de constante movimento, um treinamento repetitivo que encontra novas formas de se reinventar e se reinscrever no “menino” conforme este cresce (Butler, 2024; Connell; Messerschmidt, 2013). É nesse movimento incessante de conformação aos modelos hegemônicos de performances masculinas inatingíveis que o “menino” experimenta uma série de violências que produzem não apenas sofrimentos, mas também particularidades na expressão e reconhecimento de tais sofrimentos (Silva; Melo, 2021; Connell e Messerschmidt, 2013).

Em uma sociedade que constrói, a partir de sua cultura patriarcal neoliberal, o masculino enquanto uma figura ligada à invulnerabilidade, à negação da fragilidade, à contenção emocional, à autossuficiência, à autoridade e ao poder, produz sujeitos masculinos emocionalmente imaturos, menos propensos a plenamente reconhecer ou admitir a existência um processo de sofrimento físico, mental ou social (Ribeiro; Macedo, 2025; Rocha; Zucchi, 2025; Silva; Melo, 2021). Assim, sem um vocabulário emocional desenvolvido e inseridos em ambientes que desencorajam o aprendizado afetivo, muitos “meninos” não conseguem nomear o que sentem. A ausência de literacia emocional gera constrangimento, revelando um dos principais impactos no desenvolvimento emocional desses sujeitos. Como aponta Hooks (2025), ao serem exigidos a não expressar nenhuma emoção além da raiva, os sujeitos masculinos acabam encontrando na dominação e na violência uma das poucas formas possíveis de externalizar tudo aquilo que a sociedade espera que permaneça contido, suas emoções.

Dessa forma, Wong, Owen e Shea (2012) dizem que à medida que os “meninos” se conformam às normas masculinas que valorizam a contenção emocional, a autossuficiência, a suportar a dor e a recusa de pedir ajuda, acabam por intensificar seus níveis de sofrimento; configurando, assim, uma questão de saúde coletiva. Contudo, quando o corpo social se depara com os desdobramentos do sofrimento oriundo das normas culturais vigentes, tende, a partir de uma lógica neoliberal, a compreendê-los como enquanto problemáticas de ordem individual, de caráter moral, longe de ser uma questão de saúde pública que diz respeito ao coletivo (Rocha; Zucchi, 2025). Isso ocorre porque o sofrimento masculino frequentemente se manifesta por meio de comportamentos disruptivos, como a delinquência, a tomada de riscos, a evasão escolar, o consumo excessivo de álcool e outras drogas, que se tornam linguagens que denunciam o mal-estar psíquico (Affleck; Carmichael; Whitley, 2018). Tais condutas são

socialmente interpretadas como passíveis de punição, uma falha de nível individual, culpabilizando o sujeito e sua rede de socialização por seus comportamentos (Rocha; Zucchi, 2025).

Aos “meninos” é ensinado a mascarar sua vulnerabilidade através de um recurso amplamente tolerado, e até mesmo celebrado pela sociedade: a agressividade (Ribeiro; Macedo, 2025). Isso ocorre porque lhes é socializado que o cuidado e o ato de cuidar de si pertencem ao domínio do feminino, sendo, portanto, considerados “coisa de mulher” (Araújo *et al.*, 2018). A masculinidade, por sua vez, é construída em oposição a essa feminilidade, exigindo sua constante rejeição (Fleming *et al.*, 2018; Connell; Messerschmidt, 2013). Dessa forma, a construção de masculinidades se dá em consonância com condutas que se opõem ao cuidado em saúde, uma vez que demandar cuidado é expor uma fragilidade, é tornar público aquilo que não condiz com a imagem masculina de “ser forte”, o que faz com que esses sujeitos sintam vergonha, em razão dos estigmas que associam a expressão emocional à fraqueza e à feminilidade (Milner; Shields; King, 2019; Machin, 2011 *apud* Araújo *et al.*, 2018). Essa associação entre o sofrimento em saúde mental e as expectativas sociais sobre as masculinidades resulta em julgamentos que colocam em dúvida a legitimidade da identidade masculina, uma vez que o “menino”, ao expor suas fragilidades, é feminilizado e, muitas vezes, associado à homossexualidade (Ribeiro; Macedo, 2025).

Assim, suas subjetividades são constituídas a partir do distanciamento e do silenciamento das questões emocionais, como forma de defesa da virilidade. O exercício da violência, nesse contexto, funciona tanto como estratégia para camuflar fragilidades afetivas quanto como meio de afirmar dominância sobre o outro; tal dinâmica é expressa no ambiente escolar, espaço de convivência e disputa entre pares (Bourdieu, 2024; Ribeiro; Macedo, 2025). O sucesso de sua performance agressiva, como forma de camuflagem, corrobora para a construção da imagem do “aluno violento”. Essas condutas, que operam como mecanismos de afirmação identitária, acabam por impedir o reconhecimento e a gestão saudável das emoções, reduzindo novamente o problema a uma questão de caráter individual (Ribeiro; Macedo, 2025; Rocha; Zucchi, 2025). A sociedade e suas instituições, frequentemente percebem o comportamento disruptivo dos “meninos”; contudo, raramente os interpretam enquanto manifestações de um sofrimento produzido pelas próprias leis culturais que regem a performance de gênero. Leis essas

que determinam as formas pelas quais esse sofrimento pode ou não ser expresso (Foucault, 2024).

Operando sob a performance violenta, o “menino” passa a reproduzir comportamentos misóginos, sexistas, machistas e homotransfóbicos, incorporando atitudes que refletem e reforçam o poder de dominação patriarcal (Szymanski; Moffitt; Carr, 2011 *apud* Wong; Owen; Shea, 2012). Isso ocorre pelo fato de que o sujeito masculino embora sofra em silêncio, não sofre sozinho, uma vez que a agressão se torna uma via de expressão de sua condição, levando-o a reproduzir diferentes violências próprias da dominação a que está submetido. Nesse movimento, ele produz sofrimento para com o outro, o que converge com a análise exposta de Lane (2006), ao afirmar que os pares masculinos funcionam como árbitros da masculinidade, avaliando a legitimidade da performance e, assim, exercendo dominação sobre outros homens. Desse modo, a conformidade às normas hegemônicas não apenas legitima práticas opressivas, mas também impõe sobrecarga psicológica, uma vez que a manutenção dessas expectativas sociais exerce pressões intensas sobre a subjetividade masculina.

Desse modo, os “meninos” criam, como forma de proteção, uma “casca” de rudez, já que expressar sentimentos ou demonstrar necessidade de apoio é percebido como uma grave transgressão às normas do que significa ser “menino”. As expectativas sociais sobre a performance masculina criam, assim, um modelo que gera insegurança e apreensão diante da possibilidade de não o alcançar. Nesse sentido, existe uma constante vigilância sob tudo aquilo performado pelo “menino”, logo, experimentam uma eterna pressão externa, educadores, cuidadores, familiares e comunidade e também interna, pelas próprias cobranças para atender aos papéis sociais os quais seus pares esperam que atendam (Ribeiro; Macedo, 2025).

À medida em que os “meninos” não correspondem às expectativas impostas sobre as masculinidades, tornam-se alvos de julgamentos sociais e morais que afetam profundamente sua saúde emocional. Esses julgamentos resultam em baixa na sua autoestima, sentimento de culpa, ansiedade, isolamento social, dificuldade em estabelecer e manter relacionamentos e comportamento ou ideação suicida (Nunan, 2004 *apud* Araújo *et al.*, 2018). Entre as manifestações mais recorrentes, observam-se a impulsividade, a agressividade, a autocrítica e a autodestruição. Essas expressões que

revelam um sofrimento invisibilizado, raramente encontram um espaço em que possam ser compartilhados e acolhidos (Rocha; Zucchi, 2025).

Tais sofrimentos se intensificam quando a criança é dissidente do sistema sexual e de gênero, isto é, uma criança LGBTIA+. Essas infâncias são frequentemente desvalorizadas e inferiorizadas por estarem associadas ao espectro da feminilidade, o que as torna alvo de vigilância e repressão social. Crianças afeminadas, em seus gestos, expressões e modos de ser, são comumente expostas a comentários e atitudes que visam violentá-las. Assim, por meio de deboches, ofensas, apelidos pejorativos como “viadinho”, além de agressões físicas, morais e verbais (Rodrigues *et al.*, 2019). A homofobia, nesse contexto, atua como um dispositivo de controle e punição, promovendo exclusão e opressão desde a infância, com o objetivo de corrigir o que é visto como desvio das normas hegemônicas de gênero e sexualidade.

Ainda, o “menino” negro, como demonstra Ribeiro (2021), passa por um processo de subjetivação atravessado pelas imagens de controle que o racismo e o patriarcado estruturam na sociedade brasileira. Desde a infância, ele é construído por representações que retiram o lugar de inocência reservado à “criança universal”, posicionando-o como ameaça ou desvio, seja pela associação à virilidade precoce, à violência ou à hipersexualização (Ribeiro, 2021). Essas construções simbólicas articuladas às normas patriarcais e racistas de masculinidades, produzem sujeitos que enfrentam maiores barreiras em reconhecer e expressar seus sentimentos e sofrimentos. Isso porque o “menino” negro é posto no lugar no qual precisa conter seus afetos,

negar seus medos e mascarar a dor, como forma de sobrevivência frente às violências raciais e de gênero que o atravessam.

Nesse sentido, compreende-se que o processo de conformação às normas hegemônicas revelam-se ao mesmo tempo tornando um corpo inteligível socialmente, o qual pode ser reconhecido socialmente entre seus pares enquanto um “menino”, reforça a lógica das estruturas sociais de dominação, assim, perpetua múltiplas violências das mais variadas ordens à diversas categorias sociais socialmente desprivilegiadas, como mulheres, negros, LGBTQIA+, e até mesmo, contra o “homem”, categoria tão privilegiada (Butler, 2024; Connell; Messerschmidt, 2013). Essa dinâmica evidencia que os modelos hegemônicos de masculinidades estão longe de ser apenas um padrão

performativo, ela se coloca enquanto um dispositivo de poder que organiza as relações sociais e produz subjetividades profundamente marcadas pela violência e sofrimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise resultante do presente estudo indica uma tendência cultural de naturalizar o gênero como uma categoria orgânica do ser humano. Contudo, o levantamento teórico expõe que na verdade são produtos de longos processos históricos, políticos e sociais produzidos e reproduzidos por instituições que organizam os modos os quais determinados corpos serão socializados. Assim, domesticam-se os sujeitos infantis aos modelos de performances masculinas legitimadas e honradas. Produzindo, desse modo, meninos com dificuldades de compreender, lidar e expressar suas emoções. Seus afetos são silenciados, invalidados, invisibilizados e, para que possam escoar todo seu conteúdo emocional, tendem a recorrer à raiva, comportamentos de risco e opressivos.

Atendendo a pesquisa desta pesquisa, a bibliográfica aponta que as masculinidades são delineadas a partir das expectativas socialmente construídas acerca do que se espera das performances masculinas. Desde a gestação são depositados uma gama de sentidos e destinos sobre um corpo, que ainda nem possui consciência. Na convivência social, serão determinadas quais formatos de masculinidades serão aceitas ou não, isso a partir da inserção de ritos culturais e elementos simbólicos, como a linguagem e o brincar. Compreende-se que a família introduz os primeiros modelos, códigos e normas de performance que serão incorporados na mediação entre a criança e a cultura. Seguindo, na educação infantil, os educadores e colegas de turma vigiam, e se necessário, punir o comportamento do “menino” para que este se adeque às performances hegemônicas de masculinidade. Por fim, a igreja fornece modelos de ser “homem” que sustentam lógicas patriarcais e capitalistas, fixando por meio do discurso moral, modelos mais valorizados que devem ser seguidos, enquanto outros são repudiados.

Este levantamento possui três limitações importantes: por se tratar de uma pesquisa exclusivamente bibliográfica, o estudo não inclui investigações empíricas, que poderiam enriquecer com dados vivências acerca do modo o qual as leis e normas das masculinidades foram

inscritas na infância pela ação da tríade institucional. Ademais, a análise se concentrou na atuação da família, educação infantil e igreja, sem explorar outras frentes

sociais, como as mídias, sistema de saúde e o Estado. Ainda, observou-se, contudo, uma relativa escassez de pesquisas que abordem o processo de construção das masculinidades nas infâncias com foco nas ações institucionais.

Em pesquisas futuras, as seguintes possibilidades se apresentam: desenvolver estudos empíricos com crianças para investigar de como estas percebem a ação social na construção de suas performances de masculinidades. Ainda, desenvolver pesquisas que explorem com maior profundidade este processo sob um olhar interseccional, compreendendo a ação dos marcadores como território, raça, classe, capacidade e sexualidade na construção das masculinidades infantis.

REFERÊNCIAS

AFFLECK, William; CARMICHAEL, Victoria; WHITLEY, Rob. Men's mental health: social determinants and implications for service. **The Canadian Journal of Psychology**, v. 63, n. 3. p. 581-589, 2018.

AMBRA, Pedro. **O que é um homem? psicanálise e história da masculinidade no ocidente**. 2. ed. São Paulo: Zagodoni, 2021.

