

SEÇÃO: DOSSIÊ FILOSOFIAS FEMINISTAS

DA POTÊNCIA DA IMAGINAÇÃO FEMINISTA ÀS ALIANÇAS INSÓLITAS: PENSAR PRÁTICAS PARA ENFRENTAR A VIOLÊNCIA DE GÊNERO¹

*From the feminist imagination potency to the unusual alliances:
thinking practices to confront gender-based violence*

Leticia Povala Li²
Fernanda Martins³

Resumo: Esse artigo tem como objetivo refletir sobre as práticas feministas não hegemônicas que os feminismos produzem no campo das resistências à violência de gênero. Para isso, propomos um primeiro exercício de reimaginar a partir de feminismos, aqui chamados *outros*, que se contrapõem ao *feminismo hegemônico branco*, de caráter carcerário e punitivista. Nosso segundo exercício elucida a potência da imaginação destes feminismos não hegemônicos para criar alianças insólitas, capazes de elaborar artesanalmente práticas de enfrentamento à violência de gênero em diversos contextos de resistências feministas transnacionais. A pesquisa apoia-se em uma revisão bibliográfica narrativa, que costura diálogos entre os feminismos negro e decolonial, com contribuições do pensamento feminista negro brasileiro e estadunidense e decolonial latinoamericano e caribenho. Esse trajeto nos serve como guia para imaginar um horizonte inegociavelmente feminista e criativo que não reforce violências coloniais em suas práticas contra a violência de gênero.

Palavras-chave: Violência de gênero. Feminismo decolonial. Feminismos criminológicos. Imaginação feminista. Práticas feministas.

Abstract: This article aims to think about the non-hegemonic feminist practices that feminisms produce in the field of resistance to gender-based violence. To do this, we propose a first exercise in reimagining feminisms, here called *others*, that oppose *white hegemonic feminism*, which has a carceral and punitive character. Our second exercise elucidates the potential of the imagination of these non-hegemonic feminisms to create unusual alliances, capable of handcrafting practices to confront gender-based violence in different contexts of transnational feminist resistance. The research is based on a narrative bibliographical review, which stitches together dialogues between black and decolonial feminisms, with contributions from Brazilian and American black feminist thought and Latin American and Caribbean decolonial thought. This process guides us to imagine a non-negotiable feminist and creative horizon that does not reinforce colonial violence in its practices against gender-based violence.

Key words: Gender-based violence. Decolonial feminism. Criminological feminisms. Feminist imagination. Feminist practices.

¹ Este trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

² Mestra em Teoria e História do Direito (PPGD/UFGS). Bacharela e Licenciada em Ciências Sociais (FFLCH/USP). E-mail: leticiapovli@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0854-2950>.

³ Doutora em Ciências Criminais (PUCRS). Professora Adjunta da UFRGS. Professora Permanente no PPGD/UFSM. E-mail: fernanda.ma@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9444-120X>.

*Aquí estamo', siempre estamo'
No nos fuimo', no nos vamo'
Aquí estamo' pa que te recuerde
Si quieres mi machete te muerde*
(Residente; ft. Ibeyi. *This is Not America*, 2022)

1 Introdução

Esse artigo tem por finalidade pensar nas possibilidades e rotas que temos e que estão sendo ainda inventadas para estabelecer práticas feministas não hegemônicas, que levem em consideração as múltiplas experiências que os feminismos produzem no campo das resistências à violência. Para isso, tentaremos (re)imaginar os feminismos em dois espaços-tempo. O primeiro deles, no plano um tanto teórico, provoca uma postura ativa de de(s)colonizar e desimaginar premissas e conceitos, cristalizados na *colonialidade da razão feminista* (Espinosa Miñoso, 2020). É o desafio de desimaginar dentro do próprio feminismo - hegemônico e comprometido com a modernidade - que acolhemos quase acriticamente em teoria e prática desde o Sul. Essa postura nos faz perceber que para a descolonização dos feminismos não podemos nos limitar à sua teorização, mas também não podemos lançar mão dela, porque no fundo sabemos que teoria e prática andam juntas.

Necessitamos escutar o que se grita em outros planos, onde se fazem e se encontram as práticas, sem deixar de lado o processo de ziguezague com a teoria. Como sugere Espinosa Miñoso (2022), é urgente levar a sério a desobediência epistêmica, que desafia a ideia tão bem disseminada pelo *feminismo hegemônico* de que o Sul seria o local exclusivo da experiência, enquanto ao Norte caberia a teorização a partir dela.

É como se juntássemos duas partes de tecido que insistem em separar. Independentemente da peça que será produzida ou do reparo a ser feito, para que a costura tenha menos chances de soltar, há duas opções mais comuns quando usamos uma máquina de costura: o ziguezague e a costura em linha reta. Em ambas, há duas agulhas que se cruzam, cada uma em um plano do tecido, e é nesse movimento alternado e entrelaçado que a junção de duas partes ocorre com maior consistência, há um reforço para que não rasgue ou se solte. A principal diferença de uma para a outra é que o ziguezague costuma ser utilizado em costuras que requerem algum tipo de flexibilidade, pois no caso de tecidos com elasticidade, a linha em ziguezague corre menos risco de arrebentar e desfazer a costura. Já a linha reta exige maior

estabilidade na trama do tecido. Pensar o ato de costurar em ziguezague nos parece uma metáfora pertinente para esta pesquisa.

Para tanto, buscaremos pensar as práticas de enfrentamento à violência de gênero a partir de feminismos não hegemônicos, comprometidos em não expandir o poder punitivo e violência de Estado, em dois momentos principais: (i) no primeiro, partimos dos *feminismos de política decolonial* para construir uma ponte entre autoras brasileiras, latinoamericanas, caribenhas e estadunidenses do pensamento feminista negro. Aqui, traçamos seus elementos em comum, nuances e disputas que se contrapõem ao feminismo hegemônico branco; (ii) já no segundo momento, o objetivo é aprofundar o debate sobre as práticas de enfrentamento não hegemônicas em diálogo com os *feminismos criminológicos*, que apostam na imaginação feminista e nas alianças insólitas e transnacionais que vem sendo elaboradas desde aqui e agora. Com isso, nosso intuito não é delimitar ou confinar feminismos em teoria e prática, mas multiplicar possibilidades de horizontes futuros por vidas vivíveis e livres de toda e qualquer violência de gênero.

2 Reimaginar a partir de feminismos outros

Em contraposição às práticas do que aqui chamamos de feminismo hegemônico⁴, que é pautado pela *colonialidade da razão feminista* (Espinosa Miñoso, 2020), passamos a pensar práticas de feminismos outros como orientação prático-teórica para produzir respostas às violências praticadas contra mulheres e corpos feminizados. Assim como Espinosa Miñoso (2020), queremos não só a descolonização do feminismo, como também de suas práticas, e isso só será possível se começarmos a (re)imaginá-lo desde as *margens* (hooks, 2019). Nesse primeiro momento, reimaginaremos a partir dos *feminismos de política decolonial* (Vergès, 2020).

