A memória como arquivo decolonial: epistemologias de mulheres negras, saberes ancestrais e resistência

Memory as a decolonial archive: black women's epistemologies, ancestral knowledge, and resistance

Léslie Amanda da Silva
Universidade Estadual de Maringá, Brasil
Maringá, PR
pesquisadoraleslie@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-0770-2710

Gislaine Aparecida Valadares de Godoy
Universidade Estadual de Maringá, Brasil
Maringá, PR
gavgodoy@uem.br
https://orcid.org/0000-0003-2007-7024

Célio Juvenal Costa
Universidade Estadual de Maringá, Brasil
Maringá, PR
jvcosta@uem.br
https://orcid.org/0000-0003-1226-7805

Recebido em: 11 de abril de 2026
Aceito em: 30 de julho de 2026

Resumo:

Este artigo analisa a memória de mulheres negras como arquivo decolonial, a partir das contribuições do feminismo negro interseccional e dos estudos decoloniais. Situado no campo das memórias e trajetórias femininas, o texto investiga como os saberes ancestrais transmitidos por mulheres negras – especialmente aquelas em territórios quilombolas – constituem formas de resistência ao epistemicídio e à colonialidade do saber. Respalda-se em autoras do feminismo negro interseccional, como Lélia Gonzalez, bell hooks, Djamila Ribeiro, Patricia Hill Collins, Selma Dealdina, Grada Kilomba, dentre outras, para demonstrar que a memória desafia os registros hegemônicos que silenciaram essas mulheres, apontando para outras relações com o saber. Conclui que a valorização dessas memórias é condição fundamental para a descolonização do pensamento e para a construção de uma sociedade plural.

Palavras-chave: Arquivo Decolonial. Epistemicídio. Feminismo Negro. Memória. Saberes Ancestrais.

Abstract:

This article analyzes the memory of Black women as a decolonial archive, drawing on contributions from intersectional Black feminism and decolonial studies. Situated within the field of women's memories and trajectories, the article investigates how ancestral knowledge transmitted by Black women – especially those living in quilombola territories – constitutes forms of resistance to epistemicide and the coloniality of knowledge. It draws on authors from intersectional Black feminism, such as Lélia Gonzalez, bell hooks, Djamila Ribeiro, Patricia Hill Collins, Selma Dealdina, Grada Kilomba, among others, to demonstrate that memory challenges the hegemonic records that have silenced these women, pointing toward other relationships with knowledge. It concludes that valuing these memories is a fundamental condition for the decolonization of thought and for the construction of a plural society.

Keywords: Decolonial Archive. Epistemicide. Black Feminism. Memory. Ancestral Knowledge.

Introdução

A memória de mulheres negras e suas trajetórias, sejam individuais, sejam coletivas, constitui um campo fértil para compreender processos históricos, sociais, culturais e políticos. No entanto, como aponta a chamada deste dossiê, a história das mulheres foi, por muito tempo, invisibilizada ou marginalizada nos discursos oficiais e nas narrativas hegemônicas. Essa invisibilização se agrava quando se trata das mulheres negras, cujas existências foram sistematicamente apagadas dos arquivos coloniais e imperiais – e cujos saberes foram deslegitimados pela epistemologia hegemônica.

Este artigo propõe uma análise sobre a memória de mulheres negras como arquivo decolonial, situando-se no campo dos estudos sobre memória, trajetórias femininas e resistências. A oralidade, aqui, é compreendida não como fonte empírica a ser coletada em campo, mas como tecnologia ancestral de transmissão de conhecimento e como princípio epistemológico que desafia a centralidade da escrita nos arquivos coloniais. A partir das contribuições do pensamento feminista negro interseccional, analisa-se como os saberes ancestrais transmitidos por mulheres negras – especialmente aquelas em territórios quilombolas – constituem formas de resistência ao epistemicídio e à colonialidade do saber. Ribeiro (2018, p. 17) explica que "[...] o feminismo negro emerge das lutas de mulheres negras contra a opressão de gênero, raça e classe, que historicamente foram invisibilizadas tanto pelo movimento feminista majoritariamente branco quanto pelo movimento negro".

Mobilizam-se autoras, como Lélia Gonzalez, bell hooks, Djamila Ribeiro, Patrícia Hill Collins e Selma Dealdina, para demonstrar que a memória de mulheres negras não apenas desafia os registros hegemônicos que as silenciaram, mas também aponta para a construção de outras relações com o saber – relações fundadas na pluralidade, na reciprocidade e na justiça cognitiva. Nesse sentido, conforme argumenta Gonzalez (1984), os saberes transmitidos pelas mulheres negras sobre o corpo, o parto, as ervas, a culinária e a organização comunitária foram reduzidos pela epistemologia hegemônica à condição de práticas instintivas ou folclóricas, quando, na verdade, constituem sistemas complexos de conhecimento.

A noção de colonialidade do saber, formulada por Quijano (2005), designa o processo pelo qual a epistemologia europeia se instituiu como um único paradigma

válido de produção de conhecimento, subalternizando, silenciando e desqualificando todas as demais formas de saber.

No contexto brasileiro, Carneiro (2005) aprofundou essa análise ao cunhar o conceito de epistemicídio, definido como um processo persistente de produção da inteligência cultural, seja pela negação ao acesso à educação – e, sobretudo, de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; seja pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do(a) negro(a) como portador(a) ou produtor(a) de conhecimento.

Diante desse cenário, coloca-se a questão central que orienta este artigo: de que modo a memória de mulheres negras, especialmente aquelas em territórios quilombolas, pode ser compreendida como um arquivo decolonial que desafia o epistemicídio e a colonialidade do saber?