ARAÚJO, Lucivaldo; *et al.* Saúde mental e masculinidades: uma incursão no campo da atenção básica. **Gênero na Amazônia**, Belém, n. 14. p. 26-40, 2018.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**: Edição Comemorativa 1949 - 2019. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2020.

BELLO, Alexandre; JANE, Felipe. Delineando masculinidades desde a infância. **Instrumento**: Revista de Estudo e Pesquisa em Educação, Juíz de Fora, v. 12, n. 2. p. 1-8, 2010.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**: a condição feminina e a violência simbólica. 23. ed. Rio de Janeiro, 2024.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. 27. ed. Rio de Janeiro, 2024.

CAMPOS, Maria; TILIO, Rafael; CREMA, Izabella. Socialização, gênero e família: uma revisão integrativa da literatura científica. **Pensando Famílias**, Porto Alegre, v. 21, n. 1, p. 146-161, 2017.

CONNELL, Robert; MESSERSCHMIDT, James. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 21, n. 1. p. 241-282, 2013.

COSTA, Fernanda; ANTONIAZZI, Adriane. A influência da socialização primária na construção da identidade de gênero: percepções dos pais. **Paidéia**, Ribeirão Preto, v. 9, n. 16. p. 67-75, 1999.

ECCO, Clóvis. A função da religião na construção social da masculinidade. **Revista de Abordagem Gestáltica**, v. 14, n. 1. p. 93-97, 2008.

ESPER, Marcos; UNSAIN, Ramiro; FIGARI, Cecilia. Masculinidades hegemônicas sob o olhar infantil. **Psicoperspectivas: Individuo y Sociedad**, v. 21, n. 2. p. 1-15, 2022.

FLEMING, Paul *et al.* Are men's misogynistic attitudes associated with poor mental health and substance use behavior? an exploratory study of men in Tijuana, Mexico. **Psychology of men & masculinities**, v. 19, n. 2. p. 314-318, 2018.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2024.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar da cultura**. 1. ed. Porto Alegre: L&PM pocket, 2010.

GASTALDI, Renata; SILVA, Rafael. De Adão à Eva: a construção da masculinidade a partir do discurso do cristianismo. **Revista Mundi Sociais e Humanidades**, Curitiba, v. 3, n. 2. p. 37-61, 2018.

HOOKS, Bell. **A vontade de mudar: homens, masculinidade e amor**. 1. ed. São Paulo: Editora Elefante, 2025.

LANE, Silvia. **O que é psicologia social**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

LOURO, Guacira. **Gênero, Sexualidade e Educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

MILNER, Allison; SHIELDS, Marissa; KING, Tania. The influence of masculine norms and mental health on health literacy among men: evidence from ten men study. **American Journal of Men's Health**, v. 13, n. 5. p. 1-9, 2019.

OLÍVIO, Maria. Exploração-dominação masculina no contexto capitalista. **Serviço Social em Revista**, v. 18, n. 1. p. 155-173, 2015.

PEREIRA, Paula; MADEIROSA, Marcelos; OLIVEIRA, Patrícia. Influência de modelos comportamentais masculinos e vivências intrafamiliares na vida de homens agressores. **Psicologia USP**, v. 36. p. 1-9, 2025.

PIRES, Flávia. Tornando-se adulto: uma abordagem antropológica sobre crianças e religião. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 1. p. 143-164, 2010.

RIBEIRO, Everton; MACEDO, Renata. “Larga a mão de frescura! Vai encher a cara!”: masculinidades de homens autores de violência e saúde mental. **Interface**, Botucatu, v. 29, n. 1. p. 1-17, 2025.

RIBEIRO, Milton. “Eu decido se ‘cês vão lidar com king ou se vão lidar com kong” homens pretos, masculinidades negras e imagens de controle na sociedade brasileira. **Revista Humanidades & Inovação**, v. 7, n. 25. p. 118-134, 2020.

ROCHA, Rafaela; ZUCCHI, Eliana. Masculinidades e narrativas de sofrimento mental e autocuidado. **Interface**, Botucatu, v. 29, n. 1. p. 1-17, 2025.

RODRIGUES, Alexsandro; *et al.* Precárias experiências em dissidências: crianças que não cabem em si. **Pro-Posições**, Campinas, v. 30. p. 1-21, 2019.

SANTOS, Sandro. Relações de gênero na educação infantil: estrutura e agência no processo de construção de sentidos sobre ser menino e ser menina. **Educar em Revista**, Curitiba, v. 36. p. 1-24, 2020.

SANTOS, Sandro. Socialização de gênero na educação infantil: continuidade e rupturas vivenciadas pelas crianças na família, na igreja e na escola. **Revista Educação**, v. 42, n. 3. p. 731-750, 2017.

SCHULTZ, Adilson. Masculinidade e Teologia. **Mandrágora**, v. 12, n. 12. p. 43-49, 2025.

SILVA, Matheus; BRABO, Tânia. A introdução de gênero na infância: brinquedo de menina e/ou de menino?. **Revista Trama Interdisciplinar**, v. 7, n. 3. p. 127-140, 2016.

SILVA, Rafael; MELO, Eduardo. Masculinidades e sofrimento mental: do Cuidado singular ao enfrentamento do machismo? **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 26, n. 10. p. 4613-4622, 2021.

SOUSA, Angélica; OLIVEIRA, Guilherme; ALVES, Laís. A pesquisa bibliográfica: princípios e fundamentos. **Cadernos da Fucamp**, v. 20, n. 43. p. 64-83, 2021.

SOUZA, Neusa. **Tornar-se negro**: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

VIANNA, Claudia; FINCO, Daniela. Meninas e meninos na educação infantil: uma questão de gênero e poder. **Caderno Pagu**, v. 33. p. 265-283, 2009.

WONG, Joel; OWEN, Jesse; SHEA, Munyi. A latent class regression analysis of men's conformity to masculine norms and psychological distress. **Journal of Counseling Psychology**, v. 59, n. 1. p. 176-183, 2012.

ENTRE A INVISIBILIDADE E A RESISTÊNCIA: A MATERNAGEM E A CONSTRUÇÃO DE DIREITOS

Jaiane Eduarda Pacheco Sardinha²⁸

Jennifer Cardoso Lima²⁹

Lucenilda de Sousa Ribeiro³⁰

Priscila Cardoso Medeiros³¹

DOI-Individual: 10.47538/AC-2025.82-08

RESUMO

O presente artigo busca compreender, sob uma perspectiva teórica e crítica, os processos de invisibilidade e resistência vividos pela maternagem atípica no município de Abaetetuba, analisando como suas práticas de maternagem contribuem para a construção de direitos e para a ampliação do debate sobre gênero, deficiência e cuidado. A pesquisa fundamenta-se em referenciais feministas, decoloniais e interseccionais, que problematizam as estruturas sociais, simbólicas e políticas que moldam o exercício do cuidado materno. Trata-se de um estudo qualitativo, de pesquisa teórica e caráter bibliográfico, desenvolvido a partir da leitura de livros, artigos, dissertações e legislações recentes. Foram utilizados autores como Fadda e Cury (2019), Mbembe (2018), Saffioti (1976) e Federici (2019), entre outros. Os resultados demonstraram que as mães/cuidadoras atípicas vivem uma jornada marcada pela resistência diária enfrentando um sistema que pouco reconhece suas necessidades, seja na área da saúde, da educação ou da assistência social. Entretanto, essas mulheres constroem redes de apoio e resistência que lhes permitem ressignificar a maternagem como prática política e coletiva, transformando o cuidado em espaço de luta e reconhecimento. Conclui-se que a visibilidade e o amparo às mães atípicas são fundamentais para a efetivação de uma cidadania inclusiva e de políticas públicas que reconheçam o cuidado como um direito social e humano.

Palavras-chave: maternagem atípica; gênero; interseccionalidade; resistência; políticas públicas.

1. INTRODUÇÃO

O presente estudo visa analisar, sob uma perspectiva teórica e crítica, como as mães atípicas do município de Abaetetuba transitam entre a invisibilidade e a resistência,

²⁸ Graduanda em Psicologia pela Escola Superior da Amazônia (ESAMAZ) – Abaetetuba. E-mail para contato: jaianesardinha@gmail.com

²⁹ Graduanda em Psicologia pela Escola Superior da Amazônia (ESAMAZ) – Abaetetuba. E-mail para contato: 26jennifercardoso@gmail.com

³⁰ Graduanda em Psicologia pela Escola Superior da Amazônia (ESAMAZ) – Abaetetuba. E-mail para contato: nildaalcidiel@gmail.com

³¹ Graduanda em Psicologia pela Escola Superior da Amazônia (ESAMAZ) – Abaetetuba. E-mail para contato: medeirospri81@gmail.com

contribuindo para a construção de direitos e para o questionamento das estruturas sociais que definem a maternidade e o cuidado, discutindo os fundamentos teóricos que sustentam a compreensão da maternidade como construção social, com base nas contribuições dos estudos feministas e dos estudos sobre deficiência, problematizando as formas de invisibilidade social, simbólica e política que marcam as experiências das mães atípicas no contexto contemporâneo, contribuindo assim para o debate teórico sobre gênero, deficiência e maternidade, destacando o papel político e transformador das experiências de mães atípicas como forma de construção de cuidado seja ele pessoal e coletivo.

A maternagem de uma criança atípica impõe um conjunto de desafios singulares, como a sobrecarga de cuidados, a burocracia do acesso a tratamentos, o estigma social, e, frequentemente, a ausência de uma rede de apoio efetiva, com isso a prevalência de quadros de estresse crônico, ansiedade, depressão e isolamento social em mães atípicas em comparação com a população em geral. De acordo com Fadda e Cury (2019) os sentimentos que permeiam as vidas dessas mães são de solidão e isolamento, queixando-se do confinamento no ambiente doméstico. Proporcional ao aumento do número de casos, pesquisas que englobam desenvolvimento infantil atípico e as especificidades do transtorno também vêm sendo destaque nas buscas (Almeida; Ribeiro, 2023).

O sofrimento psíquico materno não apenas afeta a qualidade de vida da mulher e dos cuidadores, mas também tem impacto direto no desenvolvimento e bem-estar do filho(a). A invisibilidade se justifica pela urgente necessidade de criar um espaço seguro e estruturado para o acolhimento, validação dos afetos e intervenção na escuta do sofrimento psíquico desses cuidadores, promovendo estratégias de autocuidado e o fortalecimento de suas redes de apoio e fomentando políticas públicas voltadas para o cuidado das mães atípicas que no dia a dia muitas vezes não conseguem se conhecer fora do papel de cuidadoras (es), seja no âmbito físico ou psíquico. Assim, deixam de se perceber como mulheres que possuem anseios, desejos, sonhos, e aflições, e que buscam melhores condições de vida em suas dimensões pessoal, familiar, social e financeira.

Diante dessa realidade, muitas mulheres acabam invisibilizadas. O olhar social, frequentemente voltado para a criança, esquece que existe uma maternagem por trás, que também precisa de cuidado, escuta e acolhimento. É nesse ponto que o tema deste estudo

se torna essencial. Compreender como esses cuidadores, denominados em sua maioria como “mães atípicas”, constroem e lutam pelos seus direitos em meio às adversidades, onde ao acessarem os serviços públicos encontravam os mais diversos entraves (falta de acolhimento, ausência de política de cuidado para os filhos e outrora para elas mesmas, ausência de medicação, médicos, benefícios socioassistenciais, educacionais e orientações) realidades diárias com dificuldades de acesso até mesmo pelos meios de transportes que precisam usar para seu deslocamento, como embarcações conhecidas como (rabetas) para a população ribeirinha, ônibus público, carro ou moto particular para a população da Zona Rural estradas, ramais e Vila de Beja, e ou bicicleta, moto-taxi, moto, motocicleta, a pé ou por outros meios para chegar ao destino em um município com dimensão territorial diversificada.

Dessa forma, este artigo tem como objetivo principal dar visibilidade às experiências e às resistências dessas cuidadoras(es), entendendo o sofrimento psíquico e social que as atravessa, mas também a potência que nasce quando elas se unem, compartilham suas histórias e criam redes de apoio para garantia de direitos de seus filhos.

Trata-se de um entrelaçamento que vai além do cuidado com o outro, é também sobre o direito de existir, de ser escutada e de ser cuidada, e da luta e coletividade pela garantia dos direitos enquanto ser humano, a partir de um sistema estatal que adocece, negligência e não acolhe compreendendo as particularidades em meio a um município que encontra-se dividido territorialmente em zona urbana (17 bairros), zona rural ribeirinha (arquipélago de 22 ilhas, composta por 72 comunidades) e zona rural estrada (49 colônias e uma vila). A principal fonte de renda no município é o comércio terciário, seguido da pesca, extrativismo e funcionalismo público (municipal, estadual e federal). Com isso, a partir dos marcadores sociais presentes nesses territórios a ausência dos direitos diverge do que preconiza a Constituição Federal de 1988, demonstrando fragilidade no acesso aos direitos básicos essenciais.