De acordo com a antropóloga afro-dominicana Ochy Curiel (2020), os feminismos de política decolonial têm questionado e se posicionado criticamente aos entendimentos e

⁴ O *feminismo hegemônico* diz respeito à formulação feminista “clássica” de origem ocidental e branca (Carneiro, 2019 [2003]; Zakaria, 2021), que elege a feminilidade branca como modelo universal e central do feminismo (Lugones, 2020), trabalhada por Espinosa Miñoso (2020) como a *colonialidade da razão feminista*. Nessa pesquisa, destacamos a cooptação carcerária e punitivista deste feminismo, que depende “excessivamente de abordagens carcerárias para resolver o problema da violência de gênero” (Davis et al., 2023, p. 140). Quando autoriza o Estado (sistema de justiça criminal) como poder legítimo para suposta proteção da *vítima*, este feminismo se utiliza de “táticas de *necroempoderamento*” ao negociar com o poder punitivo (Martins, 2021, p. 202), resultando em maior criminalização de grupos marginalizados (Davis et al., 2023; Vergès, 2021).

pressupostos do feminismo hegemônico, branco e de classes privilegiadas por entendê-lo como reprodutor de racismo, classismo e heterossexismo em teoria e prática política. Nesta pesquisa, eles não se restringem ao *feminismo decolonial* teorizado pela argentina María Lugones (2019 [2010]), mas abrem caminhos para práticas que sequer se nomeiam assim. Eles estão em constante transformação no espaço-tempo, sem abrir mão de pontos e pontes em comum.

Embora a elaboração teórica do *feminismo decolonial* seja relativamente recente, para Curiel (2020), é importante lembrar que as práticas descolonizadas *vêm de longe* (Werneck, 2010), muito antes da formulação do campo chamado “decolonial”, através das lutas dos povos indígenas, africanos e negros em diáspora. Também importa resgatar que o *feminismo decolonial*, concebido por Lugones, tem duas principais fontes: i) os feminismos críticos ao feminismo hegemônico, elaborados pelas mulheres negras, de cor, chicanas, pobres, autônomas latino-americanas, indígenas, do materialismo francês (Curiel, 2020), incluindo também feministas estadunidenses da Lat Crit e Teoria Crítica da Raça; e ii) o projeto decolonial, desenvolvido por pesquisadorxs latino-americanxs e caribenhxs do grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) (Curiel, 2020).

Para compreendermos as bases do *feminismo decolonial* de María Lugones, começaremos pelo primeiro ponto, fazendo um breve resgate de importantes contribuições realizadas pelas feministas negras, principalmente, a teoria do ponto de vista (*feminist standpoint*) (Collins, 2019 [1990]) e o conceito de *interseccionalidade* (Crenshaw, 2017 [1993]), 2002; Akotirene, 2019).

Luiza Bairros (2020 [1995]) faz uma análise sobre a transformação dos conceitos fundamentais feministas após identificar uma insuficiência em teorias que adicionam intersecções de raça, classe e orientação sexual ao gênero em termos de dupla ou tripla opressão: sexismo + racismo, por exemplo. Essa formulação é incapaz de fornecer explicações sobre como todas e todos são afetados pelo sexismo, homofobia, machismo, misoginia, ou seja, homens negros também vivenciam o gênero, que é diferente da forma que homens brancos o fazem. Para as mulheres negras, Bairros (2020 [1995]) afirma que não há como separar a luta contra o sexismo da luta contra o racismo, pois uma não existe sem a outra, tampouco é possível hierarquizar e escolher contra qual lutar primeiro.

Por isso, a cientista social brasileira identifica como uma alternativa interessante ao problema o ponto de vista feminista (*feminist standpoint*) ou a teoria do ponto de vista (*standpoint theory*), essa última pensada e desenvolvida por feministas negras estadunidenses, como Patricia Hill Collins e bell hooks. O ponto de vista feminista defende que cada experiência de “ser mulher” ocorre de forma social e historicamente determinada e, por isso, ele é útil para os movimentos negro e de mulheres brasileiras, porque permite analisar as “diferentes formas da experiência de ser negro (vivida através do gênero) e ser mulher (vividas através da raça)” (Bairros, 2020 [1995], p. 211).

Patrícia Hill Collins (2019 [1990]) apresenta a teoria do ponto de vista (*standpoint theory*) ou o ponto de vista feminista (*feminist standpoint*) como uma forma de construção de conhecimentos que permite partir das subjetividades das mulheres negras para pensar questões que são experimentadas historicamente enquanto grupo, sem se descolar dos sistemas de dominação, o que a socióloga entende ser uma característica distintiva do pensamento feminista negro estadunidense (*Black Feminist Thought*). A partir do pensamento feminista negro, Collins (2019 [1990]) propõe uma matriz de dominação para demonstrar como os diversos sistemas de opressão se interseccionam e organizam as relações sociais. Contudo, para Espinosa Miñoso (2022), Collins não deixa evidente como esses sistemas e categorias operam entre si e, por isso, sugere recorrermos à interseccionalidade de Crenshaw (2002).

Tanto a teoria do ponto de vista quanto os debates sobre os cruzamentos de opressões são importantes para a construção da *interseccionalidade*. A elaboração teórica desse conceito é realizada a partir da Teoria Crítica da Raça, localizada no campo do Direito, pela jurista estadunidense Kimberlé Crenshaw, em sua tese de doutorado, em 1989.

Crenshaw (2002, p. 173) afirma que assim como é verdadeiro que todas as mulheres estão, de algum modo, sujeitas ao peso da discriminação de gênero, também é verdade que “outros fatores relacionados a suas identidades sociais, tais como classe, casta, raça, cor, etnia, religião, origem nacional e orientação sexual, são 'diferenças que fazem diferença' na forma como vários grupos de mulheres vivenciam a discriminação”. Essas identidades sociais são descritas por Crenshaw (2002) como *avenidas identitárias* que se inter cruzam e sobrepõem-se em vários pontos, fazendo com que uma pessoa que esteja em meio a um destes cruzamentos não sofra a simples somatória das discriminações, mas esteja sujeita a outro tipo

de discriminação reelaborada, a depender das conexões dessas avenidas, que denotam experiências e vivências específicas. Isso também demonstra sua preocupação em questionar o status de “mulher” no singular e distinguir as particularidades das mulheres, que não contemplam uma categoria universal, chamando a atenção também para a amplitude das próprias categorias de raça e gênero, indissociáveis para a autora (Crenshaw, 2002).

Crenshaw (2017 [1993], n.p.) utiliza a interseccionalidade para pensar a violência contra mulheres, que é “moldada por outras dimensões de suas identidades, como raça e classe”, de modo a contribuir com a politização do tema. Para a autora, o problema não deve ser visto a partir do racismo e do sexismo separadamente, pois, dessa forma, verifica-se que os discursos são moldados para responder a um ou a outro, o que leva à marginalização das mulheres não-brancas dentro de ambos.

Deslocando o eixo do contexto estadunidense para o brasileiro, Carla Akotirene (2019) nos convida à leitura crítica da concepção atual sobre interseccionalidade e faz um apelo para que nos voltemos às origens desse conceito, tomando o cuidado de não esvaziá-lo. A autora expõe as formas de utilização do suposto caráter interseccional por acadêmicas brancas como uma espécie de *apropriação intelectual indevida* e afirma que é um equívoco utilizá-lo como sinônimo de minorias políticas ou diversidade:

Dentre estas práticas, costumam usar a interseccionalidade como correspondente às minorias políticas ou à diversidade, chegando mesmo a questionar a agência da mulher negra, como se a encruzilhada fosse tão somente o lugar da decisão da vítima: levantar-se ou continuar caída? Sentir ou não as feridas da colonização? É da mulher negra o coração do conceito de interseccionalidade (Akotirene, 2019, p. 24).

O panorama traçado até aqui também é objeto de reflexão de Eunice A. J. Prudente e Ísis A. Conceição (2019), sobre as categorias de gênero e raça no espaço jusfilosófico. Prudente e Conceição (2019) criticam fortemente o modo pelo qual o conceito de “interseccionalidade” foi apropriado por grande parte do movimento feminista no Brasil, convergindo com a crítica de Akotirene sobre apropriação cultural indevida:

Por muito tempo a interseccionalidade tem sido apresentada como um tipo de feminismo, consciente das diferenças, no entanto, da mesma forma que o antirracismo americano, calcado em valores liberais cuja expressão mais marcante é a política de cotas, não reflete um projeto de combate ao racismo, mas sim um projeto de negociação e reformas com o sistema de supremacia branca, o discurso feminista interseccional, como é feito no Brasil não reflete o que chamam hoje de womanismo ou feminismo decolonial (Prudente; Conceição, 2019, p.155).