O artigo está estruturado em cinco tópicos. No primeiro, "Percurso metodológico", explicita-se a natureza do estudo como ensaio teórico, bem como os procedimentos e critérios que orientaram a seleção e a articulação do referencial. O segundo, "Colonialidade do saber e epistemicídio: a deslegitimação dos saberes de mulheres negras", analisa os mecanismos de silenciamento epistêmico operado pela modernidade colonial. O terceiro, "Saberes ancestrais e práticas educativas femininas: a pedagogia da resistência", dedica-se a explanar sobre as práticas educativas desenvolvidas por mulheres negras, especialmente em territórios quilombolas, como formas de resistência. O quarto tópico, "Feminismo negro interseccional e a valorização de epistemologias outras", articula as contribuições teóricas do feminismo negro à valorização desses saberes e memórias. Por último, nas considerações finais, retomam-se os principais argumentos e são apontados os desafios contemporâneos da descolonização do pensamento e da salvaguarda das memórias de mulheres negras.

Percurso metodológico

Metodologicamente, este artigo se configura como um ensaio teórico, fundamentado em revisão bibliográfica de caráter exploratório. Conforme Medeiros (2019, p. 67), o ensaio teórico se caracteriza como um "[...] exercício reflexivo e argumentativo que mobiliza referenciais consolidados para propor novas interpretações ou articular perspectivas, sem a pretensão de esgotar o objeto [...]". A opção por essa abordagem se justifica pela natureza do objeto de estudo – a memória de mulheres

negras como arquivo decolonial –, que demanda uma articulação conceitual entre campos do saber, e não a coleta e análise de fontes orais primárias.

A opção pela revisão bibliográfica exploratória, por sua vez, alinha-se ao que Martins e Theóphilo (2016, p. 89) definem como uma estratégia para "[...] explicar e discutir um assunto ou tema com base em referências publicadas, permitindo ao pesquisador mapear o estado da arte e identificar lacunas teóricas". Nesse sentido, o percurso investigativo se orientou pela imersão em produções acadêmicas que articulam memória, decolonialidade, feminismo negro e saberes ancestrais, buscando estabelecer diálogos produtivos entre diferentes tradições teóricas e contextos geográficos.

O referencial teórico foi selecionado com base em dois critérios principais: (a) centralidade no debate sobre colonialidade do saber e epistemicídio; e (b) contribuição para a epistemologia feminista negra interseccional. Priorizaram-se autoras e autores cujas obras estabelecem diálogo direto com a questão da memória, da oralidade ancestral e das práticas de resistência epistêmica de mulheres negras, com destaque para Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, bell hooks, Patricia Hill Collins, Djamila Ribeiro, Leda Maria Martins e Selma Dealdina. A articulação entre os referenciais seguiu uma lógica temática, organizada em três eixos: colonialidade do saber, práticas educativas ancestrais e feminismo negro interseccional.

Quanto aos procedimentos de análise, adotou-se a leitura interpretativa e crítica dos referenciais, com ênfase na articulação entre os conceitos centrais – colonialidade do saber, epistemicídio, interseccionalidade e memória – e sua aplicação à experiência histórica e contemporânea de mulheres negras. A análise buscou identificar, nos textos selecionados, os mecanismos de deslegitimação dos saberes femininos negros, bem como as formas de resistência epistêmica por eles evidenciadas, privilegiando uma abordagem dialógica que colocasse em relação autoras de diferentes contextos geográficos e tradições teóricas. Conforme destaca Minayo (2010), a análise interpretativa em pesquisas qualitativas não se reduz a uma técnica, mas constitui um exercício de compreensão que articula o que está dito ao contexto mais amplo de sua produção.

Cumpre destacar que este estudo não se propõe a realizar pesquisa de campo ou análise de fontes orais primárias, razão pela qual a memória oral é tratada como categoria analítica e princípio epistemológico, e não como dado empírico a ser coletado em entrevistas ou narrativas de vida. Essa delimitação metodológica, longe de constituir

uma fragilidade, reforça o caráter propositivo do ensaio, ao demonstrar a potência da articulação teórica para a descolonização do pensamento, em consonância com o que Grosfoguel (2016) denomina de descolonização epistêmica, isto é, um movimento que não se restringe à inclusão de novos conteúdos, mas à transformação dos próprios lugares de enunciação e dos critérios de legitimação do conhecimento.

Colonialidade do Saber e Epistemicídio: a deslegitimação dos saberes de mulheres negras

O conceito de colonialidade do saber, formulado pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano (1930-2018), designa o processo pelo qual a epistemologia europeia se instituiu como único paradigma válido de produção de conhecimento, subalternizando, silenciando e desqualificando todas as demais formas de saber – especialmente aquelas produzidas por povos colonizados, africanos e indígenas. Para Quijano (2005, p. 118):

> A constituição da Europa como nova id-entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da idéia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus.

Historicamente, a emergência da perspectiva eurocêntrica do conhecimento significou uma nova maneira de legitimar ideias e práticas já antigas de relações hierárquicas entre dominantes e dominados. O que há de inovador, nesse processo, não é a invenção da dominação, mas sua reinscrição sob um novo fundamento – a ideia de raça[1] – que, por seu pretenso caráter natural e biológico, passou a operar como o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal. Para Quijano (2005), a ideia de raça emerge no contexto da constituição da Europa como nova identidade após a "descoberta" da América, operando como um dispositivo central de naturalização das relações coloniais de dominação. Ao classificar os povos colonizados como racialmente

[1] A ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América. Aníbal Quijano (2005) explica que sua origem talvez tenha se originado como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados, mas o que importa é que, desde muito cedo, foi construída uma estrutura que, biologicamente, diferencia esses grupos.

inferiores, esse dispositivo não apenas hierarquizou corpos e territórios, mas também instituiu uma epistemologia fundada na suposta superioridade cognitiva do europeu.