Partindo desse pressuposto, Mbembe (2018) nos faz refletir e compreender como o poder moderno se estrutura não apenas na administração da vida, mas também na gestão e na produção da morte. Para o autor, “o poder soberano é a capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer” (Mbembe, 2018, p. 17).

Logo, o sofrimento psíquico da maternagem, especialmente entre mães atípicas ou cuidadoras em contextos de vulnerabilidade, pode ser interpretado como um reflexo dessa lógica necropolítica, uma vez que tais mulheres permanecem invisibilizadas em suas dores e desamparadas por políticas públicas efetivas de acolhimento e cuidado. A ausência de espaços seguros para escuta, validação afetiva e fortalecimento das redes de apoio evidencia a forma como a sociedade, ao negar-lhes cuidado e reconhecimento, as situa em um território de morte simbólica e social, em que suas existências são constantemente atravessadas pela precarização e pelo não pertencimento (Mbembe, 2018).

Assim, Abaetetuba mesmo com grandes avanços significativos nas políticas públicas ainda é deficitária em relação a um público crescente que são as demandas de crianças e adolescentes atípicos, conseqüentemente esse reflexo da não garantia dos direitos dos filhos sabrecai a invisibilidade das cuidadoras(es) as quais são as principais dispensadoras dos cuidados de forma integral as crianças e adolescentes, lançando assim a reflexão: quem cuida de quem cuida? Ou seja, quem olha para a sobrecarga familiar daquela que diante do papel de cuidadora(es), a rotina de cuidados diários e invisibilizada principalmente no desgaste emocional.

2. GÊNERO, CUIDADO E MATERNIDADE NA PERSPECTIVA CRÍTICA

A maternagem, frequentemente tratada como uma experiência natural e universal, é na realidade uma construção social profundamente marcada por relações de gênero, classe e poder. A ideia de que o cuidado é uma função “inerentemente feminina” foi historicamente consolidada a partir de processos de naturalização da divisão sexual do trabalho, nos quais as mulheres foram designadas como responsáveis pela reprodução da vida, enquanto os homens ocuparam o espaço público da produção e da política (Saffioti, 1976; Federici, 2019).

Saffioti (1976) já alertava que a divisão sexual do trabalho é um dos mecanismos centrais de reprodução das desigualdades de gênero, ao destinar às mulheres tarefas desvalorizadas e invisíveis. Segundo a autora, o trabalho doméstico e o cuidado são atividades fundamentais para o funcionamento da economia capitalista, mas permanecem socialmente desqualificadas e economicamente não reconhecidas. Esse processo produz

o que Federici (2019, p. 47) chama de “acumulação primitiva contínua”, em que o corpo e o tempo das mulheres são apropriados como recursos invisíveis da reprodução social.

No contexto brasileiro, a socióloga Eva Alterman Blay (2001) ressalta que o ideal de maternidade está intimamente ligado às estruturas patriarcais e raciais. As mulheres brancas, de classes médias e altas, foram historicamente representadas como as “mães do lar”, enquanto as mulheres negras e pobres foram associadas ao trabalho de cuidado de outros, em um processo de racialização do cuidado. Essa perspectiva ecoa nas reflexões de Gonzalez (2020), que demonstra como a intersecção entre racismo e sexismo estruturou uma divisão racial do trabalho doméstico no Brasil, situando as mulheres negras como cuidadoras das famílias brancas e, muitas vezes, invisibilizando sua própria maternidade.

Antes de tudo a distinção entre maternidade e maternagem é fundamental para compreender os processos de invisibilidade e resistência vividos pelas mulheres no exercício do cuidado. Enquanto a maternidade se refere a um papel socialmente construído, atravessado por normas e idealizações sobre o ser mãe, a maternagem expressa a dimensão subjetiva, afetiva e relacional do cuidado (Alvarenga *et al.*, 2018). Badinter (1985) evidencia que o “amor materno” é uma construção histórica e cultural, utilizada muitas vezes como dispositivo de controle sobre as mulheres. Nesse contexto, a maternagem emerge como espaço de resistência e de afirmação de direitos, especialmente quando associada às experiências de mães cuidadoras, negras ou atípicas, que ressignificam o cuidado como forma de sobrevivência política (Akotirene, 2019; Carneiro, 2003). Sobre esse prisma, a maternagem, mais do que um ato natural, constitui-se em uma prática social e ética que questiona a invisibilidade das mulheres no âmbito das políticas públicas, afirmando o cuidado como um direito coletivo e como campo de luta por reconhecimento e dignidade (Grossi, 1998).

Desse modo, a maternagem não pode ser compreendida fora dos contextos sociais e das relações de poder que a moldam. O discurso da “mãe ideal” devotada, abnegada, sempre disponível, impõe um modelo hegemônico que desconsidera a diversidade das experiências maternas e reforça a culpabilização das mulheres por não corresponderem a esse padrão. No caso das mães neuroatípicas, essas pressões se intensificam, pois sua

forma de maternar frequentemente escapa aos códigos normativos da “boa mãe”, seja por suas próprias condições neurológicas, seja pelas necessidades específicas de seus filhos.

A maternagem, portanto, é também um campo de resistência. Federici (2019) propõe compreender o cuidado como uma prática política que pode desafiar as formas de exploração e dominação. Somado a isso, ao reivindicar visibilidade e apoio institucional, as mães/cuidadoras(es) e especialmente as atípicas transformam o cuidado em um ato político de resistência e de afirmação de direitos.

3. DECOLONIALIDADE, INTERSECCIONALIDADE E AS EXPERIÊNCIAS DAS MÃES ATÍPICAS

A decolonialidade possibilita compreender como a colonialidade do “ser e do saber” se manifesta na patologização e na invisibilização das experiências dessas mulheres, enquanto a interseccionalidade evidencia que suas vivências são atravessadas simultaneamente por marcadores de gênero, raça, classe e deficiência. Assim, pensar as mães atípicas a partir de uma perspectiva decolonial e interseccional é reconhecer que suas formas de maternar não se afastam da norma por falta, mas por resistência e criação por constituírem modos legítimos e plurais de existência e de cuidado.

Nessa lógica, compreensão das experiências das mães/cuidadoras(es) atípicas, demanda um olhar que ultrapasse os limites das epistemologias tradicionais que sustentam a Psicologia ocidental. A perspectiva decolonial, conforme propõem Quijano (2000) e Mignolo (2017), busca romper com a colonialidade do saber e do ser, denunciando as hierarquias impostas por um pensamento eurocêntrico que define o que é considerado conhecimento válido e experiência legítima. No campo das relações de gênero, Lugones (2008) destaca que a colonialidade também estruturou uma matriz de poder patriarcal e racista, que produz subjetividades femininas subordinadas. Essa leitura dialoga com o conceito de interseccionalidade proposto por Crenshaw (1989), ao evidenciar como diferentes sistemas de opressão como gênero, raça, classe e deficiência se entrelaçam na construção das experiências sociais. No contexto da maternidade, especialmente das mães atípicas, essas dimensões interseccionais revelam-se centrais para compreender os processos de sofrimento psíquico, resistência e produção de sentido frente a um ideal normativo de mãe. Assim, adotar uma perspectiva decolonial e

interseccional na Psicologia permite reconhecer essas mulheres como sujeitos de saber e agência, cujas vivências questionam os discursos normalizadores sobre cuidado, maternidade e deficiência (Collins, 2019; Santos, 2018).

A partir dessa perspectiva, torna-se possível compreender que as mães atípicas vivenciam uma dupla tensão: por um lado, enfrentam o peso das expectativas sociais construídas em torno da maternidade idealizada; por outro, lidam com o cotidiano de cuidado intenso e, muitas vezes, solitário, que a sociedade pouco reconhece ou valoriza. A colonialidade do ser (Mignolo, 2017) se manifesta quando seus modos de matinar são medidos por padrões normativos que desconsideram suas condições concretas de vida, seus afetos e saberes singulares. Nesse sentido, a Psicologia, ao adotar um olhar decolonial e interseccional, é convidada a escutar essas mulheres em sua complexidade, reconhecendo que suas vivências não são marcadas apenas pela deficiência do filho, mas também por trajetórias atravessadas por classe, raça, gênero e território (Crenshaw, 1989; Collins, 2019). Essa escuta implica deslocar o foco do “sofrimento individual” para a compreensão das estruturas sociais que produzem desigualdade, mas também para a potência criativa e ética dessas mães, que reinventam cotidianamente formas de cuidado e amor em contextos adversos. Assim, pensar a maternidade atípica sob uma ótica decolonial é reconhecer nessas mulheres não apenas sujeitos de dor, mas também de resistência e produção de novos modos de existir (Lugones, 2008; Santos, 2018).

Ao reconhecer as maternagens atípicas como experiências atravessadas por múltiplas dimensões de opressão e resistência, a Psicologia é convocada a repensar suas próprias práticas e referenciais teóricos. Historicamente, muitos discursos psicológicos reforçaram visões normativas de maternidade, associando a “boa mãe” à disponibilidade total e à abnegação, sem considerar os contextos sociais, raciais e econômicos que moldam essa vivência (Hooks, 2000; Collins, 2019). Uma abordagem decolonial e interseccional propõe deslocar esse olhar, compreendendo que o sofrimento das mães/cuidadoras(es) atípicas não é apenas uma questão individual, mas resultado de estruturas que desumanizam, silenciam e mortificam. Nesse sentido, a atuação psicológica deve assumir um compromisso ético-político em escutar essas mulheres em sua singularidade, legitimar seus saberes e contribuir para a construção de redes de apoio que reconheçam a diversidade das experiências maternas (Santos, 2018). Essa escuta implica reconhecer o cuidado como prática relacional, que envolve trocas afetivas,

culturais e simbólicas, e que pode ser espaço de resistência e reexistência frente às violências cotidianas. Assim, uma Psicologia comprometida com a decolonialidade não apenas acolhe, mas também se deixa transformar pelos saberes e pelas narrativas dessas mães, ampliando o próprio campo do que se entende por saúde mental, maternidade e humanidade.

4. POLÍTICAS PÚBLICAS, DIREITOS E RESISTÊNCIA

A compreensão das políticas públicas como instrumentos de efetivação dos direitos sociais é central para o debate sobre maternagem atípica, especialmente em contextos marcados por desigualdades estruturais, como no município de Abaetetuba. Conforme Souza (2006), as políticas públicas são o resultado de processos decisórios e disputas de poder que envolvem o Estado e a sociedade civil, refletindo interesses, prioridades e exclusões. Nesse sentido, a ausência ou precarização de políticas voltadas às mães/cuidadoras(es) atípicas, mulheres que exercem a maternidade de crianças com deficiência ou necessidades específicas, evidencia a invisibilidade dessas experiências no campo das políticas sociais.

A perspectiva dos direitos sociais e da cidadania é indissociável desse debate. Marshall (1967) define a cidadania como a integração de direitos civis, políticos e sociais, os quais garantem a participação plena do indivíduo na vida em sociedade. No entanto, a cidadania das mulheres e, mais especificamente, das mães/cuidadoras atípicas, permanece incompleta diante de práticas e estruturas que naturalizam a desigualdade de gênero e a desresponsabilização estatal. Essa lacuna reforça a noção de “invisibilidade social” (Goffman, 1988; Souza, 2017), pela qual determinados sujeitos e suas experiências são marginalizados dos espaços de reconhecimento e representação.

Em Abaetetuba, a realidade socioeconômica e cultural contribui para o agravamento desse cenário. As políticas públicas de assistência social, saúde e educação, embora previstas na Constituição Federal de 1988, Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA na Lei 8.069/90 (Brasil, 1990) e nos marcos legais como a lei de Inclusão da Pessoa com Deficiência - LBI na Lei nº 13.146/2015 (Brasil, 2015), Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva (Brasil, 2008), Lei Berenice Piana, que é específica para pessoas do Espectro Autista, Lei nº 12.764/2012 - Política

Nacional de Proteção dos Direitos da Pessoa com Transtorno do Espectro Autista (Brasil, 2012), que introduz uma perspectiva de cuidado ampliado, reconhecendo o papel das famílias e cuidadores como parte essencial do processo terapêutico e educativo das pessoas com TEA, a Lei nº 8.080/1990 - Lei Orgânica da Saúde (SUS) O SUS (Brasil, 1990), que propõe um modelo de atenção integral que reconhece o sofrimento psíquico e as necessidades de reabilitação como dimensões do cuidado integral.

Com base na pesquisa realizada, identificamos que alguns estados do Brasil possuem leis estaduais e distritais já em vigor (por exemplo Distrito Federal, Amazonas e Goiás), a legislação nacional ampla ainda está em processo de tramitação (como o PL 1179/2024), as referidas legislações possuem definição do termo “mãe atípica” de formas variadas, mas a linha comum é “mulher/cuidadora de filho com deficiência, transtorno ou doença rara que exige cuidados específicos”, a efetividade da lei depende da implementação prática: recursos, estrutura, serviços realmente acessíveis.