Prudente e Conceição (2019) afirmam que muitas das jovens feministas se identificam com o termo *interseccional*, concebido como um *álibi*, por agregar diversas vertentes feministas dentro de um grande guarda-chuva, que abarca a ideia de conscientização das opressões e diferenças. No entanto, essa apropriação acaba por perpetuar a invisibilização e a negação das demandas históricas e específicas de mulheres negras pelo movimento feminista. Nesse sentido, nas palavras das autoras, “a categoria interseccionalidade é recepcionada e instrumentalizada a partir de uma matriz epistemológica colonialista e, quando muito, pós-colonialista sem mitigação da exclusão de negros dos espaços de poder” (Prudente; Conceição, 2019, p. 143).

Assim, cabe destacar que há críticas direcionadas ao conceito de interseccionalidade, todavia, por conta do aporte teórico adotado, destacamos três que mais interessam a este trabalho: (i) a primeira, bastante explorada até então, manifesta o receio do termo se distanciar e negar a história de intelectuais e feministas negras e suas contribuições para a construção do feminismo negro e do próprio conceito, sendo cooptado por outros feminismos; (ii) a segunda, conforme apontaram Prudente e Conceição (2019), é da ordem estrutural, por se tratar de um termo cunhado e operado dentro do Direito moderno, isto é, o assumindo como um campo válido, o que poderia implicar na sua suposta legitimação por quem o utiliza; (iii) a última está relacionada às duas primeiras e é aprofundada por Espinosa Miñoso (2022), que se apoia na leitura feita por María Lugones a partir de Audre Lorde. No entendimento de Espinosa Miñoso (2022), o conceito desenvolvido por Crenshaw ainda se baliza pelo olhar ocidental e colonial categórico, isto é, embora reconheça intersecções, pressupõe sistemas de opressão compartimentados, se limitando à linguagem e lógica institucionais.

Nos Estados Unidos, Audre Lorde afirma que *não existe hierarquia de opressão*. Para Lorde (2019a [1990]), que se define como “negra, lésbica, feminista, socialista, poeta, mãe de duas crianças [...] e parte de um casal interracial” (Lorde, 2019a [1990], p. 235), as diferentes opressões postas no mundo - racismo, sexismo, heterossexismo, classismo, elitismo, discriminação etária - partem de uma mesma origem de intolerância e possuem as mais variadas formas de manifestação nos sistemas de dominação. Isso não significa dizer que todas as pessoas experienciam a opressão da mesma forma, mas que para pessoas com diversos atravessamentos não é possível escolher apenas uma para lutar contra. Lorde (2019a, 2019b) acredita que, sem uma coalizão, a luta contra as formas de opressão se torna enfraquecida na

ação política, pois ninguém que é oprimido deveria se beneficiar de outros sistemas de dominação.

Lugones (2005) entende que, diferente de Crenshaw (2002), a concepção dada por Lorde quebra a ideia de separabilidade, tanto da opressão quanto da resistência. É a partir dessa perspectiva que Espinosa Miñoso (2022) defende ser um erro continuar interpretando a dominação com base em diversos sistemas de poder, autônomos e irreduzíveis entre si que apenas se cruzam em alguns pontos (ou em alguns sujeitos). Este olhar se concentra em visibilizar os sujeitos lidos a partir das diferenças e da especificidade - que é algo de extrema importância - mas deixa intacto o tema do privilégio e enfraquece as estratégias de resistência coletiva das comunidades.

Em busca de uma leitura mais substancial da modernidade colonial capitalista e sem nos afastarmos da fundamental contribuição dos feminismos negros, nos voltaremos a compreender como a proposta mobilizada pelo projeto decolonial do Grupo Modernidade/Colonialidade contribui para o *feminismo decolonial* de Lugones (2019).

O giro decolonial tem início na década de 1990 pelo Grupo M/C como uma forma de desenvolver um pensamento crítico desde a realidade da América Latina (Ballestrin, 2013). Sendo assim, o grupo M/C é uma “expressão da teoria crítica contemporânea estreitamente relacionada com as tradições das ciências sociais e humanidades da América Latina e Caribe” (Curiel, 2020, p. 126).

Um dos conceitos retomado por Lugones (2020 [2008]) é a *colonialidade do poder* (Quijano, 1992, 2005), que demonstra como “as relações de colonialidade nas esferas econômica e política não findaram com a destruição do colonialismo” (Ballestrin, 2013, p. 99). Nesse sentido, países periféricos como o Brasil são mantidos em uma situação colonial, hoje, perante os Estados Unidos, mesmo que não formalmente.

O capitalismo eurocêntrico e global é sustentado pelos eixos da colonialidade e pelo seu outro lado oculto: a modernidade. A colonialidade do poder se dá por meio das relações de dominação, exploração e conflito para o controle de “quatro âmbitos básicos da vida humana: sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade/intersubjetividade, seus recursos e seus produtos”, sendo a raça o elemento organizador da colonialidade do poder no capitalismo (Quijano, 1992, 2005).

Entretanto, segundo Lugones (2020), a concepção de Quijano é patriarcal e heterossexual sobre o sexo, pois seu quadro de análise “mantém velado o entendimento de que as mulheres colonizadas, não brancas, foram subordinadas e destituídas de poder” (p. 56). Para a argentina (2020), Quijano ignora que o gênero, assim como a raça, também é uma ficção criada pela colonialidade/modernidade, o que torna a organização das relações sociais diferente na intersecção dessas duas categorias.

A partir dessa crítica, Lugones (2020) afirma que pretende expandir e complicar as ideias em torno dessa definição, propondo o *sistema moderno-colonial de gênero*. A filósofa chega a essa investigação para buscar compreender a “indiferença diante das violências que o Estado, o patriarcado branco e os próprios homens vítimas da colonialidade do poder perpetuam contra as mulheres de nossas comunidades” (Lugones, 2020, p. 53). Sua ideia é produzir uma teoria que aprofunde a lógica opressora e categorizante da modernidade colonial (Lugones, 2019).

Assim como a colonialidade do poder, a colonialidade do gênero também possui dois lados: um visível/iluminado, que constrói hegemonicamente o gênero e as relações das mulheres brancas, e o obscuro/não iluminado, que não atribui gênero às mulheres não brancas, por não serem consideradas “mulheres”, mas “fêmeas” e, por isso, desprovidas de gênero. O *feminismo hegemônico* tratou de equiparar as mulheres brancas às mulheres, ou seja, todas as mulheres são brancas. Portanto, mulheres negras e indígenas são colocadas fora do domínio da feminilidade burguesa branca, pela diferenciação colonial a partir do gênero (Lugones, 2020).

Isso ocorre porque a modernidade colonial diferenciou hierarquicamente humanos e não humanos, com base no homem ocidental como norma, classificando os povos indígenas e africanos como não humanos. A humanidade corresponderia à civilização, o que significa dizer que apenas homens (brancos) e mulheres (brancas) seriam civilizados e os demais, selvagens.

Sendo a colonialidade um “processo ativo de redução das pessoas, a desumanização que as qualifica para a classificação, o processo de subjetivação, a tentativa de transformar o colonizado em menos que humano” (Lugones, 2019, p. 361), María Lugones está interessada na resistência à colonialidade dos gêneros. A resistência, segundo ela, é a “tensão entre a subjetivação (a formação/informação do sujeito) e a subjetividade ativa, o senso mínimo de

agência necessário para que a relação oprimir → ← resistir seja ativa, sem recorrer ao senso máximo de agência da subjetividade moderna” (Lugones, 2019, p. 362).