Nesse sentido, a raça não é um mero epifenômeno da colonização, mas sua própria condição de possibilidade: é por meio dela que a diferença colonial se transforma em desigualdade ontológica, legitimando a expropriação do saber dos povos subjugados.

Ao dialogar com essa formulação, o filósofo camaronense Achille Mbembe (2018, p. 71) afirma que "[...] a raça é, antes de tudo, uma ficção útil, uma construção teórica e política que permitiu tornar operacional o princípio de uma hierarquia global dos seres humanos". Para o autor, a potência da ficção racial reside precisamente na sua capacidade de produzir efeitos reais e duradouros – dentre os quais, enfatiza-se a desqualificação sistemática dos saberes produzidos fora do circuito europeu. Enquanto Quijano (2005) enfatiza gênese histórica de raça no contexto colonial ibérico, Mbembe (2018) avança ao demonstrar como essa ficção se reinventa continuamente, da escravização ao neoliberalismo contemporâneo, mantendo sua função estruturante de separar a humanidade entre aqueles que podem produzir conhecimento legítimo e aqueles que, por seu suposto déficit ontológico, estão destinados a ser apenas objetos do conhecimento.

Mignolo (2003) aprofunda essa análise ao formular a noção de diferença colonial como espaço onde os saberes subalternizados são produzidos, mas sistematicamente ignorados pela epistemologia hegemônica. Para o autor:

> A colonialidade do saber é a face oculta da modernidade. Enquanto a modernidade celebra suas conquistas – a ciência, a razão, a filosofia, o progresso – a colonialidade revela o outro lado dessa narrativa: a exploração, a dominação, o silenciamento e a destruição de conhecimentos que não se encaixam no paradigma europeu. A diferença colonial é precisamente o lugar onde esses saberes silenciados continuam existindo, resistindo e, eventualmente, emergindo como possibilidade de um mundo mais justo e plural (Mignolo, 2003, p. 45).

É precisamente nesse ponto que a contribuição de Carneiro (2005) se revela fundamental para a compreensão do impacto desse dispositivo sobre as populações negras – e, em especial, sobre as mulheres negras. Em sua tese de doutoramento, a

pesquisadora cunha o conceito de epistemicídio para nomear o processo de destruição sistemática dos saberes produzidos por esses sujeitos. Para Carneiro:

> O epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo (Carneiro, 2005, p. 321).

A história das mulheres negras, no Brasil, é testemunho desse epistemicídio. Os arquivos coloniais e imperiais não registraram suas existências porque elas não eram, para a epistemologia hegemônica, existências dignas de registro. No entanto, como adverte Santos (2023, n.p.):

> Fogo! ...Queimaram Palmares, Nasceu Canudos. Fogo! ...Queimaram Canudos, Nasceu Caldeirões. Fogo! ...Queimaram Caldeirões, Nasceu Pau de Colher. Fogo! ...Queimaram Pau de Colher... E nasceram, e nascerão tantas outras comunidades que os vão cansar se continuarem queimando. Porque mesmo que queimem a escrita, Não queimarão a oralidade. Mesmo que queimem os símbolos, Não queimarão os significados. Mesmo queimando o nosso povo, Não queimarão a ancestralidade.

No contexto brasileiro, Gonzalez (1984) já apontava para essa deslegitimação ao analisar a figura da "mãe-preta" como síntese das ambiguidades da formação cultural nacional. Para a autora (1984, p. 235), a mulher negra é simultaneamente a "guardiã dos saberes africanos" e aquela cujos conhecimentos foram sistematicamente desqualificados pela ideologia do branqueamento. A autora revela que os saberes transmitidos pelas mulheres negras – sobre o corpo, o parto, as ervas, a culinária e a organização comunitária – foram reduzidos pela epistemologia hegemônica à condição de práticas "instintivas" ou "folclóricas", quando, na verdade, constituem sistemas complexos de conhecimento que garantiram a sobrevivência material e simbólica das populações negras ao longo de séculos de violência colonial.

Essa deslegitimação, entretanto, não se impõe apenas por meio da exclusão externa, mas também pela internalização, por parte das próprias mulheres negras, da inferioridade de seus modos de conhecer. A intelectual afro-colombiana Betty Ruth Lozano (2018) denomina esse fenômeno como racismo epistêmico, argumentando que ele produz um profundo adoecimento existencial ao fazer com que mulheres negras duvidem da potência de suas próprias palavras e de suas formas de interpretar o mundo. Trata-se, nas palavras da autora, de um "[...] processo de colonização das mentes que opera tão profundamente que as próprias subjetividades colonizadas passam a reproduzir a lógica que as inferioriza, tornando-se agentes de sua própria desqualificação epistêmica" (Lozano, 2018, p. 12, tradução nossa).

O que esses aportes convergentes evidenciam é que a colonialidade do saber não se sustenta apenas pela imposição externa de um cânone, mas pela constante produção de subjetividades que naturalizam sua própria exclusão.