No caso do Pará a Lei nº 10.744, de 28 de outubro de 2024, institui o Dia da Mãe Atípica, a ser comemorado anualmente em 30 de novembro que define “mãe atípica” como a mulher e/ou cuidadora responsável pela criação de filhos que necessitam de cuidados específicos: pessoas com deficiência, síndromes, transtornos, doenças raras, TDAH, TDA, dislexia, entre outros, que estabelece que, anualmente, na semana do dia 30 de novembro, poderão ser promovidas atividades e iniciativas que visem à valorização, apoio e inclusão das mães atípicas, “proporcionando acesso a recursos, informações e suporte necessários para o seu bem-estar e o de suas famílias” (Pará, 2024).

Vale ressaltar que referida lei institui uma data comemorativa e que lembrar em uma dada o dia da “Mãe Atípica” é importante, porém esse cuidado deve ser prestado todos os meses do ano a todas as mulheres/cuidadoras (es) que dispensam cuidados e que necessitam de cuidados de forma integral.

Tramitam na Assembléia Legislativa do estado do Pará - ALEPA, projeto de lei proposição com parecer favorável sobre assistência a pais, mães/cuidadoras (es) de crianças atípicas, prevendo estratégias de apoio (acompanhamento psicológico, proteção, atenção integral), bem como em Marabá, Santarém e Belém com iniciativas do poder público.

Em Abaetetuba, as organizações não governamentais se unem para garantir o mínimo de acesso possível as crianças como é o caso da Casa Elene, Associação Milton Melo, Associação dos Pais e Amigos Excepcionais – Casa bem te vi- APAE e Instituto Larissa Negrão. Com isso, diante das resistências encontradas e a invisibilidade dessa maternagem, surgem em Abaetetuba os movimentos como coletivo “Mães Guerreiras”, AFAPA – Grupo de Apoio à Família e amigos de pessoa com autismo e também coletivo “Voz de Autista” que estão em busca dessa visibilidade e garantia dos direitos dos seus filhos e cuidados as cuidadoras(es).

É nesse contexto de negligência e ausência estatal que emerge a resistência como prática cotidiana e política. Inspirando-se em Foucault (1988), entende-se que onde há poder, há também resistência, formas de enfrentamento que se manifestam nos gestos, nas redes de apoio e nas estratégias de sobrevivência dessas mulheres. A maternagem atípica, portanto, se torna um espaço de luta por reconhecimento (Honneth, 2003) e por construção de direitos, revelando a agência das cuidadoras(es) na transformação das estruturas sociais.

As cuidadoras(es) de crianças com deficiência, ao reivindicarem políticas inclusivas, condições de cuidado e reconhecimento de seu trabalho invisível, constroem formas de resistência que articulam afeto, solidariedade e mobilização política. Essa resistência desafia tanto a lógica do Estado ausente quanto a cultura patriarcal que reduz o papel da mulher ao cuidado doméstico. Como destaca Saffioti (2004), a resistência feminina é histórica e se reinventa a partir das experiências concretas de exclusão e subalternização.

Dessa forma, discutir políticas públicas, direitos e resistência a partir da maternagem atípica em Abaetetuba é refletir sobre as tensões entre invisibilidade e reconhecimento, assistência e autonomia, submissão e resistência. Trata-se de compreender a maternagem atípica não apenas como uma condição individual, mas como um campo de disputa política e simbólica pela construção de um Estado socialmente responsável e de uma cidadania efetivamente inclusiva.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo buscou compreender as experiências das mães atípicas do município de Abaetetuba sob a ótica da invisibilidade e da resistência, articulando os fundamentos teóricos do feminismo, dos estudos sobre deficiência e das perspectivas decoloniais e interseccionais. Ao longo deste processo, foi possível compreender que as mães atípicas vivem uma jornada marcada pela resistência diária. Ser mãe/cuidadora(es) de uma criança atípica é enfrentar um sistema que pouco reconhece suas necessidades, seja na área da saúde, da educação ou da assistência social. No entanto, é também descobrir uma força que se constrói na coletividade, na troca de experiências e no apoio mútuo entre mulheres que compartilham vivências.

A partir dessa reflexão, percebemos que a invisibilidade não é apenas social, mas também emocional a análise revelou que a maternagem atípica constitui-se não apenas como prática de cuidado, mas como um campo de disputa política e simbólica, em que mulheres enfrentam cotidianamente as lacunas deixadas pelo Estado e pelas estruturas sociais que naturalizam a sobrecarga e o sofrimento psíquico materno.

A invisibilidade que recai sobre as mães atípicas manifesta-se na ausência de políticas públicas efetivas de cuidado integral, na escassez de redes de apoio e na dificuldade de acesso a serviços básicos, sobretudo em contextos periféricos e ribeirinhos, como os de Abaetetuba. Essa invisibilidade, contudo, é tensionada por formas cotidianas de resistência que emergem nas redes de solidariedade, nos coletivos e movimentos locais, como o AFAPA, “Mães Guerreiras” e “Voz de Autista”, que constroem espaços de escuta, acolhimento e reivindicação de direitos. Muitas dessas mães deixam de cuidar de si mesmas por não encontrarem esses espaços, por isso, a criação de grupos de apoio e ações voltadas à saúde mental é essencial para que elas possam ressignificar suas vivências e fortalecer sua autonomia.

A análise também evidenciou que, embora o Pará tenha avançado simbolicamente com a Lei nº 10.744/2024 que institui o “Dia da Mãe Atípica” (Pará, 2024), ainda há um longo caminho a percorrer para que o reconhecimento simbólico se traduza em políticas públicas concretas. O cuidado com quem cuida deve ser incorporado como princípio ético e diretriz de Estado, assegurando às mães/cuidadoras acesso à saúde mental, à proteção social, à autonomia econômica e à participação política.

Por fim, o estudo reforça a importância de políticas públicas que considerem não apenas as crianças com deficiência ou condições atípicas, mas também suas mães, cuidadoras e famílias. Valorizar essas mulheres é reconhecer que o cuidado não deve ser solitário, e que a sociedade precisa aprender a compartilhar essa responsabilidade.

Portanto, as experiências das mães atípicas de Abaetetuba revelam que o cuidado é, antes de tudo, um ato de resistência. Em meio às adversidades, essas mulheres constroem coletivamente novas formas de existir e de reivindicar um lugar de fala e de direito. Reconhecer e fortalecer essas práticas é um passo fundamental para a construção de uma sociedade verdadeiramente inclusiva, que compreenda o cuidado como um bem comum e como expressão de justiça social. Assim, este estudo reforça que toda política pública de inclusão só será efetiva quando incluir também quem sustenta, com seu corpo e sua afetividade, a base do cuidado a maternagem atípica.

Dessa forma, ao evidenciar as vozes e resistências das mães atípicas de Abaetetuba, este estudo cumpre seu propósito de dar visibilidade às suas experiências e contribuir para a construção de um olhar mais inclusivo, ético e sensível sobre o cuidado e a maternagem. Ressaltamos, ainda, a existência de uma proposta de trabalho voltada a esse público (mães, cuidadoras e mulheres) desenvolvido por acadêmicos do curso de Psicologia, em parceria com profissionais da saúde e da educação do município de Abaetetuba, com o objetivo de fortalecer e ampliar o reconhecimento da importância desse cuidado no contexto local.

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019.

ALMEIDA, R.; RIBEIRO, C (2023). **Maternidade Atípica e Resiliência: estratégias de enfrentamento no cotidiano**. Rio de Janeiro: Ed. Vozes.

ALVARENGA, Helena B. et al. O impacto da saúde mental materna na interação mãe-bebê e seus efeitos sobre o desenvolvimento infantil. **Psico**, v.49, n.3, p. 317-327, 2018.

BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado: o mito do amor materno**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BLAY, Eva Alterman. **Mulheres na luta por cidadania**. São Paulo: Editora 34, 2001.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Especial. **Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva**. Brasília, DF: MEC/SEESP, 2008

BRASIL. **Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990**. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 16 jul. 1990.

BRASIL. **Lei nº 13.146, de 6 de julho de 2015**. Institui a Lei Brasileira de Inclusão da Pessoa com Deficiência (Estatuto da Pessoa com Deficiência). Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 7 jul. 2015.

BRASIL. **Lei nº 12.764, de 27 de dezembro de 2012**. Institui a Política Nacional de Proteção dos Direitos da Pessoa com Transtorno do Espectro Autista e altera o § 3º do art. 98 da Lei nº 8.112/1990. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 28 dez. 2012.

BRASIL. **Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990**. Dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 20 set. 1990.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2003.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. São Paulo: Boitempo, 2019.

CRENSHAW, Kimberlé. Desmarginalizando a intersecção entre raça e gênero: uma crítica feminista negra à doutrina antidiscriminatória, à teoria feminista e à política antirracista. **University of Chicago Legal Forum**, v. 1989, n. 1, p. 139–167, 1989.

FADDA, G. M.; CURY, V. E. **A experiência de mães e pais no relacionamento com o filho diagnosticado com autismo**. *Psicologia: Teoria & Pesquisa*, v. 35, Especial, 2019.

FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e lutas feministas**. São Paulo: Elefante, 2019.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020 [1988].

GROSSI, Miriam Pillar. Maternidade e feminismo: dilemas e desafios contemporâneos. **Revista Estudos Feministas**, UFSC, v.6, n.2, 1998.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**. São Paulo: Editora 34, 2003.

HOOKS, Bell. **O feminismo é para todo mundo**: políticas apaixonadas. Cambridge: South End Press, 2000.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. **Tabula Rasa**, n. 9, p. 73–101, 2008.

MARSHALL, T. H. **Cidadania, classe social e status**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediência epistêmica**: retórica da modernidade, lógica da colonialidade e gramática da descolonialidade. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2017.

PARÁ. **Lei nº 10.744, de 28 de outubro de 2024**. Institui o Dia da Mãe Atípica, no Estado do Pará. Diário Oficial do Estado do Pará, n. 36.012, 29 out. 2024.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

SAFFIOTI, Heleieth. **A mulher na sociedade de classes**: mito e realidade. Petrópolis: Vozes, 1976.

SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, patriarcado e violência**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo**: a afirmação das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

SOUZA, Celina. “Políticas Públicas: uma revisão da literatura.” **Sociologias**, v. 8, n. 16, 2006.

SOUZA, Jessé. **A ralé brasileira**: quem é e como vive. Belo Horizonte: UFMG, 2017.

CORPOS QUE (RE) EXISTEM: UMA REFLEXÃO SOBRE FEMINISMOS ANTICOLONIAIS

Carla Silva de Avila³²

Gabriela Ribeiro³³

Natália Ferreira Pereira³⁴

DOI-Individual: 10.47538/AC-2025.82-09

RESUMO

O texto tem como objetivo discutir o feminismo anticolonial a partir de práticas corporais, experiências coletivas e trajetórias de mulheres no extremo sul do Brasil, articulando gênero, raça e ancestralidade como eixos centrais da análise. Parte-se das vivências e pesquisas das autoras para compreender como a categoria “mulher” é plural e marcada por disputas históricas, e como práticas comunitárias, como a matripotência do Odara, o corpo-tambor da BatuCantada e a femenagem, atuam como tecnologias políticas de resistência, memória e produção de saberes. Metodologicamente, o trabalho se apoia na interseccionalidade, na observação participante, em etnografias e em experiências vividas pelas pesquisadoras em movimentos sociais, considerando o corpo como arquivo vivo e ferramenta analítica. As discussões centrais abordam, a noção de matripotência e o legado antirracista produzido pelo Odara; depois, a epistemologia do corpo-tambor e a femenagem como práticas de reinscrição histórica no coletivo BatuCantada; e, por fim, a historicidade das violências que atravessam o corpo da mulher negra nas políticas sociais, revelando a continuidade da colonialidade no trabalho, na justiça, na segurança e na assistência. O texto conclui defendendo que o feminismo anticolonial se constrói na prática, corporificado em gestos, memórias e saberes que desafiam a lógica patriarcal e racista, afirmando autonomia epistemológica e a potência criadora das mulheres negras.

Palavras chaves: mulheres; mulheres negras; corpo; memória; interseccionalidades

1. INTRODUÇÃO

A diversidade de ser mulher e os processos de luta forjados pelas que vieram antes de nós, demarcam questões centrais nas formas de perceber as especificidades que caracterizam os distintos feminismos encontrados. É nesse percurso de escuta à diversidade de gêneros, que trazemos questões para pensar o feminismo anticolonial através de práticas oriundas de nossas vivências, pesquisas e participação em movimentos sociais, os quais nos levam a mergulhar em multiplicidades de existir da categoria mulher, para além das amarras do patriarcado forjado na estrutura colonizadora instituída nas

32 Doutora, Universidade Católica de Pelotas (UCPEL). E-mail para contato: carla.avila@ucpel.edu.br

33Doutoranda pela Universidade Católica de Pelotas (UCPEL). E-mail para contato: gabriela.ribeiro@sou.ucpel.edu.br

34 Doutoranda pela Universidade Católica de Pelotas (UCPEL). E-mail para contato: natalia.pereira@sou.ucpel.edu.br

imposições de ser, sentir, viver e reproduzir. O presente texto busca realizar um diálogo em distintos contextos históricos referente às questões de gênero, feminismos e mulherismo, conduzindo-nos a dialogar com uma série de práticas e sabedorias atravessadas pelo corpo, que se transforma em agente político na luta anticolonial.