A perspectiva de Lugones (2019) considera que essa resistência costuma ocorrer infrapoliticamente, isto é, fora dos domínios das políticas estatais, pois a legitimidade estatal é negada à subjetividade resistente. Somente a infrapolítica pode se voltar para as políticas de resistência empregadas internamente pelas comunidades rumo à libertação. A possibilidade de superação da colonialidade dos gêneros é pelo feminismo decolonial. Essas possibilidades só são possíveis na comunalidade, que se opõe à subordinação e à hierarquia que constitui a colonialidade, por entender que “a construção do ser humano é viciada repetidamente na sua relação íntima com a violência” (Lugones, 2019, p. 370).

Por isso, nos alinhamos à proposta de Lugones de um pensamento marginal feminista, onde margem não tem a ver com a divisão colonial imposta, é mais que isso, ela parte de “um solo, um espaço, uma fronteira - para usar um termo de Gloria Anzaldúa” (Lugones, 2019, p. 371). Se a diferença colonial cria um lócus fraturado, é a partir dele que iremos nos encontrar para outras “formas criativas de pensar, comportar-se e se relacionar, que são antitéticas à lógica do capital” (Lugones, 2019, p. 372). São nas histórias de resistência na diferença colonial onde precisamos morar para aprendermos uns sobre os outros e outras. A ética que desejamos criar é baseada na lógica da coalizão, que desafia a das dicotomias e que se opõe à lógica do poder, porque a *multiplicidade nunca é reduzida* (Lugones, 2019, grifo nosso).

3 Da potência da imaginação às alianças insólitas

As formas criativas dos *feminismos de política decolonial* nos ajudam a pensar em práticas que não pautem as violências e seu enfrentamento sob a lógica colonial do Estado moderno como mediador da vida. Neste trabalho, queremos fugir do enquadramento que recorre à violência colonial para enfrentar, ou melhor, para resistir às violências coloniais contra os corpos, celebrado pelo *feminismo hegemônico* de caráter *carcerário e punitivista*.

Nesse sentido, recorreremos aos *feminismos criminológicos*, propostos por Fernanda Martins (2021), como práticas e estratégias que recusam negociar com o *poder punitivo* e reforçar táticas de *necroempoderamento*. Os *feminismos criminológicos* se colocam como espaço aberto comprometido com o *desejo* dos movimentos feministas de *transformar tudo*, “priorizando a vida, a liberdade, a autonomia e a solidariedade como práticas interpenetráveis das vulnerabilidades compartilhadas” (Martins, 2021, p. 214). São resistências forjadas a partir

de corpos em aliança que criam espaços outros a partir de experiências múltiplas e apostam numa ruptura de linguagem concebida pela *criminologia feminista* no Brasil. Para além da inversão dos termos, propõem a inversão dos pontos de partida e sentidos para se pensar a resistência às violências, deslocando a ideia de *vitimização* para *vulnerabilidades compartilhadas* (Martins, 2021).

De forma breve, a produção de saber autodenominada *criminologia feminista* é desenvolvida no Brasil a partir da leitura das criminologias críticas com a lente das teorias feministas, realizada em movimento centrífugo, isto é, do Direito para fora, ainda que com apoio de diálogos transdisciplinares (Martins; Gauer, 2020; Martins, 2021). Com o avanço de demandas criminalizadoras pelo movimento feminista ao Estado, a *criminologia feminista* tomou a estratégia penal e o *poder punitivo* como instrumentos legítimos de negociação para enfrentar as violências de gênero, sendo este um dos seus principais objetos de estudo (Martins, 2021).

As pesquisas desse campo se concentraram de forma hegemônica numa tradução de “violências de gênero” para “violências contra mulheres” - especialmente doméstica e sexual -, cuja principal crítica tem girado em torno das questões relativas às políticas legislativas e ao operacional do sistema de justiça no enfrentamento às *violências contra mulheres* (Martins; Gauer, 2020; Martins, 2020, 2021). Apenas recentemente, a temática do aprisionamento e criminalização de mulheres tem ganhado visibilidade, o que, para Martins (2020, 2021), promoveu alargamento e qualificação nas discussões sobre gênero dentro desse domínio com a intersecção e aprofundamento da perspectiva racial, trazidos sobretudo pelas feministas negras. O levantamento realizado mostra que, apesar dessa expansão, ainda são raros os debates sobre “racismo, relações de trabalho, precarização econômica, feminização da pobreza, intervenções militarizadas sobre as favelas, processos de gentrificação, projetos de acesso à moradia popular, etc” na chamada *criminologia feminista* (Martins; Gauer, 2020, p. 172).

A captura dos movimentos feministas e do gênero feita por esse campo do saber criminológico por meio dessas abordagens acabou consolidando a figura da mulher na dicotomia *vítima / autora* (Martins, 2020, 2021). Martins (2021) nos aponta que é por meio dessa figura de *vítima* que o poder punitivo é mobilizado para atuar na “*expansão da esfera pessoal, protegida*” (Brown, 2019), isto é, na defesa dos corpos que devem ser protegidos por

meio da violência de Estado, alinhada a um tratamento *privatizado e individualizante* das violências pela lógica neoliberal (Brown, 2019).

É pensando nessas limitações de enquadramento que, para este artigo, assumimos a ampliação do próprio termo “violência de gênero” a partir da desestabilização do que conta como violência e, também, do deslocamento da noção de “violência doméstica” como algo confinado e que diz respeito à esfera privada.

A quebra da dicotomia entre privado e público é apresentada por Judith Butler (2019a) como uma espécie de alargamento do nosso entendimento sobre o público, que deixa de ser delimitado por uma ideia pré-discursiva de espaço físico oposto à casa e passa a ser compreendido como algo que se faz por meio da ação e do ajuntamento de corpos, que se interpelam numa cena de reconhecimento. O público, nesse sentido, só passa a ser público quando ocupado por esses corpos em ação.

Pensando nas violências de gênero a partir do espaço público, recuperamos a ideia da argentina Verónica Gago (2020), que utiliza a greve feminista como forma de conexão e intersecção das violências contra mulheres e corpos induzidos desigualmente à precariedade. Segundo a cientista social (Gago, 2020), a greve feminista, ao criar *alianças insólitas* (Galindo, 2013, 2014, 2016), é capaz de conectar as violências contra mulheres de modo a “sair do gueto” das violências domésticas, essa chave que “pretende nos neutralizar e nos anular politicamente, que pretende nos confinar enquanto vítimas” (Gago, 2020, p. 31). Estamos diante de um movimento duplo: desdomesticar as violências também nos permite sair da figura da vítima a ser eternamente reparada pelo Estado que nos imobiliza (Gago, 2020).

O que Gago (2020) propõe é o uso da greve como dispositivo, lente e processo para fazer a conexão e o cruzamento das violências de forma bastante prática, proposta que muito inspira e se alinha a esta pesquisa. O argumento principal é de que o feminicídio, a violência que mata mulheres e corpos feminizados, apesar de na maioria dos casos estar relacionado às violências domésticas, não se encerra ali. Nele estão tramadas as violências financeiras, estatais, racistas e coloniais que estruturam as próprias violências dentro do núcleo familiar. Dessa forma, estaremos conectando não somente as violências, mas também as nossas lutas, pois a greve é essa ferramenta que permite a ruptura e o deslocamento do corpo violado, da vítima inerte, para as sujeitas de ação, que rechaçam, protestam e *param* como forma de *mobilizar* (Gago, 2020). Podemos considerar que, nesse contexto, sem a figura da *vítima*, o

discurso salvacionista e paternalista do feminismo branco e civilizatório perde sustentação e sem a ideia individualizada da *empreendedora de si*, retroalimentada pela racionalidade neoliberal, o feminismo *neoliberal* perde espaço.