Mulheres negras foram colocadas historicamente no lugar da não autoridade epistêmica; foram sistematicamente deslegitimadas em seus modos de conhecer e de transmitir conhecimento. Todavia, como aponta Gonzalez (2018), chegou um momento da história em que a sociedade toma conhecimento da importância do dia 20 de novembro, devido à morte de Zumbi dos Palmares. Nas palavras da autora:

> De repente, o grande público toma conhecimento da importância do 20 de novembro para nós, negros deste país. Justamente porque a morte de Zumbi se transfigura no ato que, por excelência, aponta para a vida. Ao morrer, Zumbi continuou vivo, permanecendo na consciência de seu povo e também na dos opressores desse povo. [...] E não há dúvida de que Palmares foi a primeira tentativa de criação dessa sociedade igualitária, onde existiu uma efetiva democracia racial. Por aí se pode compreender por que os movimentos negros do período pós-abolição tiveram nela e em Zumbi a garantia histórica e simbólica de suas reivindicações. E não foi por outra razão que, em 1978, em memorável assembleia realizada em Salvador, o Movimento Negro Unificado estabeleceu o 20 de novembro como o Dia Nacional da Consciência Negra (Gonzalez, 2018, p. 178-179).

Essa reflexão de Lélia Gonzalez (2018) sobre Zumbi e Palmares é reveladora não apenas da centralidade da figura do herói quilombola na construção da consciência negra brasileira, mas também daquilo que ela própria denuncia como um apagamento sistemático: se Zumbi se tornou um símbolo da resistência negra, o que dizer das mulheres que também lideraram, ensinaram, protegeram e aquilombaram? Onde estão as Dandaras, Luísa Mahin, Marias Congas nas narrativas hegemônicas da história oficial?

A resposta a essa pergunta se remete ao epistemicídio, pois os arquivos coloniais e imperiais não registraram a existência de mulheres negras, como Maria Conga – que liderou um quilombo em Magé (RJ) no século XIX, acolhendo e protegendo negros e negras fugidos da escravidão –, porém isso não significa que elas não tenham existido ou que não tenham produzido conhecimento. Significa que o Estado colonial não as reconhecia como dignas de registro. Seu apagamento documental é parte constitutiva do projeto de colonialidade do saber, que elegeu a escrita como único suporte legítimo de memória e condenou a oralidade ao estatuto de 'não-conhecimento'.

No entanto, Santos (2023) enfatiza: mesmo que se queime a escrita, não se queima a oralidade. E é precisamente pela oralidade – essa tecnologia ancestral de transmissão de conhecimento – que a memória de mulheres negras escravizadas e quilombolas, como Maria Conga, foi preservada. As narrativas de seus descendentes, transmitidas por gerações de mulheres negras no território quilombola, hodiernamente, constituem um arquivo decolonial que desafia o epistemicídio operado pela historiografia oficial. Martins (2021, p. 35) argumenta que "[...] a oralitura não é mera repetição do passado, mas sua recriação performática no presente. É uma tecnologia de memória que atualiza a ancestralidade a cada ato de fala, a cada gesto, a cada canto".

Nesse sentido, compreender a colonialidade do saber e o epistemicídio como processos que atingiram, de forma particularmente violenta, as mulheres negras escravizadas e suas descendentes é condição fundamental para, na sequência deste texto, analisarmos como essas mesmas mulheres – à margem da epistemologia hegemônica – construíram e mantiveram práticas educativas próprias, gestaram princípios educativos femininos e, por meio da oralidade, da memória e da organização comunitária, desenvolveram um processo formativo de origem feminina que desafia, até hoje, a ordem colonial. É para essa dimensão da resistência e da produção de conhecimento que nos voltamos a seguir.

Saberes ancestrais e práticas educativas femininas: a pedagogia da resistência

Diante do cenário de epistemicídio e colonialidade do saber delineado na seção anterior, as mulheres negras escravizadas e suas descendentes não apenas sobreviveram, mas também construíram, no cotidiano das senzalas, dos quilombos e dos territórios periféricos, um repertório de práticas educativas que subverteu a lógica colonial. Essas práticas, forjadas na intersecção entre raça, gênero e classe, configuram o que se pode denominar de uma pedagogia da resistência – um processo formativo que, sem usar aparatos formais da escola, garantiu a transmissão de saberes indispensáveis à preservação da vida da memória e da dignidade negra.

De acordo com Machado (2023, p. 5), há a existência de uma "pedagogia ancestral" operada por mulheres negras, denominada de "as antigas que dizem". Segundo a autora, essa pedagogia não se realiza nos Espaços institucionais hegemônicos, mas no interior das relações cotidianas:

> [...] é no gesto de passar a mão no cabelo da criança, no ensinamento sobre as folhas que curam, na transmissão das rezas e das histórias contadas ao pé do fogão que se edifica um saber que a universidade não reconhece, mas que sustenta corpos e almas por gerações (Machado, 2023, p. 7).

Essa pedagogia opera por meio daquilo que Hampaté Bâ (2010) denominou de tradição viva, em que a Palavra Falada não se perde no tempo, mas se atualiza a cada novo ato de fala, constituindo-se como arquivo dinâmico de um povo – um arquivo que preserva trajetórias de mulheres que, de outra forma, teriam sido apagadas.

A dimensão formativa dessas práticas ganha contornos ainda mais preciosos quando analisamos à luz do conceito de escrevivência formulado por Evaristo (2020). Embora a autora cunho o termo para se referir à escrita literária de autoria Negra, suas bases epistemológicas iluminam, também, as práticas educativas e as narrativas de memória das mulheres negras ancestrais. Trata-se de uma epistemologia que rompe com a separação moderna entre sujeito cognoscente e objeto conhecido, fazendo do corpo, da memória e da trajetória vivida a própria fonte do saber.

É central para compreensão do que Oliveira (2007) nomeia como filosofia da ancestralidade. Para o autor, ancestralidade não se reduz a uma referência ao passado, mas constitui uma matriz ética-epistemológica que orienta a relação com o mundo, o tempo e a comunidade. Nas práticas educativas de mulheres negras quilombolas, essa filosofia se expressa na centralidade dos mais velhos – especialmente das mulheres idosas – como guardiãs da memória coletiva e das trajetórias comunitárias.