Na primeira seção será apresentado o feminismo anticolonial a partir da noção de matripotência, apresentada pelo centro de Ação Social, Cultural e Educacional Odara, que por intermédio da dança afro e do toque do tambor, vem articulando formas de pensar e reformular a resistência negra desde meados do século presente. Em vinte e cinco anos de trajetória, a ONG Odara materializa e articula práticas de luta antirracista que emergem do movimentar do corpo negro em sintonia com os ensinamentos tradicionais forjados nos processos de resistência política e cultural negra. Essas práticas confrontam tanto os mecanismos de branqueamento quanto às formas de dominação produzidas por uma colonialidade de ser, saber e poder (Quijano, 2010) e arquitetam a prática cultural e política de um legado anticolonial no extremo sul do Brasil.

Na segunda seção, abordamos como as epistemologias feministas afro diaspóricas atribuem ao corpo um sentido ampliado, compreendendo-o como território de memória, agência e produção do conhecimento. A partir dessa perspectiva, analisamos como o ato de ser mulher se manifesta no espaço coletivo da BatuCantada, onde a experiência coletiva do toque - e da confecção - do tambor agenciam reinscrições de experiências e saberes historicamente subalternizados. Nesse contexto, a femenagem aparece como prática política que constitui arquivo vivo, preservando e atualizando narrativas de mulheres negras pelotenses que resistem pela presença, gesto e sonoridade; a prática configura-se também pelo seu rompimento com códigos coloniais responsáveis pelo silenciamento e normatização de corpos dissidentes.

No que se refere à terceira parte do texto, discute-se como o corpo da mulher negra no Brasil carrega marcas históricas da escravização, que ainda hoje se expressam em violências, estereótipos e desigualdades que restringem seu acesso a direitos básicos. Hipersexualizadas, responsabilizadas e frequentemente desumanizadas, essas mulheres continuam concentradas em trabalhos precarizados e mais vulneráveis à fome, à violência institucional e ao luto provocado pelo genocídio da juventude negra. Paralelamente, a fragilidade das políticas públicas (na saúde, na assistência, na justiça e na segurança)

aprofunda essas vulnerabilidades, negando-lhes proteção e reconhecimento. Dessa forma, o corpo da mulher negra permanece como um território político de disputa, cuja dignidade só será assegurada por políticas públicas antirracistas e interseccionais que enfrentem a herança colonial e garantam acesso real a direitos.

As reflexões aqui propostas perpassam, pela interseccionalidade, como ferramenta analítica e metodológica, uma vez que apresentamos uma experiência compartilhada de três mulheres atravessadas por questões de classe, raça e gênero (Collins, 2019). O ser mulher sendo ramificado tanto por questões estruturais, como múltiplas formas ancestral e político cultural. Pesquisas e vivências orientadas pela pesquisa qualitativas, observação participante e etnografias, que possibilitaram um mergulho aprofundado tanto em práticas, dados e documentos que nos possibilitaram tal imersão.

Os diálogos teóricos transitam pelo pensamento crítico de mulheres negras, feminismo decolonial e anticolonial atendo-se a reflexões que colocam a diversidade de gênero no centro do debate. Nossa experiência aqui compartilhada dialoga com práticas que transbordam a forma eurocêntrica de pensar o ser. O ser mulher está carregado de resistências e histórias de vida que se cruzam numa diáspora em que a posição social e as constituições de ser entraram em disputa com discursos e práticas que hierarquizam corpos por seu sexo e cor. O texto é um convite a pensar a categoria de *feminismos anticoloniais* pela matripotência, pela feminagem e pela noção de saúde afrocentrada.

2. CORPO NEGRO NARRATIVAS DE MATRIPOTENCIA ODARA

Odara em yorubá significa “beleza e encantamento”. Um encantamento pensado, cultivado, dançado pelo *corpo-político-ser-dançar*, que em meados do novo século XX, na cidade de Pelotas, localizada no sul do sul do Brasil, um grupo de mulheres negras organizam-se e respondem ao chamado do tambor³⁵. O Odara articula o pulsar do corpo em sintonia com o pulsar do coração, que congrega um legado de lutas, num contexto em que a sociedade civil é chamada a organização social de suas demandas e uma nova

³⁵ A origem do Odara está na resposta ao cantor Giga-Giba ao organizar a grande festa em homenagem ao SUPAPO um grande tambor que tem sua origem na resistência negra na cidade de Pelotas. Nessa ocasião um grupo de professoras negras, que já ministravam aulas de dança afro, e na criação de uma performance nasce uma das maiores organizações cultural e educacional na luta antirracista no sul do sul do Brasil (Avila, 2007).

relação com o Estado , em especial no início da administração pública pelo partido dos trabalhadores (Ferraz, 2019). Foi nesse contexto que no ano 2000, um grupo liderado por mulheres negras inicia uma trajetória de inserção negra em diferentes frentes de organização cultural, política e educacional, como na dança, no movimento negro local e na educação. A memória ancestral sendo ativada pelo dançar e movimentar do corpo.³⁶ Sendo assim,

Ao utilizar a linguagem corporal o grupo fala do negro e de sua história, sente-se no corpo a memória do sofrimento, pela ótica da resistência desta etnia. Portanto o grupo afirma *ser mais que dança*, preocupam-se primordialmente com a história e a realidade do negro. No preparo de um corpo resistente são feitas as relações com a problemática das relações raciais através da noção de resistência, vincula-se o resistir do negro ao exercício. O resistir à dor do exercício se compara ao sofrimento e resistência do negro. A leve dor sentida no exercício é relacionada ao sofrimento, mencionando a memória coletiva do povo negro, comparando com a sua realidade atual. A percussão é um componente essencial na dança afro posicionada em local de destaque dança-se em frente aos tambores, uma complementando a outra, a dança e a batida se constituem como objetos de memória africana. A batida é entendida como uma técnica, não se limitando ao bater ao tocar um instrumento relaciona-se com ele: *o tocar não é um simples gesto no instrumento é um pensar de dentro para fora, trazer pro mundo o que tem dentro de ti..é usar o sentimento ensinado do instrumento,(...)* (Ávila, s.n., 2006).

O jeito *odaresco* de ser, apresenta o que Beatriz Freire (2005) afirma sobre o papel da dança afro nos processos de articulação da resistência negra brasileira. Para a autora o movimentar do corpo negro, se traduz como memória e patrimônio vivos, num processo de adaptação e construção de resistência em território brasileiro. O corpo dança, corpo tambor se constitui como uma metodologia alicerçada na sabedoria negra vivenciada pelo Odara. Corpo dança, corpo tambor dialoga com noção de matripotência apresentada por Oyèrónké Oyèwùmí (2016). A epistemologia *odaresca* orquestrada por mais de 25 anos de ação- teorias - e luta antirracista se coloca como prática anticolonial. Ser Odara é vivenciar lógicas e possibilidades de leituras e leituras de mundo passadas pelo corpo-memória que dança a vida. Na preparação desse corpo-resistente, prepara-se para os processos de enfrentamento do racismo que estrutura nossas relações.

³⁶ Essa memória corpo -dança é um dos elementos da prática ritual das povo tradicional de matriz africana em sua relação com o sagrado africano.

Propomos aqui um exercício comparativo do ser Odara com a matripotência e as formas de organização estética, política e epistemológicas de pensar o ser/ estar no mundo pelo cuidado e organização política do feminino para além do gênero. Para Oyèrónké Oyěwùmí (2016) a matripotência está diretamente relacionada aos poderes espirituais, sociais e materiais derivados do papel procriador de Ìyá. Para os iorubás, Ìyá é uma instituição sócio espiritual anterior à existência humana e base da organização social daquele povo. Ìyá é responsável não apenas por gerar, mas por proteger, sustentar e orientar a comunidade. Nesse sentido a matripotência estrutura um sistema social sem a divisão do trabalho sexual, diferente das sociedades ocidentais que organizam maternidade e corpo feminino através do gênero. Essa relação é vitalícia e ultrapassa nascimento, morte e dimensões espirituais, pois o poder de Ìyá deriva da espiritualidade e da ligação profunda com o orí (destino) da prole, que começa ainda no plano pré-terreno.

Matripotência não é maternidade biológica, nem poder feminino, mas um princípio cosmológico de criação, autoridade e continuidade da vida, que sustenta as instituições iorubás e define o lugar de cada pessoa no mundo. Uma relação diretamente relacionada ao ser pessoa no mundo para além de sua genitália, ou representação social de feminino ou masculino. Parte de Ìyá é notável da forma como o Odara apresenta e vivencia sua africanidade. Nas vivências da noção de beleza e encantamento empunhados pelas ancestralidade negra, pela circularidade, corporeidade e o processo de reconstrução de estereótipos de inferiorização e animalização do ser negro no Brasil. É na construção coreográfica que a beleza e o encantamento do negro são trabalhados pelo Odara. Um processo de construção coreográfica em que na sequência de movimentos exercidos pelo corpo fala-se do negro de uma forma poética e bela.

Pensar o feminismo anticolonial, perpassa pelas reflexões da socióloga argentina Maria Lugones (2014) ao questionar a noção de gênero somente numa perspectiva eurocêntrica, ignorando aspectos essenciais de outras formas de pensar o ser mulher. Ser mulher desracializado e pensado somente pela lente colonial, deixa de forma outras formas de existir, pois, gênero “não é uma categoria universal, mas uma construção histórica e política derivada da colonização” (Lugones, 2014, p. 936). Para a autora a classificação colonial é uma das mais perversas estratégias de dominação, pois ela ramifica-se no sentir, perceber, codificar corpo, como no caso da noção de gênero. Lugones (2014) aponta possibilidades de pensar relações de ser feminino de forma

diversa e anticolonial, como vimos na noção de matripotência e podemos também dialogar com as contribuições de Hudson-Weems (2020) ao discutir esse feminino pela noção de mulherismo africana, que também nos leva a ater-se a outras relações de ser/estar, para além do sexo biológico, e/ou da divisão sexual do trabalho. Para a autora mulherismo africana é uma visão política cultural pensada para mulheres em diáspora, ou seja, aquelas marcadas pelo processo de colonização e descendência africana em outros territórios. Essa noção está alicerçada na perspectiva afrocentrada que leva em conta a ancestralidade, memória e valores culturais africanos. Reviver, revistar e rememorar pelo movimentar do corpo em dança que o Odara vivencia e amplia a resistência a noção eurocentrada do ser mulher. Um corpo que dança a africanidade e resistência negra.

No realizar a dança afro o grupo utiliza o corpo para tratar as questões do negro. Falar corporalmente do negro se configurou como um jeito *odareso*¹ de tratar das questões étnico-raciais. No preparo deste corpo dançarino, o grupo ensaia relações entre o esforço para a realização dos movimentos com a luta e a beleza do negro. Na dor sentida pelo esforço físico, em um alongamento, técnica de concentração, é feita a associação com o sofrimento dos escravos, daqueles que sofrem por discriminação, preconceito e dificuldades socioeconômicas. A resistência e a beleza, evidenciada por exemplo no ato de trançar os cabelos, afirma valores identitários (Avila, s/n, 2007).

O *corpo-político-ser-dançar* pode ser um elemento no processo de vivenciar tanto a matripotência, como as práticas anticoloniais destinadas ao ser mulher em contextos diaspóricos. No preparo de um resistir relacionado ao passado/presente e no cotidiano de ser mulher negra e projetada à subalternização. Uma herança ancestral que chega na epidérmica e pela memórias revistada da tradição oral, o corpo pode traduzir a memória de um grupo através de modulações gestuais que fazem alusão às formas de vida antepassadas, como por exemplo no dançar para oxum, gesticular a mão em forma de espelho, ou colocar a mão no ouvido, se referindo ao orixá Obá. Para Júlio Tavares (1997) corpo passa a constituir o saber desta comunidade, fazendo-se como um arquivo vivo, fortalecido em uma sabedoria corporal. Assim aguentar uma sequência coreográfica, transformar força corporal em leveza de movimento é a metáfora central do dançar Odara, pois:

O preparo de um corpo resistente nos remete a resistência tanto política como cultural do negro. Essas comparações são trazidas constantemente pelo grupo, referências históricas do cotidiano de lutas

em um país que nega o preconceito. A ligação com o continente africano, ancora das coreografias, constitui-se como a bagagem cultural afrobrasileira. A dança afro é um tipo de dança ritualística, em que os movimentos representam o dia a dia do trabalho do negro, as oferendas aos orixás, sendo compassadas pelos tambores pelos instrumentos de percussão, pelos pés descalços, pelo movimento do corpo. A fim de entender esse processo de utilização do aparato corporal tem-se a noção do aprender e incorporar uma técnica, tanto na realização de um movimento ou no aprendizado de uma nova batida ou ritmo, trabalhado nas oficinas e aulas de dança (Avila, s/n, 2007).