Outro movimento que está completamente atrelado a essa ruptura é justamente sair do tratamento individualizado dado às violências machistas, por meio da sua judicialização e patologização, para um campo em que a coletividade será preponderante para pensar outras abordagens. Se há um problema no fato de que a vulnerabilidade é mobilizada de forma ontologicamente identitária e individual para uma reivindicação de direitos no sentido paternalista (Butler, 2019), o primeiro passo talvez seja pensá-la de forma coletivizada, ainda que seja a partir da experiência singularizada e historicizada de cada corpo (Gago, 2020).

O problema de mobilizar vulnerabilidades para lutar por direitos estaria nas consequências violentas que isso acarreta, isto é, para Carla Rodrigues (2021) existe um paradoxo em “exigir proteção das mesmas instituições que oferecem violência, o que termina por acentuar aquilo mesmo que se quer combater” (Rodrigues, 2021, p. 15). Na mesma linha, Dorlin (2020) coloca que o Estado seria o próprio “responsável por armar aqueles que *nos* golpeiam” (Dorlin, 2020, p. 102, grifo da autora). Esse é um dos pontos enfrentados por Fernanda Martins (2021), que expõe o problema de se negociar com o poder punitivo. Nesse sentido, Butler (2021), que fala do Norte, sugere que deixemos a opção paternalista para aderirmos às redes de solidariedade, que se opõem às diversas formas de dominação social e violência, junto a quem sempre esteve na luta. Para esse fim,

Butler convoca a potência da imaginação, porque só a partir do exercício de imaginar outros mundos possíveis será viável viver de forma não violenta ou, dito de outro modo, será possível pensar a violência para fora do campo da violência de Estado tal qual a conhecemos (Rodrigues, 2021, p. 17).

É esse o exercício que Fernanda Martins (2021) nos ajuda a fazer por meio dos *feminismos criminológicos*, ao mirar sobretudo práticas de resistência que os movimentos feministas desde o Sul, Abya Yala e Brasil, vêm elaborando ao longo dos últimos anos. Como se a força da colonialidade, que de tanto nos empurrar a olhar para a parte de “*cima*” do mapa, nos fizesse esquecer de olhar para os *lados* ou para *baixo*. Os lugares onde a potência da imaginação nunca deixou de imaginar outros mundos também estão por aqui, sob nossos pés, dividindo solo conosco.

Importante ressaltar que os *feminismos criminológicos* não se limitam dentro de fronteiras físico-geográficas, ainda que partam de experiências situadas, porque atuam em alianças transnacionais, fortalecidas através da conexão de redes. O esforço é buscar por pulsões vitais que fomentem uma “frente transnacional antirracista e antipunitivista” (Martins, 2021, p. 217). Em síntese, o deslocamento proposto da *criminologia feminista* para os *feminismos criminológicos* se baseia em três pontos principais:

1) Escuta das denúncias do movimento feminista negro tocadas pelos diálogos abolicionistas; 2) Do enfrentamento dos problemas de violência de gênero permeados pelas contaminações estratégicas macropolíticas - de se lutar contra a opressão - e as micropolíticas - como corte radical de produção de subjetividades ao lutar-se pela vida; e 3) Desde um feminismo transnacional, em que gênero seja delineado como uma categoria política, que rompa com as tradicionais ferramentas disponíveis na direção da produção de subjetividades subversivas para além das linhas de força punitivas, aqui inicialmente exploradas através de manifestos feministas compartilhados *online* nos últimos anos (Martins, 2021, p. 217).

A partir disso, é possível destacar o compromisso dos *feminismos criminológicos* de imaginar um futuro inegociavelmente abolicionista, tomando o *gênero* como *estratégia política subversiva*, isto é, não como elemento ontológico, mas como a própria possibilidade de subverter e ressignificar as normas que produzem os corpos (Martins, 2021). Sendo o gênero produzido por meio de atos que se repetem, mas que nunca são idênticos (Butler, 2017 [1990]), haverá sempre a possibilidade do seu deslocamento e desestabilização.

A concepção dos *feminismos criminológicos* estará expressa na análise de manifestos feministas transnacionais e práticas feministas de abolição do sistema penal (Martins, 2021). Os manifestos são lidos como *manifestos nomadológicos* ou “máquinas de guerra nômades”, em alusão aos *tratados nomadológicos* e à *ciência nômade* de Deleuze e Guattari (1997 [1980]). Isso porque eles tratam de ocupar um “mar liso”, como espaço aberto a ser preenchido pela multiplicidade, que pode surgir em qualquer espaço-tempo (Martins, 2021), fazendo oposição a um “mar estriado”, operado pela *ciência régia*, a ciência de Estado (Deleuze; Guattari, 1997 [1980]), que governa através de molduras e canais para passagem da água.

Aqui, os movimentos que produzem os manifestos não respondem a uma ordem ou hierarquia das organizações, se estabelecem a partir de experiências locais com suas especificidades, mas cuja semântica de luta é compreendida em locais distintos, a exemplo das violências feminicidas, do racismo, da exploração dos corpos etc. Esses manifestos só

podem ser produzidos na horizontalidade das assembleias e discussões no coletivo, movidas pela multiplicidade das experiências vividas e somente a partir de suas próprias vozes, não passíveis de captura por outros sujeitos (Martins, 2021). Mesmo com contradições internas, buscam estabelecer lutas e objetivos comuns para resistir às violações contra seus corpos, hierarquizados de acordo com o Estado, o capitalismo-colonial e o patriarcado. Assim, além dessa oposição declaradamente macropolítica, são movidos também pela micropolítica (Rolnik, 2018), pela “experiência de se tomar de volta a força germinativa do desejo. Reapropriar-se do corpo, da linguagem, do mundo é o gesto subversivo da insurreição” (Martins, 2021, p. 223). As “máquinas de guerra nômades”, portanto, são na verdade uma *contraguerra*, que ao lutar contra seu próprio aniquilamento imposto e promovido segundo o modelo do Estado, estarão lutando para a destruição não necessariamente do Estado, mas da forma-Estado (Martins, 2021).

Dentre os manifestos e práticas analisados, queremos destacar três movimentos que nos parecem mais próximos do diálogo que vem sendo travado nesse texto, apesar de suas singularidades: o *Ni Una Menos* na Argentina, o *Mujeres Creando* na Bolívia e os *Movimentos de Mães* no Brasil.

O *Ni Una Menos* foi um movimento fundamental para impulsionar e ressignificar o dia 8 de Março (Dia Internacional das Mulheres) como um dia de paralisação. Após o aparente feminicídio de Chiara, uma menina de 14 anos, na Argentina, a mobilização foi feita por meio da hashtag #NiUnaMenos em rede social (*Twitter*), levando à ocupação massiva das ruas. Esse primeiro ato ocorreu em 3 de junho daquele ano exigindo: “*Nem uma a menos! Vivas nos queremos!*” (Martins, 2021; Ni Una Menos; Gago, 2020). Um segundo foi chamado após deliberação coletiva no XXXI Encontro Nacional de Mulheres, em Rosário, já assinalado como greve nacional (“*paro*”, em espanhol) em 19 de outubro de 2016, após mais um assassinato brutal, agora da jovem Lucía Perez, adicionando outras reivindicações: *contra a violência patriarcal, pelo direito ao aborto legal, seguro e gratuito e pela abertura dos espaços para todas as formas de vida na terra* (Martins, 2021; Ni Una Menos; Gago, 2020). A partir dessa faísca, diversos coletivos *Ni Una Menos* surgiram em países da América Latina e Europa. Isso foi crucial para que no 8M de 2017 ocorresse a Greve Internacional de Mulheres (*Paro Internacional de Mujeres* - PIM) em países como Argentina, Brasil, Chile, Coreia do Sul, México, Peru, Rússia, entre outros (Martins, 2021).