> A ancestralidade é um princípio fundante que não se limita ao culto dos antepassados, mas se constitui como uma cosmovisão que orienta a relação com o mundo, com o tempo e com a comunidade. Ela é a base sobre a qual se constroem as identidades e os saberes das populações afro-diaspóricas, articulando passado, presente e futuro em uma temporalidade espiralar que desafia a linearidade do pensamento ocidental (Oliveira, 2007, p. 43).

A economia política dos quilombos também desempenhava a função pedagógica fundamental. Como analisa Moura (2020, p. 54), os quilombos não se organizavam sob a lógica da monocultura escravista, mas, sim, por meio de uma "[...] economia policultora, ao mesmo tempo distributiva e comunitária, capaz de satisfazer as necessidades de todos os seus membros". Essa organização econômica ensinava às crianças e jovens, na prática cotidiana, os princípios da cooperação, da partilha, da autonomia e da relação respeitosa com a terra – uma educação para a vida em liberdade, radicalmente oposta à educação para a submissão que a escravização impunha. Segundo o autor:

> Aproveitavam-se desses recursos naturais regionais, e os exploravam ou industrializavam, dando-lhes, porém, uma destinação diferente no setor da distribuição. Em vez de se centrarem na monocultura que caracterizava a agricultura escravista, que também monopolizava a produção na mão dos senhores, os quilombos praticavam uma economia policultora, ao mesmo tempo distributiva e comunitária, capaz de satisfazer as necessidades de todos os seus membros (Moura, 2020, p. 54).

Essa compreensão ampliada do que significa educar encontra eco nas palavras de Dealdina (2020, p. 37-38), ao descrever as mulheres quilombolas como "[...] mantenedoras do legado cultural, da preservação das danças, das rezas, das ladainhas dos contos, do manuseio do capim dourado, dos acentos religiosos, do modo de fazer a farinha, o beiju, os doces típicos dos quilombos". Tal multiplicidade de saberes – que articula conhecimento técnico, espiritual, corporal, terapêutico e político – revela a complexidade do que se pode definir como intelectualidade quilombola feminina.

A dimensão política dessa pedagogia não pode ser subestimada. Ao educar as novas gerações para o respeito à terra, para a solidariedade comunitária e para a resistência contra as formas contemporâneas de expropriação e violência, as mulheres negras quilombolas reinventam, continuamente, o projeto aquilombado, atualizando memórias de lutas e resistências.

Nesse sentido, as práticas educativas de mulheres negras, sejam elas escravizadas, quilombolas, sejam periféricas, configuram o que Oliveira e Lucini (2020) denominam de educação decolonial. Trata-se de uma educação que não se limita a crítica da colonialidade, mas que opera desde outros fundamentos: a oralidade como tecnologia de memória, o corpo como suporte de saber, a terra como território pedagógico e a ancestralidade como horizonte ético. Segundo as autoras:

> A decolonialidade como conceito constitui-se pela existência da colonialidade, e ambas estão ocultadas pela modernidade, que exerce um poder ilusório dentro de um sistema-mundo moderno capitalista. Assim, a decolonialidade atua como luta e resistência contra as colonialidades impostas aos grupos subalternos e contra o padrão de poder, e a sua teorização se dá a partir da construção alternativa à modernidade eurocêntrica, tanto no seu projeto de civilização quanto em suas propostas epistêmicas (Oliveira; Lucini, 2020, p. 107).

Ao colocar esses fundamentos no centro do processo formativo, essas mulheres produziram, à margem da escola e contra o epistemicídio, um dos mais potentes arquivos decoloniais da história brasileira – arquivos que preservam memórias e trajetórias de mulheres que foram silenciadas ou marginalizadas nos registros oficiais.

As práticas educativas ancestrais protagonizadas por mulheres negras quilombolas – ancoradas na oralidade, no corpo, na terra e na ancestralidade – não

apenas garantiram a transmissão de saberes ao longo de gerações, mas também instituíram um projeto pedagógico decolonial que antecede e desafia a teorização acadêmica. Tais práticas, no entanto, não podem ser compreendidas em sua integralidade sem o aporte teórico do feminismo negro interseccional, que oferece as ferramentas analíticas necessárias para nomear e combater as estruturas entrelaçadas de opressão que, historicamente, silenciaram e deslegitimaram os saberes de mulheres negras.

É precisamente na articulação entre as pedagogias ancestrais praticadas nos quilombos e as formulações teóricas do feminismo negro interseccional que se revela a potência epistêmica da memória como arquivo decolonial. Assim, na seção seguinte, aprofunda-se a discussão sobre como autoras do feminismo negro – ao mobilizarem conceitos, como interseccionalidade, colonialidade de gênero e escrevivência – oferecem subsídios fundamentais para a valorização das epistemologias outras produzidas por mulher negras ao longo da história.

Feminismo negro interseccional e a valorização de epistemologias outras

O feminismo negro interseccional oferece ferramentas teóricas fundamentais para compreender a experiência das mulheres negras em sua complexidade, considerando o cruzamento das opressões de raça, gênero e classe. Mais do que uma lente analítica, trata-se de um projeto epistemológico que emerge das próprias lutas e saberes de mulheres negras, desafiando tanto o feminismo hegemônico – que universalizava a experiência da mulher branca de classe média – quanto os movimentos negros majoritariamente masculinos, que frequentemente subalternizavam as questões específicas das mulheres. É precisamente nesse entre-lugar de resistência dupla que se forja uma perspectiva teórica capaz de nomear e combater as estruturas entrelaçadas de opressão que constituem a experiência das mulheres negras. Davis (2016) explica situações em que sufragistas estadunidenses se colocam contra o direito ao voto de homens negros, com argumentos voltados somente à questão de gênero, sem considerar, por exemplo, as condições de raça impostas às pessoas negras.