O corpo movimentado pela força ancestral presente em Ìyá. Revitalizado pela ancestralidade e ligação constante com divindades africanas preservadas pelas tradições africanas que pela noção de axé espalha formas e possibilidade de agir de forma contra-colonial. Preservar, manter o corpo em movimento é o reconectar-se , preparar-se

O corpo se constitui como patrimônio cultural do negro, já que é por intermédio deste corpo que o negro se insere no contexto brasileiro, sendo coisificado e explorado pela escravidão. E é também por meio dele que a etnia negra produz sua resistência cultural e simbólica, pelo movimentar deste corpo remete-se a uma tradição construída na sua história, reinventando assim elementos de sua identidade afro-brasileira (Avila, s/n, 2007).

Por último, cabe destacar que as vivências Odara, nos levam a pensar e agir de forma anticolonial através da manutenção do afeto de forma ética e política. Seguindo as contribuições de Bell Hooks (2023) sobre o afeto como prática político-filosófica. Os integrantes do grupo se autodeclaram “Família Odara”. O afeto para Hooks (2023) é considerado uma prática ética, uma escolha política ao individualismo dos sistemas de dominação. O afeto afrocentrado é praticado na escuta e cuidado com a diversidade que compõe o coletivo de bailarinos. Mesmo sendo um grupo em sua maioria de mulheres negras, homens negros e pessoas brancas também fazem parte da família Odara.

Ser Odara, dançar Odara, estar com o Odara é vivenciar na prática o significado em iorubá de beleza e encantamento. A beleza revisitada pela ancestralidade africana e pela leveza, aqui agenciada pelo preparo do corpo resistente. O encantamento como possibilidades de práticas, pensamentos e vivências anticolonias agenciadas por mulheres Odaras que cuidam, zelam e organizam a tradição do corpo naquilo na tradução do “mais que dança”. O plus dessa equação está na constante manutenção da matripotência Odara que há mais de 25 anos dança a vida e ancestralidade negra e afrodiáspórica.

3. CORPO TAMBOR MULHER FEMENAGEM

Partindo da noção de matripotência apresentada anteriormente, proponho pensar o corpo-tambor a partir da minha experiência vivida como percussionista no coletivo de mulheres BatuCantada, especialmente as percepções de corpo-tambor e acerca da prática da femenagem, vivenciadas na construção do bloco de carnaval produzido por nós no final do ano de 2024 e apresentado à comunidade em 2025. Nesse ensaio, discutirei acerca do sentido de corpo atribuído pelas epistemologias feministas afro diaspóricas e anticoloniais para analisar como o ato de ser mulher manifesta-se no espaço coletivo da BatuCantada promovendo uma reconexão ancestral por meio do toque do tambor; também discutirei como esse gesto alia-se em uma perspectiva dialógica ao gesto de reverência presente na femenagem, ressoando como a constituição de um arquivo vivo de memórias e sabedorias, mediando a ancestralidade com a resistência cotidiana e a reinvenção artística de modos de viver em uma perspectiva de resistência às opressões interseccionais produzidas pelo sistema moderno-colonial.

O ponto de partida metodológico adotado no presente ensaio valoriza a experiência vivida como chave analítica, e me identifico com essa perspectiva, com a qual desenvolvo a tese em processo de qualificação no curso de doutorado do Programa de Pós Graduação em Política Social e Direitos Humanos da Universidade Católica de Pelotas acerca do reconhecimento de trajetórias culturais do ativismo negro, feminino e popular em Pelotas/RS, que versa sobre práticas político-pedagógicas de resistência e memória, projeto de tese do qual se originam as reflexões aqui apresentadas. Ao unir a metodologia vivencial com a militância, busco refletir criticamente sobre raça, gênero e poder, e ao mesmo tempo produzir conhecimento comprometido com as cosmovisões formuladas pelas sujeitas que pesquiso.

Meu fazer político em movimentos feministas como a Frente Feminista 8M Pelotas (2025) e o Coletivo Feminista Classista Ana Montenegro (2025) foi o que me levou até a BatuCantada: escolhi integrar esse coletivo - me tornando, portanto, uma batucantante -, porque ele representa um fazer para mulheres/por mulheres e abre espaço para dissidências: grupos que possuem intersecções com o ser mulher e que também são marginalizados a partir da lógica colonial, patriarcal, racial. A partir do conceito de interseccionalidade cunhado por Kimberlé Crenshaw (1989) e desenvolvido por diversas

autoras situadas no Sul Global e/ou vinculadas ao feminismo negro, dentre elas Angela Davis (2018 *apud* Laterza *et al.*), que aponta o sentido de corpo como um local de intersecções de opressões - de gênero, classe, raça - que atingem diretamente as mulheres negras e carecem de uma problematização acerca de como as identidades atingidas por essas discriminações podem se mobilizar para além das fronteiras de Estado na luta por justiça social, cunhando o conceito de conexões estruturais, ou seja, uma busca por um projeto compartilhado de resistência.

A partir dessa base, argumento que o corpo aqui é vivenciado em uma perspectiva desnaturalizante, agregando à esfera biológica - que o define como um organismo e estrutura física - a dimensão da experiência social, política e simbólica, agenciando ambos significados; quando deslocamos o corpo para o plano social e político, ele não é visto apenas como uma máquina produtora de matéria viva, mas como um campo de poder. Beauvoir (1970) sustenta que a experiência corporal - o próprio corpo e o ser mulher - não são realidades naturais e imutáveis, mas situações históricas: para ela, a materialidade do corpo configura-se como um processo ativo e complexo de incorporação e apropriação de possibilidades culturais e de suas experiências com o mundo.

Essa perspectiva entra em diálogo com os estudos anticoloniais de Rita Segato (2018) a partir da perspectiva de que o corpo feminino é atravessado violentamente pelo patriarcado moderno-colonial, já que esse configura um projeto histórico masculino que une dominação racial, territorial e de gênero. Portanto, nessa lógica naturalizante da dominação masculina, denominada por ela de “pedagogia da crueldade”, que legitima institucionalmente através da figura do Estado moderno esse sistema de poder colonial, os corpos dissidentes permanecem silenciados e subordinados.

Organizar-se coletivamente, nesse sentido, opera como encontrar uma brecha na imposição de um tempo acelerado, linear e produtivista, que silencia e fragmenta os saberes produzidos por corpos que não se enquadram no padrão estabelecido e que afirmam laços com um legado ancestral resistente a partir do toque do tambor e da femenagem, que nada mais é do que um ato de prestar reverência às femenageadas, no caso da Batu Cantada, 25 mulheres pelotenses, ativistas negras e indígenas, com trajetórias de impacto significativo nas camadas comunitárias da cidade, símbolos culturais e exemplos nas práticas cotidianas e de educação popular. Esse movimento de resgate e

reconexão, como forma de resistência epistêmica, configura um ato de desobediência à lógica colonial que separa, hierarquiza e nega. Não se trata de um ato individual: ele se entrelaça às vozes que vieram antes de nós - das fêmeageadas - e àquelas que constroem caminhos artístico-políticos que auxiliam a disseminar seus legados - as batucantantes.

Assumindo uma perspectiva alinhada aos saberes produzidos pela diáspora e comprometida com a denúncia do colonialismo, avalio que minha trajetória como percussionista abre um caminho no qual convergem e dialogam minhas múltiplas vivências - na infância, na arte, na ciência e na política - gerando uma ecologia de saberes que integra experiências e memórias corporais que já estavam inscritas em mim, mas que precisavam ser impulsionados ao processo de despertar da dormência causada pelo impacto da máquina colonial-patriarcal-ocidental.

A mestra de bateria da BatuCantada Vanessa Souza e Denise Bussoletti (2025) discorrem sobre como o coletivo:

(...) contribui para a luta pela equidade de gênero por meio do reconhecimento das mulheres na percussão (...) fortalece o empoderamento feminino e da comunidade LGBTQIAPN+ por meio de oficinas, eventos e parcerias com escolas de samba, ampliando o espaço de atuação e visibilidade para mulheres no contexto musical e cultural (Souza; Bussoletti, 2025, p. 1).

Em seu artigo, que dialoga com sua dissertação de mestrado intitulada “Batucada: narrativas de mulheres ritmando resistência” (Souza, 2025), a mestra Vanessinha, como é popularmente conhecida, estabelece a crítica acerca da atuação patriarcal musical na percussão, que relega mulheres a papéis secundários devido a estereótipos relacionados à objetificação e sexualização, à invisibilização das mulheres nesses espaços e a recusa em enxergar o potencial percussivo feminino, gerando uma negação à autopercepção corporal e expressão artística das mulheres que tentam inserir-se no cenário musical. Souza e Bussoletti (2025) narram que a BatuCantada surgiu como projeto cultural em maio de 2022, através de oficina de ritmos afrobrasileiros para mulheres e que foi configurando-se como coletivo independente.

Chego na BatuCantada na última chamada de dezembro de 2024, no início das preparações para o bloco de carnaval, que seria realizado em conjunto com a Marcha das Mulheres da Frente 8M, no dia 8 de março de 2025. A percepção de estar em uma grande roda composta exclusivamente por mulheres (dentre a diversidade de mulheres cis, trans

e não binárias) dissipou grande parte da insegurança de estar em um ambiente ainda não conhecido. Quando eu olhava para as mulheres daquela roda (acredito que estavam em torno de 40 nesse primeiro momento) formando apenas impressões superficiais, a diversidade ecoava: havia mulheres negras, brancas, jovens, idosas, gordas, magras, baixas, altas. A mestra Vanessinha estava fora da cidade e era representada pelas mestras aprendizes, Maria Mariana e Nathália Martins. Tive autonomia para escolher tocar o instrumento que eu quisesse, não o que supuseram que eu teria melhores habilidades ou porte físico para tocar. Escolhi o surdo, pois sempre gostei de sonoridades graves, que se conectam às batidas do coração.

A presença do naipe de tambor de sopapo também chamou minha atenção, primeiramente pelo seu barulho de trovão, bem entoadado na reprodução de O Grande Tambor, do Mestre Paraquedas, que estava sendo ensaiada para a apresentação no dia seguinte, no festival Sofá na Rua (2025); o segundo aspecto que saltou aos olhos foi a riqueza da pintura dos tambores da bateria, sopapos esses que foram construídos pelas integrantes da BatuCantada em 2023 durante meses de oficinas ministradas pelo mestre Griô Dilermando Freitas - herdeiro e transmissor de saberes da tradição oral do tambor. A Batu, apelido afetuoso do coletivo, não apenas é um lugar seguro para mulheres e dissidências, é um território que dialoga diretamente com esses corpos que se recusam a ser significados apenas como objetos passivos, sensíveis ou que têm a obrigação de cuidar e proporcionar prazer aos corpos tidos como a norma.

O toque do tambor configura como uma tecnologia de ressignificação do corpo; ele estabelece a comunicação e resistência, operando a mediação de saberes na diáspora. Ressignifica-se a noção de corpo, pois ao se tornar corpo-tambor, a lógica ocidental que o silencia é rompida; o que entra em ação é um estado de fluxo rítmico, que evoca a comunidade, pois é tocado em conjunto, e o sagrado, pois se trata de ritmos da diáspora africana, como o samba e o ijexá, que surgiram das experiências de escravizados e comunidades afro-brasileiras, preservando padrões rítmicos e cantos ligados a práticas religiosas e culturais. Ao tocá-los ou dançá-los, estabelecemos uma conexão com essa ancestralidade e com a memória histórica do Brasil.

Essa conexão se interconecta com o conceito de corpo de Leda Martins (2021) como arquivo vivo e dinâmico, espaço de inscrição e atualização da memória e

ancestralidade. A partir das tradições afro-brasileiras, Martins (2021) concebe o corpo como uma “tela” onde se inscrevem e projetam os saberes, valores e experiências historicamente silenciados e marginalizados. Essa memória se manifesta na performance, ato ritualístico que institui significados por meio do movimento e do som: quando se toca um tambor, a pulsação rítmica se manifesta em diferentes lugares do corpo, produzindo vibrações. O ritmo é o que condiciona a batida a um tempo, que para Leda é espiralar, conjugando passado, presente e futuro, gerando e revivendo saberes e histórias.

A importância dos estudos afro diaspóricos no contexto anticolonial é a rejeição da noção de corpo como matéria inerte, a ser controlada. O corpo, nesse olhar, é sempre sacro, conectado à natureza, à comunidade, aos ancestrais - e político. As epistemologias que o corpo produz são muitas, entre elas a oralidade, a musicalidade, a corporalidade e essas devem ser tidas como formas milenares de produção de conhecimento, subvertendo a lógica dos estudos hegemônicos que as descartam alegando que se trata de “folclore” ou “superstição”. Por isso, é fundamental celebrar, no Sul do Sul Global, esses corpos-arquivos rítmicos e resistentes, que mesmo atravessados por opressões interseccionais: raciais, de gênero, de classe, territoriais; continuam gerando arte, ciência, ativismo, espiritualidade e comunitarismo. São corpos que insistem em viver e criar, que transformam dor em movimento, violência em linguagem, apagamento em arquivo vivo. Celebrá-los é reconhecer que, apesar das estruturas coloniais que ainda moldam nossas geografias e políticas, esses corpos seguem produzindo saberes complexos, sofisticados e indispensáveis para reimaginar futuros mais justos e plurais.