O *Mujeres Creando* é um movimento de mulheres feministas fundado no início da década de 1990 na Bolívia, com uma visão anarquista do poder, que reivindica a autonomia política do movimento feminista em relação às instituições privadas e públicas, sejam elas igrejas, ONGs, partidos políticos, empresas ou pertencentes ao Estado. Segundo María Galindo (2016), uma de suas fundadoras, o movimento atua por meio da “política concreta”, que nada mais é do que o oferecimento de serviços às mulheres, com perspectiva feminista e antineoliberal, sem a institucionalização e a despolitização desses serviços. Isso é feito com base na política de alianças e vínculos heterogêneos, cuja forma de organização é geralmente por meio de associações e cooperativas. Nas palavras de Galindo:

Essa homogeneidade dentro do feminismo latino-americano, em geral, de mulheres jovens brancas, profissionais, de classe média, é uma homogeneidade que nos entedia, que nos incomoda e que não nos interessa. Então, nós construímos um movimento que cultiva as alianças insólitas, ou seja, formas de aliança política entre mulheres com quem é proibido fazer aliança. Temos uma metáfora muito interessante: somos índias, putas e lésbicas, juntas, revoltadas e “hermanadas” (Galindo, 2016, p. 226).

Para que funcione, Galindo chama o coletivo de “tecidos sociais”, mais do que movimentos, são grupos pequenos ou grandes de mulheres em espaços de construção coletiva de cotidianidade. Os tecidos sociais supõem formas de solidariedade que desafiam o individualismo imposto pela lógica neoliberal, pois acreditam que sem a coletividade a vida se torna muito mais dura de ser enfrentada, restando apenas a possibilidade de sobrevivência. São nos micro-espços onde se somam radicalmente forças, inteligências, energias e histórias para que a dor dos feminicídios seja transformada em luta por justiça, são nesses micro-espços que construímos o possível para além de sobreviver (Galindo, 2016).

Nesse terceiro exemplo, talvez estejamos diante de uma das formas mais transparentes e evidentes da atuação do *necrobiopoder* no Estado brasileiro, usando um conceito de Berenice Bento (2018). O *necrobiopoder* é “um conjunto de técnicas de promoção de vida e de morte a partir de atributos que qualificam e distribuem os corpos em uma hierarquia que retira deles a possibilidade de reconhecimento como humano” (Bento, 2018, p. 7) e que determina, assim, quais devem ser eliminados e quais devem viver.

O movimento feito por coletivos de mães e familiares de vítimas da violência e do terrorismo de Estado, a exemplo das *Mães de Maio* em São Paulo, as *Mães de Acari*, de *Manguinhos* e *Candelária Nunca Mais* no Rio de Janeiro, para citar algumas, clama por justiça

e pelo direito à memória de seus filhos e familiares assassinados em chacinas e massacres promovidos pelo Estado brasileiro (Brito, 2016, Omura, 2019, Souza; Cunha, 2020, Exposição..., 2020). Ao interpelar o Estado, na luta por sua responsabilização, reconhecimento e direito ao luto, estão lutando pela vida e pela ideia de que todas as vidas sejam reconhecidas enquanto vidas vivíveis e enlutáveis.

Os movimentos de mães se organizam em redes nacional e internacional, isso porque transpõem fronteiras, fazendo conexões com coletivos de mães de outros países. Assim, “as redes tentam trocar informações sobre nossas lutas e o que está dando certo”, relata Ana Paula de Oliveira, criadora do coletivo *Mães de Manguinhos* (Bento, 2021a, p. 33). Traduzindo, dessa forma, uma luta e uma linguagem translocal. É o que Berenice Bento (2021b) chamou de “Maternidades periféricas contra o Estado”. Ana Paula de Oliveira ainda menciona o Encontro anual que reúne mães e familiares de vários estados e até de alguns países (Bento, 2021a), que em 2016 lançou a “Carta Final do I Encontro Internacional das Mães de Vítimas da Violência do Estado”, um dos manifestos analisados na pesquisa de Martins (2021). Reproduzimos abaixo um pequeno trecho da Carta assinada em 13 de maio de 2016 por mais de 50 coletivos:

Nós seguiremos batendo de frente, na humilde mas de forma intransigente, contra toda forma de Racismo, de Machismo, de Sexismo, de Nacionalismo ou de Xenofobia alastrada nesses tempos de facetrucos, de faceódios, de vigilância e punitivismos generalizados por todas as faces desse novo fascismo. Nós somos contra toda forma de Opressão e de Exploração, e seguiremos combatendo-as de frente, sem massagem. A nossa caminhada jamais será instrumentalizada para recriarem novas formas de opressão, de hierarquias ou de segregação entre trabalhadorxs: NOSSA CAMINHADA É RETA POR UMA LIBERTAÇÃO RADICAL DE TODO O NOSSO POVO. Nós não temos Pátria, nem teremos Patrão. Como já disse a guerreira Rosa Luxemburgo noutro momento de perigo fascista: nós lutamos e seguiremos lutando por “um mundo realmente novo onde sejamos socialmente iguais, humanamente diferentes e totalmente livres”. A nossa Luta é Sem-Fronteiras, é Favelista, é Quilombista, é Internacional. As primeiras sementes desta Rede Internacional de Mães de Vítimas do Estado estão lançadas... (Mães de Maio, 2016).

Aqui, podemos identificar como as lutas se conectam no cotidiano contra todas as formas de opressão e exploração, trazendo consigo a ideia de que a expressão “do luto à luta” é feita a partir de “*um corpo crítico coletivo desde o estado crítico dos corpos*” como “*potencialidade da vida vulnerável*” (Martins, 2021, p. 259).

Renata Souza e Mônica Cunha (2020) falam dos movimentos da Candelária e de Acari (RJ), que surgiram no início dos anos 1990, liderados em sua maioria por mulheres negras, da

favela e conhecidos mundialmente por sua luta coletiva. Como ressalta Martins (2021), são as mulheres negras as mais vulneráveis ao feminicídio no Brasil e as que estão “colocando seus corpos e suas vozes ao anunciar suas formas de resistência aos cenários de violência em que estão inseridas” (Martins, 2021, p. 257).

Se hoje o movimento feminista brasileiro é um dos mais respeitados do mundo, como afirma Sueli Carneiro (2019), muito se deve ao movimento de mulheres negras que foi responsável por enegrecê-lo e que desde muito tempo precisou trabalhar na lógica das alianças e das coalizões, sempre tencionando radicalizar o movimento. Por isso, se faz urgente e necessário reconhecer o protagonismo político das mulheres negras como força motriz determinante na mudança de concepção e reposicionamento político feminista. A conexão das lutas contribuiu para alargar os entendimentos sobre democracia, igualdade e justiça social no país, portanto, o gênero e a raça devem ser assumidos como “parâmetros inegociáveis para a construção de um novo mundo” (Carneiro, 2019, p. 288).

Os movimentos que procuramos destacar, portanto, compartilham formas de organização coletiva que não desejam ser tuteladas pelo Estado ou instituições, mas prezam pela sua autonomia com base em políticas de alianças estratégicas e heterogêneas. Apesar de suas especificidades e localizações, trazem como eixo central a ação coletiva e solidária e fazem do luto uma luta pela vida, reivindicando uma vida digna, vivível e livre de violências. Não só imaginam, mas se mobilizam para construir, assim, um futuro possível.