Nesse ínterim, autoras feministas negras passaram a questionar o próprio feminismo sobre ao que se refere às questões de raça, visto que "[...] as feministas universalizaram as suas experiências e reduziram estas experiências às necessidades de um grupo de mulheres brancas de classe média" (Leal, 2021, p. 23). Ainda de acordo com a autora:

> Sojourner Truth, no seu célebre discurso "Não sou uma mulher?", proferido em 1851, na Convenção dos Direitos da Mulher em Akron, Ohio, já apontava para estas questões quando interrogava, em primeira pessoa, se a mulher negra não é mulher. Isto porque, enquanto força de trabalho, as mulheres negras sempre foram vistas como tão resistentes quanto qualquer homem. Num dos trechos de seu discurso, Truth afirma: "[...] eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! Não sou uma mulher? [...]" (Leal, 2021, p. 23).

A análise que se tem a partir desse excerto é que Truth foi pioneira em apontar isto: as mulheres negras nunca foram vistas como frágeis, como quem requer algum tipo de cuidado. Ao contrário: suas imagens sempre estiveram e foram associadas à disponibilidade para trabalhar, cuidar e servir, inclusive sexualmente. Esses pontos não eram contemplados nas discussões feministas, pois, enquanto muitas mulheres brancas feministas estavam lutando, militando, reivindicando direitos, as mulheres negras estavam nas casas trabalhando, servindo e até zelando pelas maternidades dessas feministas.

Feministas negras, como Grada Kilomba (2019) e Djamila Ribeiro (2018), explicam que, embora as mulheres brancas sofram opressões pela questão do gênero, as mulheres negras sofrem pelo gênero e pela raça. Nessa perspectiva, Kilomba argumenta que:

> As mulheres brancas têm um status oscilante, como o eu e como a "Outra" dos homens brancos porque elas são brancas, mas não homens. Os homens negros servem como oponentes para os homens brancos, bem como competidores em potencial por mulheres brancas, porque são homens, mas não são brancos. As mulheres negras, no entanto, não são brancas nem homens e servem, assim, como a "Outra" da alteridade (Kilomba, 2019, p. 191).

Essa posição de dupla alteridade – ser a "outra" tanto em relação ao feminismo branco quanto em relação ao movimento negro masculino – produz um lugar epistêmico específico, do qual emergem formas de conhecimento que não são capturáveis pelas análises que operam com categorias isoladas. É desse lugar que o feminismo negro interseccional constrói sua crítica e, simultaneamente, afirma a potência de outros modos de conhecer.

A formalização do conceito de interseccionalidade por Crenshaw (2002) veio nomear esse fenômeno que intelectuais negras já vinham teorizando há mais de um século. Para a autora, a interseccionalidade designa a sobreposição de sistemas estruturais (raça, gênero, classe) que produzem formas específicas e singulares de vulnerabilidade e marginalização – que não podem ser capturadas quando se analisam essas categorias separadamente. A metáfora utilizada por Crenshaw (2002) é a de uma encruzilhada: assim como um acidente pode ocorrer em uma interseção de múltiplas vias, as opressões não agem de modo isolado, mas se cruzam e se potencializam mutuamente, produzindo experiências singulares que não se reduzem à soma das partes. bell hooks (2019) complementa essa reflexão ao afirmar:

> Para as mulheres negras, a opressão não é vivenciada de forma fragmentada, como se pudéssemos separar o racismo do sexismo ou a exploração de classe da violência patriarcal. Nossa experiência é simultânea e integrada; é nessa totalidade que precisamos compreender nossa condição e forjar nossas resistências (hooks, 2019, p. 25).

A compreensão da opressão como experiência simultânea e integrada, tal como formulada por bell hooks (2019), é central para o pensamento feminista negro interseccional. Essa perspectiva não apenas denuncia a fragmentação imposta pelas análises que separam raça, gênero e classe, mas também aponta para a necessidade de uma práxis política que reconheça a totalidade das experiências de mulheres negras. Ribeiro (2018) corrobora essa visão ao postular:

> O feminismo negro parte do princípio de que as opressões de gênero, raça e classe são indissociáveis. Não se trata de hierarquizar qual opressão é mais importante, mas de compreender como elas atuam de maneira simultânea na vida das mulheres negras, produzindo experiências singulares que não podem ser apreendidas por análises que as tratam de forma isolada (Ribeiro, 2018, p. 27).

Gonzalez (1984) foi uma das principais formuladoras dessa perspectiva, ainda que o termo "interseccionalidade" não circulasse no país, à época. A autora demonstra como a ideologia do branqueamento operava simultaneamente como mecanismo de dominação racial e de subordinação de gênero, produzindo, para as mulheres negras, um lugar específico de exploração e silenciamento (Gonzalez, 1984, p. 235).

Essa deslegitimação, no entanto, não se impõe apenas pela exclusão externa, mas também pela internalização, por parte das próprias mulheres negras, da inferioridade de seus modos de conhecer. Carneiro (2005) cunhou o conceito de epistemicídio para nomear esse processo de destruição sistemática dos saberes produzidos por populações negras. Sobre isso:

> O racismo estrutural opera também no campo do conhecimento, deslegitimando saberes produzidos por pessoas negras e impondo uma hierarquia em que o conhecimento europeu é visto como universal e superior. Esse processo, que Sueli Carneiro chamou de epistemicídio, é uma das faces mais perversas da colonialidade do saber (Ribeiro, 2019, p. 34).