Nesse contexto, o conceito de *femenagem* desponta como um recurso potente para romper com a lógica patriarcal que historicamente reservou as homenagens públicas e políticas quase exclusivamente aos homens. Como observa a antropóloga Miriam Grossi (2022) em entrevista, práticas como *está* se inscrevem na chamada “guerrilha da linguagem”, em que o feminismo força fissuras no idioma para revelar como o masculino é tomado como padrão e engloba o feminino. Ao provocar um estranhamento, termos como *femenagem* deslocam o olhar e tornam visível aquilo que a gramática tradicional tende a apagar: “quando você fala em *femenagem*, você vê uma mulher”, ela afirma (Grossi, 2022).

A compreensão de que o gênero é construído também pela linguagem encontra respaldo em autoras fundamentais dos estudos feministas e da linguística crítica. Butler (2018), ao formular a noção de performatividade, demonstra que o gênero não é essência, mas efeito reiterado de práticas discursivas que moldam corpos, subjetividades e possibilidades de existência. Para a sociolinguista Cameron (2012), a linguagem funciona como uma tecnologia social que organiza expectativas de gênero, ao mesmo tempo em que oferece brechas para sua contestação. De modo semelhante, Spender (1980) argumenta que as línguas ocidentais foram historicamente estruturadas para centrar o masculino como norma e universal, produzindo assimetrias simbólicas que naturalizam a autoridade dos homens no discurso público.

Wittig (2022) evidencia que a própria estrutura gramatical, quando pertencente a uma categoria definida como o homem heterossexual, é uma operação política que apaga mulheres e identidades dissidentes, sendo a manipulação radical da linguagem um caminho para desmontar o regime heteropatriarcal. Consideradas em conjunto, essas perspectivas permitem entender que intervenções feministas como neologismos, usos insurgentes da gramática ou experimentações poéticas se trata de estratégias políticas que deslocam significados, desestabilizam hierarquias e revelam o caráter arbitrário das categorias linguísticas. É nesse terreno que a chamada “guerrilha da linguagem” de Grossi (2022) se torna uma prática potente de reexistência discursiva.

Essa discussão torna evidente que a fememagem não é apenas um gesto terminológico, mas parte de um movimento mais amplo de disputa simbólica que acontece dentro da própria língua. Ao provocar um estranhamento na escuta e romper com a hegemonia do masculino como universal, o termo insere-se em práticas feministas que tensionam a gramática e expõem o caráter político das palavras. Incorporar essa perspectiva à discussão sobre corpos-arquivos rítmicos e resistentes do Sul do Sul Global é afirmar que esses corpos femininos, negros, indígenas, queer, periféricos merecem ser celebrados por meio de linguagens que não reproduzam lógicas patriarcais. É justamente nesse ponto que a reflexão se amplia: se a língua foi historicamente usada para apagar, minimizar ou neutralizar presenças femininas, então subvertê-la torna-se também um modo de reinscrever essas existências no espaço público. A fememagem, nesse sentido, torna-se um gesto político de reconhecimento e reparação simbólica, reafirmando que os

legados e saberes das femenageadas são centrais para imaginar nosso futuro como sociedade.

Em síntese, compreender o corpo a partir das epistemologias feministas afro diaspóricas e anticoloniais permite reconhecer que gestos como o toque do tambor na Batu Cantada e a reverência inscrita na prática da femenagem são atos políticos de reinscrição histórica. Ambos produzem e ativam um arquivo vivo constituído por memórias, ritmos, afetos, narrativas e tecnologias de sobrevivência, que articula ancestralidade e presente, coletividade e singularidade, vulnerabilidade e potência. Ao desobedecer à lógica colonial que fragmenta corpo, linguagem e território, essas práticas afirmam modos de existir que desafiam opressões interseccionais e reabrem caminhos para a invenção de futuros plurais. Assim, ser mulher nesses contextos não se limita a uma identidade fixa, mas manifesta-se como uma ação contínua de criação, reparação e resistência que ressoa tanto no corpo que toca o tambor quanto na língua que se reinventa para nomear, celebrar e preservar aquelas que sustentam a vida no Sul do Sul Global.

4. CORPO SANGRA / CORPO CURA - RAÇA / GÊNERO E POLÍTICA SOCIAL NEGRA

As mulheres negras ocupam historicamente uma posição marcada pela intersecção entre racismo, sexismo e desigualdades de classe, conformando um lugar social atravessado por múltiplas opressões. A condição das mulheres negras no Brasil é resultado da herança da escravização, da exclusão histórica do acesso à terra, à educação e ao trabalho formal.

Em uma perspectiva sócio-histórica, de acordo com Hooks (2023), vários são os diálogos sobre a violência sexual vivenciada por mulheres negras durante a escravização, mas minimamente se fala das consequências que ainda se apresentam por conta desse processo de brutalidade. Nesse viés, é importante observar as poucas mudanças que houve ao longo dos anos é o fato de as mulheres negras ainda serem vistas socialmente como permissivas perante o sexo e disponíveis para receber violações sexuais de homens brancos e negros. Assim, ainda que Hooks (2023) possa estar se referindo a uma perspectiva das mulheres afro-americanas, essas questões também contemplam as mulheres amefricanas, pois, segundo a intelectual Lélia Gonzalez (2020), não é atribuído

às mulheres negras, descendentes de escravizadas, o mínimo de humanidade. Nas palavras da autora,

Um ditado “popular” brasileiro sintetiza essa situação ao afirmar: “branca para casar, mulata para fornicar, negra para trabalhar”. Atribuir às mulheres amefricanas (pardas e mulatas) tais papéis é abolir sua humanidade, e seus corpos são vistos como corpos animalizados: de certa forma, são os “burros de carga” do sexo (dos quais as mulatas brasileiras são um modelo). Desse modo, se constata como a superexploração socioeconômica se alia à superexploração sexual das mulheres amefricanas (Gonzalez, 2020, p. 59).

Além disso, conforme Carneiro (2003), as mulheres negras fazem parte de um grupo onde não são vistas como dondocas e nem rainhas, mas, ao contrário, são vistas como antimusas da sociedade brasileira.

Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados. São suficientemente conhecidas as condições históricas nas Américas que construíram a relação de coisificação dos negros em geral e das mulheres negras em particular. Sabemos, também, que em todo esse contexto de conquista e dominação, a apropriação social das mulheres do grupo derrotado é um dos momentos emblemáticos de afirmação de superioridade do vencedor. Hoje, empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou de mulatas tipo exportação (Carneiro, 2003, p. 49).

Esses estereótipos do corpo das mulheres negras são consequências do processo colonização, fazem com que as mulheres negras ocupem a base da hierarquia social, principalmente no campo do trabalho, ocupando lugares que foram atribuídos a elas desde a escravização, haja visto que “a herança escravocrata sofre uma continuidade no que diz respeito à mulher negra. Seu papel como trabalhadora, grosso modo, não muda muito” (Nascimento, 2021, p. 58). Ademais, segundo Carneiro (2019), os anúncios de emprego para as mulheres negras são restritos, logo, a única alternativa é trabalhar como “ama-de-leite, dama de companhia, ou então prostituindo-se, aproveitando-se de sua disseminada fama de boa de cama” (Carneiro, 2019, p. 156).

Um exemplo concreto do fato supracitado é a pesquisa realizada por Lélia Gonzalez no ano de 1976, através da qual é possível observar que as atividades sociais e o comércio tinham como preferência mulheres trabalhadoras brancas, onde estas realizavam as funções de balconista, enfermeira e professora. Consequentemente, essas questões refletiram no rendimento entre os sexos e as raças, no qual mulheres negras ganham menos que todos os demais grupos sociais. Conforme Gonzalez (2020):

Os dados dizem o seguinte: nas ocupações de nível superior, as mulheres ganham, em média, 35% a menos do que seus colegas homens, mas as negras ganham 48% a menos do que as brancas. Nas ocupações de nível médio as mulheres ganham 46% a menos do que os homens, enquanto as negras recebem 14% a menos do que as brancas (Gonzalez, 2020, p. 194)

Para além disso, de acordo com o último Relatório de Insegurança Alimentar, aproximadamente 12,5% das mulheres negras encontram-se em situação de insegurança alimentar moderada ou grave. A insegurança alimentar moderada refere-se à dificuldade de acesso regular e suficiente aos alimentos, enquanto a forma grave corresponde à privação alimentar, isto é, à fome. Os dados evidenciam, de forma contundente, a sobreposição de vulnerabilidades que atinge determinados grupos sociais, especialmente mulheres e pessoas negras. Ainda segundo o relatório, 12,3% dos homens negros também vivenciam algum nível de insegurança alimentar, percentual significativamente superior ao observado entre a população não negra, cuja taxa é de 5,8% entre mulheres e 5,5% entre homens. Tais números revelam as desigualdades estruturais que atravessam a questão alimentar no Brasil, com impactos mais severos sobre os corpos racializados e feminizados (Ferreira, 2024).

As desigualdades vivenciadas por mulheres negras também estão presentes no sistema de justiça as disparidades se acentuam, manifestando-se, por exemplo, nas oportunidades de trabalho dentro do sistema prisional e nos critérios para remição de pena. A maioria das mulheres privadas de liberdade, são mulheres negras, apesar da existência de dispositivos legais que asseguram direitos básicos, persistem graves violações a estas mulheres, como a ausência de itens essenciais de higiene (a exemplo de absorventes, cuja falta leva ao uso insalubre de miolo de pão, e de papel higiênico, substituído por jornais velhos e sujos). Soma-se a isso a prática recorrente das chamadas “revistas vexatórias”, que frequentemente caracterizadas como “estupro

institucionalizado”, que expõem familiares, sobretudo mulheres, e pessoas privadas de liberdade a constrangimentos e humilhações, sem apresentar resultados efetivos na garantia da segurança (Borges, 2019).

Tais questões estão intrinsecamente relacionadas ao impacto da denominada “Guerra às Drogas”, política que se consolidou como eixo central do super encarceramento e da criminalização, sobretudo de jovens negros. Conforme aponta Ferrugem (2018), trata-se de um fenômeno irracional e letal, cujo alvo prioritário é o jovem negro residente das periferias urbanas. A autora sustenta que essa guerra não se volta efetivamente contra as substâncias ilícitas, mas contra pessoas, operando como um mecanismo de manutenção da hierarquia racial no Brasil. Nesse sentido, incide majoritariamente sobre indivíduos pobres, marginalizados e negros, com destaque para aqueles que atuam no comércio varejista de drogas nas favelas, frequentemente estigmatizados e demonizados sob a classificação genérica de “traficantes”.

Assim, a morte precoce de jovens negros no Brasil por conta da Guerra as Drogas, é marcada pela violência policial, pelo encarceramento em massa e pela ausência de políticas públicas efetivas, recai de forma especialmente devastadora sobre as mulheres negras, que são suas mães, avós e cuidadoras. São elas que carregam, historicamente, o peso emocional, material e político das perdas, enfrentando o luto atravessado pelo racismo institucional e pela criminalização de seus filhos. Essas mulheres, majoritariamente chefes de família, vivenciam a dor da perda ao mesmo tempo em que lidam com a negligência do Estado, que não as reconhece como sujeitas de direitos, mas como alvos de vigilância e julgamento moral. Assim, ao analisarmos a morte de jovens negros, é imprescindível compreender que se trata também de uma violência contra mulheres negras, que sustentam seus lares e suas comunidades, e que transformam a dor em luta por justiça, memória e políticas sociais que rompam com a lógica genocida que atravessa suas vidas.

Nesse contexto, o coletivo Mães de Maio, surgido em São Paulo após os massacres de 2006, tornou-se uma das expressões mais potentes da luta das mulheres negras contra a violência de Estado e o genocídio da juventude negra. Formado majoritariamente por mães negras que tiveram seus filhos assassinados por agentes públicos, o movimento transforma o luto em ação política, denunciando as práticas

sistemáticas de extermínio, o racismo institucional e a negligência do Estado frente às mortes de jovens negros das periferias. Essas mulheres, historicamente atravessadas pelas desigualdades de classe, gênero e raça, reivindicam memória, verdade, justiça e políticas sociais que rompam com a lógica punitivista que marca a vida de suas famílias. Ao ocupar ruas, audiências públicas, universidades e conselhos de direitos, as Mães de Maio reafirmam o protagonismo das mulheres negras na defesa da vida, tornando visível o que o Estado tenta silenciar: que a violência letal contra jovens negros é também uma forma de violência política e afetiva contra as mulheres que os geraram, cuidaram e agora lutam para que suas histórias não sejam apagadas (Quintela, 2021).