4 Considerações finais

A partir da ponte proposta neste artigo entre os *feminismos de política decolonial*, optamos por caminhos alternativos aos traçados pelo *feminismo hegemônico*, que, por sua vez, é pautado pela *colonialidade da razão feminista* (Espinosa Miñoso, 2022), isto é, branco e atualmente transformado em um dos trunfos do Estado e do capital por meio de sua cooptação para manter o controle sobre os corpos e as estruturas da forma como estão (Vergès, 2020).

Costuramos em ziguezague junto aos feminismos negro e decolonial, que apontam o nosso dever enquanto feministas de não cedermos mais espaço a qualquer forma de violência de gênero, incluindo aqui a do próprio Estado. Mais do que cruzadas, as violências que atingem sobretudo e mais diretamente os corpos femininos, feminizados e dissidentes de gênero estão entrelaçadas em suas origens e manifestações e, por isso, hierarquizar lutas, como nos alerta

Audre Lorde, não deve ser uma opção. Uma verdadeira política feminista da proteção, que se proponha a enfrentar a violência de gênero em suas bases e nas diversas formas em que se manifestam, deve ser necessariamente antirracista (Vergès, 2021).

Em diálogo com os *feminismos criminológicos* (Martins, 2021), assinalamos que a reivindicação por maior ação punitiva do Estado em casos de violência de gênero pode ser considerada uma armadilha para os movimentos feministas, pois acabam reforçando *táticas de necroempoderamento* e o *poder punitivo*, sustentados pelas bases patriarcais e racistas da formação dos Estados. Por esta via, confinamos a violência de gênero no âmbito doméstico, numa tentativa fracassada de seu enfrentamento, ao assumirmos que a violência obedeceria uma suposta divisão entre as esferas pública e privada.

Com tal pressuposto, o segundo ponto desta pesquisa buscou justamente demonstrar como o enfrentamento não hegemônico à violência pode e já vem sendo feito em territórios e solos diversos por meio de experiências múltiplas e criativas dos feminismos que nos servem como inspiração para criar um mundo outro. Contudo, sem a ilusão de que a saída seria deixar essa tarefa nas mãos do Estado ou do capital corporativo.

Construir um novo mundo, na realidade, significa a possibilidade de sonhar e imaginar um futuro. Quando Vergès (2020) insiste nos *feminismos de política decolonial* como imaginário utópico, está reivindicando uma reconexão com a “potência de imaginação” dos feminismos. O que ela afirma parece estar bem expresso neste trecho do “*Manifeste de L’Atelier IV*”, apresentado na oficina *distopias/utopias/heterotopias* e assinado por diversas feministas:

Queremos pôr em prática um pensamento utópico, entendido como energia e força de insurreição, como presença e como convite para sonhos emancipatórios, como gesto de ruptura: ousar pensar para além do que se apresenta como ‘natural’, ‘pragmático’, ‘razoável’. Não queremos construir uma comunidade utópica, mas restaurar toda a sua força criativa em sonhos de indocilidade e resistência, justiça e liberdade, felicidade e bondade, amizade e encantamento (Vergès *et al*, 2017, n. p., livre tradução).

Só que sonhar futuros possíveis a partir da potência da imaginação feminista talvez menos tem a ver com “um pensamento utópico” como ela afirma, ou com “utopia”, e mais com a ideia de “heterotopias” (Foucault, 2013), como nos lembra Martins (2021). Para Foucault (2013, p. 8), “a utopia é um lugar fora de todos os lugares”, mas as *utopias* que têm um lugar preciso e real, que pode ser situado no mapa e também em um tempo determinado,

esses *espaços absolutamente outros*, são as *heterotopias*. São os microespaços, quando María Galindo (2016) se refere à política concreta do *Mujeres Creando*, são as redes de solidariedade que se formam para além das fronteiras do *Ni Una Menos* e dos coletivos de Mães, são os Encontros e Manifestos produzidos por esses coletivos (Martins, 2021) que ensaiam a reivindicação da vida sem violências. Como afirma Martins (2021), se essa for uma semântica compartilhada pelas lutas feministas, a “não violência deve ser uma posição ativa e apaixonadamente perseguida” (Butler, 2018, [s.p.]).

Pensar a não violência, nesse sentido, não é negar a violência da agressão física, mas é se opor à violência de Estado do modo que conhecemos hoje, sem repetir seus termos, reconhecendo outros domínios de violência, como as violências estruturais e sistêmicas. A não violência não é sinônimo de pacifismo ou passividade, pelo contrário, ela pode ser agressiva, uma força ativa, uma postura ético-política que só pode ser pensada a partir da interdependência e não da individualidade (Butler, 2021). Nos parece que imaginar futuros possíveis a partir de feminismos *outros* passa pela coragem de fazer alianças insólitas baseadas no compromisso ético-político da não violência.

Referências

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

BAIRROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020 [1995]. p. 206-214.

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, [S. l.], n. 11, p. 89–117, 2013. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/2069>. Acesso em: 18 jun. 2022.

BENTO, Berenice. Entrevista com Ana Paula de Oliveira, do coletivo Mães de Manguinhos. In: Dossiê Mães contra o Estado: maternidade, luta, luto. *Cult*, ano 24, edição 274, out./2021a. p. 30-33.

BENTO, Berenice. Necrobiopoder: maternidades periféricas contra o Estado. In: Dossiê Mães contra o Estado: maternidade, luta, luto. *Cult*, ano 24, edição 274, out./2021b. p. 10-15.

BENTO, Berenice. Necrobiopoder: Quem pode habitar o Estado-nação? *Cadernos Pagu* [online], n. 53, 2018, e185305. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/18094449201800530005>. Epub 11 Jun 2018. ISSN 1809-4449. <https://doi.org/10.1590/18094449201800530005>. Acesso em: 28 fev. 2021.

BRITO, Gisele. Mães de Maio: a reação contra a violência do Estado. *Brasil de Fato*, São Paulo, 13 de maio de 2016. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2016/05/13/surgido-da-dor-maes-de-maio-se-tornam-referencia-no-combate-a-violencia-do-estado/>. Acesso em: 21 jun. 2022.

BUTLER, Judith. *A força da não violência*: um vínculo ético-político. Tradução de Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2021.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas*: notas para uma teoria performativa de assembleia. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O corpo educado*: pedagogias da sexualidade. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. 4.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018 [1993]. (Argos). Publicado originalmente em: BUTLER, Judith. *Bodies that matter. On the discursive limits of ‘sex’*. Nova York/Londres: Routledge, 1993. p. 1-16.

BUTLER, Judith. Judith Butler: “Matar é o ápice da desigualdade social”. *El País*, Entrevista por Marién Kadner, Guadalajara, México, 29 nov. 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/11/27/cultura/1543350943_401404.amp.html.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*: feminismo e subversão da identidade. 15. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017 [1990]).

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento: contribuições do feminismo negro. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista brasileiro*: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2019 [2003]. p. 271-289.

COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro*: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019 [1990].

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. Tradução de Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2021.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v.10, n. 1, Dossiê III Conferência Mundial sobre Racismo, p.171-188, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011>. Acesso em: 28 fev. 2021.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres não-brancas. Tradução de Carol Correia. *Revista Subjetiva*, 21 jun. 2017 [1991]. Disponível em: <https://medium.com/revista-subjetiva/mapeando-as-margens-interseccionalidade-pol%C3%ADticas-de-identidade-e-viol%C3%A2ncia-contra-mulheres-n%C3%A3o-18324d40ad1f>. Acesso em: 28 fev. 2021.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, v. 43, July 1993, p. 1241-1299. Disponível em:

<https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/mapping-the-margins-intersectionality-identity-politics-and-violence-against-women-of-color-kimberle-crenshaw1.pdf>. Acesso em: 28 fev. 2021.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 120-139.