Collins (2000) avança nessa direção ao formular o conceito de *black feminist thought* como um pensamento produzido por mulheres negras em contextos de opressão, de modo a operar, concomitantemente, como uma crítica ao poder hegemônico e como afirmação de saberes subalternizados. Para a autora, o pensamento feminista negro não se restringe ao âmbito acadêmico, mas se produz nos espaços mais diversos – nas comunidades religiosas, nos movimentos sociais, nas redes de cuidado e solidariedade entre mulheres. Trata-se, em suas palavras, de um "[...] pensamento que emerge das experiências concretas de mulheres negras e que, ao ser sistematizado, oferece ferramentas para a transformação social" (Collins, 2025, p. 32).

No âmbito latino-americano, a contribuição de Lugones (2008) é fundamental para compreender as especificidades da interseccionalidade no contexto do colonialismo ibérico. Lugones formula o conceito de colonialidade de gênero para nomear o processo pelo qual a modernidade colonial impôs não apenas hierarquias raciais, mas também um sistema de gênero binário e hierárquico que desconhecia as formas não-europeias de organização social, política e espiritual. Para Lugones (2008, p. 92):

> [...] a colonialidade do gênero é um processo que destrói formas de organização coletiva, de parentesco, de relação com a terra e de espiritualidade que existiam entre os povos colonizados, impondo uma organização de gênero que serve aos propósitos do capitalismo global.

A articulação entre o feminismo negro interseccional e a valorização das epistemologias outras produzidas por mulheres negras revela, ainda, um movimento de reexistência que opera em duas frentes simultâneas: de um lado, há o trabalho de recuperação – a busca por trazer à luz os saberes que foram sistematicamente apagados pelos arquivos coloniais, reconstituindo as genealogias intelectuais de mulheres negras cujas contribuições foram silenciadas; de outro, há o trabalho de legitimação – a afirmação de que os modos de conhecer produzidos por mulheres negras, inclusive aqueles que não se encaixam nos padrões acadêmicos hegemônicos, são formas legítimas e potentes de produção de conhecimento. Essa dupla dimensão encontra eco nas palavras de Dealdina (2020, p. 52):

> As avós são as bibliotecas vivas da comunidade; é delas que se recebe o ensinamento sobre o manejo da terra, sobre os segredos das plantas, sobre a criação dos filhos e sobre a organização política do território. Esses saberes, transmitidos de geração em geração pela oralidade, constituem um patrimônio imaterial que resiste ao epistemicídio e à colonialidade do saber.

Nesse mesmo contexto, Evaristo (2020) nos oferece, por meio do conceito de escrevivência, uma chave interpretativa fundamental para compreender a relação entre experiência, memória e conhecimento nas produções de mulheres negras. A escrevivência, para a autora, não é o relato desapaixonado de uma experiência em sua dimensão de escrita da vida – um ato de inscrever no mundo as marcas de uma existência que, por séculos, foi relegada ao não-dito, ao não-registrado, ao não-conhecido. Ao propor a escrevivência como gesto teórico e literário, a autora nos convoca a reconhecer que "a escrita de nós" é, antes de tudo, um ato de resistência epistêmica. Nas palavras dela: "[...] é tomar a palavra onde a palavra nos foi negada; é fazer do corpo, da memória e da ancestralidade lugares de autoridade intelectual" (Evaristo, 2020, p. 29).

Essa reflexão se desdobra, também, para o campo das práticas educativas. Se o epistemicídio operou pela negação sistemática do acesso das mulheres negras à educação formal, a escrevivência – e, de modo mais amplo, as epistemologias outras do feminismo negro – aponta para a existência de outras pedagogias, outros modos de ensinar e aprender que não se restringem aos muros da escola. Como argumenta bell hooks (2019, p. 55):

> A pedagogia engajada que proponho não pode ser separada da vida concreta dos estudantes. Para as mulheres negras, especialmente, aprender significa também aprender a se reconhecer como sujeitos de conhecimento em um mundo que sistematicamente nos ensinou o contrário. A sala de aula pode ser um espaço de libertação, mas para isso é preciso que ela acolha nossas experiências como fonte legítima de saber.

Nessa mesma perspectiva de análise, Dealdina (2020) destaca a potência das praticas educativas desenvolvidas por mulheres quilombolas, quando ressalta que o papel vai além de preservar os saberes ancestrais, mas são as mulheres que reinventam continuamente, adaptando às necessidades do presente sem perder a conexão com a história e com o território.

O feminismo negro interseccional, ao valorizar essas epistemologias outras, não somente amplia o repertório teórico disponível para a análise social, mas também opera uma crítica radical aos próprios critérios de legitimidade que estruturam o campo acadêmico. Ribeiro (2019, p. 53) adverte que:

> Informar-se sobre racismo, ler mais autores negros, reconhecer os privilégios de ter nascido branco, apoiar ações que promovam a igualdade racial nos distintos âmbitos da sociedade são atitudes fundamentais para reverter o quadro de desigualdade. A produção intelectual negra precisa ser conhecida, divulgada e legitimada.

Assim, o feminismo negro interseccional não se reduz a uma teoria sobre a opressão; ele é, antes de tudo, uma práxis de libertação. Ele nos ensina que as experiências das mulheres negras não são apenas objeto de análise, mas também lugar de onde se fala, de onde se teoriza e de onde se constroem alternativas ao projeto colonial. Como sintetiza Gonzalez (1984, p. 240): "[...] a mulher negra não é apenas a que sofre, mas a que resiste, a que ensina e a que transforma".

Por isso Ribeiro (2019) explica que não se trata de sentir culpa por ser branco(a) ou por ocupar um lugar privilegiado na sociedade. A questão é fazer-se responsável, pois, assim, será impulsionado o desejo de agir cotidianamente, a fim de romper com as estruturas racistas existentes.