Sendo assim, observa-se como o corpo das mulheres negras no Brasil carrega marcas históricas de violência que remontam ao período escravista, quando foram transformadas em mercadoria, utilizadas como força de trabalho extenuante e sexualmente exploradas para atender aos interesses do patriarcado colonial. Essa herança persiste na contemporaneidade, atualizando-se em violências simbólicas, institucionais e físicas que atravessam seus cotidianos. As mulheres negras seguem sendo os principais alvos da violência obstétrica, da mortalidade materna, do controle reprodutivo, da hipersexualização e de práticas de humilhação e negligência nos serviços públicos. Esses processos revelam que seus corpos continuam sendo tratados como corpos disponíveis, disciplinados e desumanizados, submetidos a dinâmicas de poder que se originam no racismo estrutural e no sexismo, e que são naturalizadas nos discursos normativos sobre feminilidade e maternidade (Gonzalez, 2020)

Além disso, as violências que recaem sobre seus filhos e familiares (como o extermínio da juventude negra) também incidem diretamente sobre seus corpos, impondo-lhes o luto permanente, o sofrimento psíquico, a vigilância moral e a responsabilização pelo controle e pela sobrevivência da família. Para as mulheres negras, o corpo torna-se campo de disputa entre o Estado que as violenta e a resistência que constroem cotidianamente. Ele é atravessado por trabalho precarizado, ausência de proteção social, violência doméstica, racismo institucional e pela constante necessidade de se mover em territórios marcados pela desigualdade. Portanto, pensar a violência contra o corpo da mulher negra é reconhecer as múltiplas camadas que estruturam sua experiência social e compreender que a garantia de direitos passa necessariamente por

políticas antirracistas que rompam com a lógica histórica de desumanização dessas mulheres.

Dessa forma, conclui-se que o corpo da mulher negra permanece como território político de disputa, marcado por séculos de violência racial e patriarcal que se atualizam na contemporaneidade por meio da negação sistemática de direitos e do acesso desigual às políticas públicas. A colonialidade imprime sobre esses corpos estigmas que justificam sua exploração no trabalho, sua criminalização nos espaços institucionais e a vulnerabilidade extrema diante da violência do Estado, que vitima seus filhos, adocece suas famílias e negligência suas necessidades mais básicas. Ao mesmo tempo, a insuficiência e a fragilidade das políticas sociais (seja na saúde, na assistência, na justiça ou na segurança alimentar) não apenas aprofundam essas desigualdades, como reafirmam que a proteção social no Brasil ainda não reconhece plenamente a humanidade e a centralidade das mulheres negras. Assim, compreender as múltiplas violências que recaem sobre seus corpos é também reconhecer a urgência de políticas públicas antirracistas, interseccionais e efetivamente comprometidas com a garantia de direitos, que rompam com a lógica histórica de exclusão e possibilitem que essas mulheres vivam para além da resistência e da dor, afirmando sua dignidade, autonomia e cidadania plena.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A afirmação de que a presença e movimento do corpo-mulher-negra não apenas confronta, mas lança mão de diversas práticas a fim de ressignificar as múltiplas camadas de opressões interseccionais, aponta para a centralidade de um feminismo anticolonial que emerge de experiências vividas e corporificadas. Esse feminismo, portanto, não se sustenta apenas como formulação teórica, mas como prática cotidiana e coletiva capaz de reconfigurar modos de existir, de nos relacionarmos e de produzirmos conhecimento. Pensar a anticolonialidade pela tradição de ser/ fazer/ sentir como constituintes das práticas das mulheres que utilizam de outras linguagens para organizar sua existência. O pensar o corpo em consonância com o ser que leva a estabelecer alicerces de resistência às imposições coloniais ainda presentes em nossa sociedade.

Ao longo do percurso analisado, compreendemos que o feminismo anticolonial dialoga de forma profunda com nossas vivências porque reconhece a inseparabilidade

entre corpo, memória e política. Essa chave nos permite entender que nossas histórias, marcadas por cisões coloniais, violências racializadas e silenciamentos de gênero, também são territórios de criação, continuidade e reinvenção. Nesse sentido, o feminismo anticolonial não se revela como teoria importada, mas como um conjunto de tecnologias produzidas a parte de nossas práticas comunitárias, dos gestos cotidianos, da produção de uma linguagem insurgente e do legado ancestral que carregamos conosco.

Assim, ao nos posicionarmos desse lugar de enunciação, afirmamos que a luta antirracista e antipatriarcal no extremo sul do Brasil é também uma luta pela autonomia epistemológica. É uma reivindicação para que nossas experiências não sejam anexadas a paradigmas externos, mas compreendidas em sua própria densidade histórica e cosmológica.

Concluimos, portanto, que o feminismo anticolonial estabelece uma relação dialógica com nossas trajetórias, fornecendo ferramentas de análise e constituindo-se através dessas experiências vividas. Ao construí-lo, reafirmamos a possibilidade de imaginar mundos em que nossas existências não sejam marcadas pela falta ou pela dor, mas pela potência criadora que movimenta nossos corpos. Uma potência criadora que vem Ìyá, que permeia o bater do tambor, o movimentar do corpo e ao autocuidado.

REFERÊNCIAS

ÁVILA, Carla. Beleza e encantamento negro: estudo sobre afirmação étnica por intermédio do corpo na ONG Odara – Pelotas/RS. In: **Jornada práticas de justiça e diversidade cultural**, 3., 2007, Pelotas. Anais [...]. Pelotas: UFPEL/UFRGS, 25-27 abr. 2007.

BATUCANTADA. **Publicação no Instagram**, [@batucantada] Disponível em: https://www.instagram.com/p/DOI0LNDjsBi/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRlODBiNWFlZA==. Acesso em: 17 nov. 2025.

BATUCANTADA. **Publicação no Instagram**, [@batucantada] Disponível em: https://www.instagram.com/p/DOOttJ4jNbY/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRlODBiNWFlZA==. Acesso em: 17 nov. 2025a.

BATUCANTADA. **Publicação no Instagram**, [@batucantada] Disponível em: https://www.instagram.com/p/DOWI2Fsjs05/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRlODBiNWFlZA==. Acesso em: 17 nov. 2025b.

BATUCANTADA. **Publicação no Instagram**, [@batucantada] Disponível em: https://www.instagram.com/p/DObGelSjR4u/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRIODBiNWF1ZA==. Acesso em: 17 nov. 2025c.

BATUCANTADA. **Publicação no Instagram**, [@batucantada] Disponível em: https://www.instagram.com/p/DOrRQegiSUK/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRIODBiNWF1ZA==. Acesso em: 17 nov. 2025d.

BATUCANTADA. **Publicação no Instagram**, [@batucantada] Disponível em: https://www.instagram.com/p/DO6CdSpjTaF/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRIODBiNWF1ZA==. Acesso em: 17 nov. 2025e.

BATUCANTADA. **Publicação no Instagram**, [@batucantada] Disponível em: https://www.instagram.com/p/DO_DVZ6DWXq/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRIODBiNWF1ZA==. Acesso em: 17 nov. 2025g. Acesso em: 17 nov. 2025.

BEAUVOIR, Simone. **A velhice**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

BORGES, Juliana. **Encarceramento em massa**. São Paulo: Pólen, 2019.

BUTLER, Judith. **Os atos performativos e a constituição do gênero**: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2018.

CAMERON, Deborah. **Higiene Verbal**. Londres: Routledge, 2012.

CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. 1. ed. São Paulo: Pólen Livros, 2019.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos avançados**, 2003.

COLETIVO FEMINISTA CLASSISTA ANA MONTENEGRO. **Perfil no Instagram**. Instagram, [@anamontenegro.pelotas] Disponível em: <https://www.instagram.com/anamontenegro.pelotas/>. Acesso em: 17 nov. 2025.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics. **University of Chicago Legal Forum**, 14, 1989, p. 538–54.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

FERRAZ, Ana Targina Rodrigues. Movimentos sociais no Brasil contemporâneo: crise econômica e crise política. **Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, n. 135, p. 346-363, maio/ago. 2019.

FERREIRA, Luiz Claudio. Insegurança alimentar é maior para mulheres negras, aponta relatório. **Agência Brasil**, Brasília, DF, 27 ago. 2024. Disponível em:

<https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2024-08/inseguranca-alimentar-e-maior-para-mulheres-negras-aponta-relatorio>. Acesso em: 19 jun. 2025.

FERRUGEM, Daniela. **Guerra às drogas e a manutenção da hierarquia racial**. 2018. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

FREIRE, Beatriz Muniz. O Inventário e o Registro Do Patrimônio Imaterial: Novos Instrumentos de Preservação. **Cadernos do LEPAARQ. Textos de Antropologia, Arqueologia e Patrimônio**. Vol II, N°3 2005. p. 11-20.

FRENTE FEMINISTA 8M PELOTAS. **Perfil no Instagram**. Instagram, [@8mpelotas] Disponível em: <https://www.instagram.com/8mpelotas/>. Acesso em: 17 nov. 2025.

GONZALEZ, Lélia. Pesquisa: Mulher Negra. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (orgs.). **Por um feminismo afro-latino-americano**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GROSSI, Miriam. 'Femenagem' e 'ovulário': o que são as novas palavras que centralizam a mulher? [Entrevista cedida a] Juliana Steil. **Terra Nós**, maio 2022. Disponível em: https://www.terra.com.br/nos/femenagem-e-ovulario-o-que-sao-as-novas-palavras-que-centralizammulher,bc417e07934c8b069c7a47e93a630594z390bzm1.html?utm_source=clipboard. Acesso em: 18 nov. 2025.

HOOKS, Bell. **E eu não sou uma mulher?** mulheres negras e feminismo. 12. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2023.

HUDSON-WEEMS, Clenora. **Mulherismo Africana: recuperando a nós mesmos**. São Paulo: Editora Ananse, 2020.

LATERZA, Ana; *et al.* Interseccionalidade: polifonia entre intelectuais negras. In: **Congresso de Pesquisadores/as Negros/as da Região Centro-Oeste** (5.: 2021, Virtual). Anais, [s.l.]: Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as – ABPN, 2021. Disponível em: https://www.copenecentrooeste2021.abpn.org.br/trabalho/view?ID_TRABALHO=2188. Acesso em: 02 de novembro de 2025.

LUGONES, Maria (2014). Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, 22(3):320, pp. 935-952

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar**: poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

NASCIMENTO, Beatriz. A mulher negra no mercado de trabalho. In: RATTTS, Alex (org.). **Uma história feita por mãos negras**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

OYĚWUMÍ, Oyèrónké. Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. In: OYĚWUMÍ, Oyèrónké (org.). *What Gender is Motherhood?* Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016. cap. 3, p. 57-92.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. *In*: Santos, Boaventura de Souza; Meneses, Maria Paula (Orgs). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, p. 84-130, 2010.

QUINTELA, Débora Françolin. O movimento de mães contra a violência policial nas periferias brasileiras. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 36, n. 3, p. 867-890, set./dez. 2021.

SEGATO, Rita Laura. Identidades políticas/ Alteridades históricas: Uma crítica a lãs certezas Del pluralismo global. **Anuário Antropológico**, [S. l.], v. 22, n. 1, p. 161–196, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6709>. Acesso em: 18 nov. 2025.

SOFÁ NA RUA. **Publicação no Instagram**, [@sofanarua] Disponível em: <https://www.instagram.com/reel/DDAjQkly-ZO/>. Acesso em: 18 nov. 2025.

SOUZA, Vanessa Ramos de Oliveira; BUSSOLETTI, Denise Marcos. BatuCantada: Mulheres na percussão subvertendo o patriarcado musical. **Revista Vórtex**, [S. l.], v. 13, p. 1–24, 2025. DOI: 10.33871/vortex.2025.13.9951. Disponível em: <https://periodicos.unespar.edu.br/vortex/article/view/9951>. Acesso em: 18 nov. 2025.

SPENDER, Dale. **Man Made Language**. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1980.

TAVARES, Júlio. Educação através do corpo. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 25, p. 216-221, 1997.

WITTIG, Monique. **O pensamento hétero e outros ensaios**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2022.

POSFÁCIO

Aos que seguiram até o final da leitura do livro *Feminismos Anticoloniais: entre saberes, corpos e resistências do Sul Global* imagino que a sensação tenha sido a mesma: um atravessamento que nos inquieta e que ao mesmo tempo nos liberta. São tantas provocações, tantas reflexões. Ao lê-lo pudemos escutar ao pé do ouvido diversas vozes do Sul Global que tomaram seus lugares enquanto protagonistas para falar ao mundo de uma perspectiva que é alternativa às relações de poder globais previamente estabelecidas.

Esse livro nos convoca a um giro epistemológico, uma provocação ao mundo acadêmico, desobedecendo o apagamento de raízes tão profundas de muitas existências que até hoje seguem sendo invisibilizadas. Ele nos convida a encerrar sua leitura com um propósito: pensar sobre territórios, corpos, resistências e saberes. A partir de um caldeirão que reuniu teorias feministas, teorias raciais, saberes indígenas e tradicionais e a psicanálise.

De capítulo a capítulo, uma costura foi sendo tecida a partir do notável compromisso das autoras e autores em fazer de sua escrita um modo de resistir. Todos empenhados em combater o Estado de morte. Achille Mbembe nos disse que é o Estado que decide sobre quem deve morrer e quem deve ficar vivo, mas os combatentes seguem fortes e atentos, desobedecendo o destino que lhes foi fabricado.

Os agradecimentos a todos que colaboraram com essa obra são infinitos. E sim, é preciso desobedecer, aliás, é urgente!

Roseane Torres de Madeiro.



ISBN: 978-6-55321-082-0



9 786553 210820