DAVIS, Angela Y.; DENT, Gina; MEINERS, Erica R.; RICHIE, Beth E. *Abolicionismo. Feminismo. Já*. Tradução: Raquel de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Aurélio Guerra Neto; Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995 [1980]. v. 1.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 1997 [1980]. v. 5.

DORLIN, Elsa. *Autodefesa: uma filosofia da violência*. São Paulo: Crocodilo/Ubu Editora, 2020.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. Fazendo uma genealogia da experiência: o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica na América Latina. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 96-118.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina / Doing genealogy of experience: towards a critique of the coloniality of feminist reason derived from the historical experience in Latin America. *Revista Direito e Práxis*, [S.l.], v. 10, n. 3, p. 2007-2032, set. 2019. ISSN 2179-8966. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/43881>.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. Superando a análise fragmentada da dominação: Uma revisão feminista decolonial da perspectiva da interseccionalidade. Tradução de Nadia Luciene Ziroldo. *Revista X*, [S.l.], v. 17, n. 1, p. 425-446, mar. 2022. ISSN 1980-0614. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/revistax/article/view/84444/45913>. Acesso em: 23 jun. 2022. doi: <http://dx.doi.org/10.5380/rvx.v17i1.84444>.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano* [online], n. 184, p. 7-12, mar-abr/2014. ISSN: 0186-1840. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32530724004>. Acesso em: 23 jun. 2022.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. Y la una no se mueve sin la otra: Descolonialidad, antiracismo y feminismo. Una trije inseparable para los procesos de cambio. *Revista venezolana de estudios de la mujer*, v. 21, n. 46, p. 47-64, jan-jun/2016. ISSN 1316-3701. Disponível em: http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_vem/article/view/11020.

EXPOSIÇÃO destaca a história de famílias de vítimas do Estado. *Portal Catarinas*, Florianópolis, 4 de novembro de 2020. Disponível em: <https://catarinas.info/exposicao-destaca-a-historia-de-familias-de-vitimas-do-estado/>. Acesso em: 21 jun. 2022.

FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico, as heterotopias*. São Paulo: n-1 edições, 2013.

GALINDO, María. *¡A despatriarcar!* Feminismo urgente. Buenos Aires: Lavaca Editora, 2014.

GALINDO, Maria. A homogeneidade do feminismo nos entendia: é preciso criar alianças insólitas. Entrevista com María Galindo. In: MORAES, Alana; PATRÍCIO, Mariana; ROQUE, Tatiana. *SUR 24 - Revista Internacional de Direitos Humanos*, v. 13, n. 24, p. 225 - 235, 2016. Disponível em: <https://sur.conectas.org/wp-content/uploads/2017/02/21-sur-24-por-maria-galindo.pdf>. Acesso em: 21 jun. 2022.

GALINDO, María. Desobediência: sobrevivo graças a você. Tradução de Pê Moreira. *Blog Bazar do Tempo*, Pensar o Tempo, abril de 2020. Disponível em: <https://bazardotempo.com.br/desobediencia-sobrevivo-gracas-a-voce-por-maria-galindo/>. Acesso em: 14 jul. 2022.

GALINDO, María. *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar: teoría y propuesta de la despatriarcalización*. La Paz: Mujeres Creando, 2013.

hooks, bell. *Teoria feminista: da margem ao centro*. Tradução de Rainer Patriota. São Paulo: Perspectiva, 2019.

LORDE, Audre. As ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa-grande. In: LORDE, Audre. *Irmã Outsider: ensaios e conferências*. Tradução: Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica, 2020 [1979]. p. 135-139.

LORDE, Audre. Idade, raça, classe e gênero: mulheres redefinindo a diferença. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2019b [1984]. p. 239-249.

LORDE, Audre. *Irmã Outsider: ensaios e conferências*. Tradução: Stephanie Borges. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

LORDE, Audre. Não existe hierarquia de opressão. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2019a [1990]. p.235-236.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020 [2008]. p. 52-83.

LUGONES, María. Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México,

n. 25 p. 61-75, 2005. Disponível em: http://e-spacio.uned.es:8080/fedora/get/bibliuned:filopoli-2005-25-3C569DDF-C2D4-C870-87CB-C17FBEC5C5DD/multiculturalismo_radical.pdf. Acesso em: 21 jun. 2022.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2019 [2010]. p. 357-377.

MÃES DE MAIO. Carta Final do I Encontro Internacional das Mães de Vítimas da Violência do Estado. *Justiça Global*, 13 de maio de 2016. Disponível em: <http://www.global.org.br/blog/carta-final-do-i-encontro-internacional-das-maes-de-vitimas-da-violencia-do-estado/>. Acesso em: 21 jun. 2022.

MARTINS, Fernanda. Feminismos criminológicos e tecnopolíticas: novos 'quadros' para violência de gênero. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 28, n. 3, e63035, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/63035/44911>. Acesso em: 31 ago. 2021.

MARTINS, Fernanda. *Feminismos criminológicos*. 1. ed. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2021.

MARTINS, Fernanda; GAUER, Ruth M. C. Poder Punitivo e Feminismo: percursos da criminologia feminista no Brasil. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 145-178, 2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/37925/29808>. Acesso em: 31 ago. 2021.

OMURA, Renan. 'Nós lutamos por vida': o encontro de mães das vítimas mortas pelo Estado. *Ponte Jornalismo*, 23 de maio de 2019. Disponível em: <https://ponte.org/nos-lutamos-por-vida-o-encontro-de-maes-das-vitimas-mortas-pelo-estado/>. Acesso em: 21 jun. 2022.

PRUDENTE, Eunice A. J.; CONCEIÇÃO, Ísis A. Epistemologias, Interseccionalidades e Intelectualidades: a solidão do gênero e da raça no espaço jusfilosófico. In: GOSTINSKI, Aline; BISPO, Caroline; MARTINS, Fernanda (Org.). *Estudos Feministas: por um direito menos machista*. Vol. 4. Florianópolis: Tirant lo Blanch, 2019. p.139-156.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Indígena*, v. 13 n. 29, 11-20, 1992. Disponível em: <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2022.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO - Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005 [2000]. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 11 jun. 2022.

RESIDENTE; IBEYI. *This is not America*. Direção: Greg Ohrel. Porto Rico: ResidenteVEVO, 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GK87AKIPyZY>. Acesso em: 8 jul. 2022.

RODRIGUES, Carla. Utopias atualizadas. In: BUTLER, Judith. *A força da não violência*: um vínculo ético-político. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2021. p. 13-18.

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

SOUZA, Renata; CUNHA, Mônica. Acari, Candelária: mães pretas unidas na luta. *Mídia Ninja*, Rio de Janeiro, 27 de julho de 2020. Disponível em: <https://midianinja.org/renatasouza/acari-candelaria-maes-pretas-unidas-na-luta/>. Acesso em: 21 jun. 2022.

VERGÈS, Françoise et al. *Manifeste de L'Atelier IV dirigé par Françoise Vergès*. L'Atelier IV, Dystopies/Utopies/Hétérotopies, Paris, La Colonie, 12 de junho de 2017. Disponível em: <https://www.fmsch.fr/fr/projets-soutenus/manifeste-de-latelier-iv-dirige-par-francoise-verges>. Acesso em: 21 jun. 2022.

VERGÈS, Françoise. *Um feminismo decolonial*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VERGÈS, Françoise. *Uma teoria feminista da violência*: por uma política antirracista da proteção. São Paulo: Ubu Editora, 2021.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de Mulheres Negras e estratégias políticas contra o racismo e o sexismo. *Revista da ABPN*, n. 1, v. 1, p. 08-17. mar-jun/2010.

ZAKARIA, Rafia. *Contra o feminismo branco*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021.

Recebido em: 20/05/2025.

Aprovado em: 31/08/2026.

Publicado em: 24/07/2026