É precisamente nessa chave que a memória de mulheres negras se revela como arquivo decolonial: não porque se encaixe nos critérios de validação da epistemologia hegemônica, mas porque opera segundo outras lógicas, outros suportes, outras temporalidades. Ao reconhecer a potência desses arquivos, o feminismo negro interseccional nos convoca a uma humildade epistemológica: a disposição de aprender com saberes que não foram produzidos nos espaços que, tradicionalmente, consagram o conhecimento, mas que sustentaram vidas, comunidades e resistências por séculos.

Considerações Finais

O percurso trilhado neste artigo evidenciou que a memória de mulheres negras constitui um arquivo decolonial que desafia as estruturas de silenciamento impostas pela colonialidade do saber. Ao longo do texto, buscou-se demonstrar que o epistemicídio, conceito formulado por Carneiro (2005), não se limitou à destruição de corpos, mas atingiu, profundamente, a produção e a legitimação dos saberes de mulheres negras, relegando suas formas de conhecer ao estatuto do não-conhecimento e suas trajetórias ao apagamento documental.

A resistência a esse processo não se deu apenas na dimensão da sobrevivência material, mas na produção continuada de práticas educativas, saberes ancestrais e modos de transmissão que operaram como verdadeiros arquivos vivos. Esses arquivos, sustentados pela oralidade, pelo corpo e pela ancestralidade, preservaram memórias que a historiografia oficial inscreveu no apagamento, como a de Maria Conga, de Luísa Mahin e de tantas outras mulheres cujos nomes não constam nos registros coloniais, mas permanecem vivos na palavra das que vieram depois.

O feminismo negro interseccional, ao valorizar essas epistemologias, oferece ferramentas fundamentais para a compreensão da experiência das mulheres negras em sua complexidade. Autoras, como Lélia Gonzalez, bell hooks, Djamila Ribeiro, Patrícia Hill Collins e Selma Dealdina, ensinam-nos que a opressão não é vivenciada de forma fragmentada, mas simultânea e integrada – e, dessa totalidade, emergem formas de conhecimento que não são capturáveis pelas análises que operam com categorias isoladas.

Pensar na memória de mulheres negras como arquivo decolonial é, também, assumir um compromisso com a justiça cognitiva. É reconhecer que a descolonização do saber não se completa com a inclusão de novos conteúdos nos currículos, por mais importantes que esses gestos sejam. A descolonização exige, como nos ensina Grosfoguel (2016), uma transformação mais profunda: a desarticulação dos lugares de enunciação que continuam a hierarquizar saberes e a naturalizar a subalternidade epistêmica de determinados sujeitos.

Nessa direção, a memória das mulheres negras não é apenas objeto de estudo, mas também método, postura ética e prática de pesquisa. Escutar essas memórias, de maneira a torná-las como fontes legítimas de conhecimento e reconhecer seus modos próprios de transmissão, é, em si mesmo, um exercício decolonial. É, nas palavras de Leda Martins (2021, p. 42), "[...] aprender a ler gestos, os silêncios, as entrelinhas de uma história que nunca coube nos arquivos coloniais". É, enfim, assumir que existem outros modos de arquivar, outros modos de lembrar e outros modos de ensinar – e são exatamente esses modos, forjados na resistência, que nos oferecem as pistas para a construção de um pensamento verdadeiramente outro.

Referências

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

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005 Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

COLLINS, Patrícia Hill. *Pensamento feminista negro*: *conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2025.

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, 2002.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEALDINA, Selma (Org.). *Mulheres quilombolas*: *territórios de existências negras femininas*. São Paulo: Sueli Carneiro; Jandaíra, 2020.

EVARISTO, Conceição. *Escrevivência*: *a escrita de nós*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

GONZALEZ, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. Revista Ciências Sociais Hoje (ANPOCS), São Paulo, p. 223-244, 1984.

GROSFOGUEL, Ramón. *A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI*. Revista Sociedade e Estado, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. *A tradição viva*. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). História geral da África I: metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-212.

HOOKS, bell. *Erguer a voz*: *pensar como feminista, pensar como negra*. São Paulo: Elefante, 2019.

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

LEAL, Tatiane Cristina. *Feminismo Negro Brasileiro*: *um estudo do pensamento de Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro*. São Paulo: Editora Dialética, 2021.

LUGONES, María. *Colonialidade e gênero*. Tabula Rasa, Bogotá, n. 9, p. 73-101, jul./dez. 2008.

MACHADO, Joana Carmen do Nascimento. *As antigas que dizem: pedagogia ancestral de mulheres negras quilombolas*. Afros & Amazônicos, Belém, v. 1, n. 5, p. 1-18, 2023.

MARTINS, Leda Maria. *Performances da oralitura*: *corpo, memória e ancestralidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2021.

MARTINS, Gilberto de Andrade; THEÓPHILO, Carlos Renato. *Metodologia da investigação científica para ciências sociais aplicadas*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2016.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra.* São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MEDEIROS, João Bosco. *Ensaio acadêmico*: *construção e estilo*. São Paulo: Atlas, 2019.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais*: *colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento*: *pesquisa qualitativa em saúde*. 12. ed. São Paulo: Hucitec, 2010.

MOURA, Clóvis. *Quilombos: resistência ao escravismo.* 5. ed. Teresina: EdUESPI, 2020.

OLIVEIRA, Eduardo. *Filosofia da ancestralidade*: *corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Editora CRV, 2007.

OLIVEIRA, Eduardo David de; LUCINI, Marizete. *Decolonialidade como conceito e práxis: caminhos para uma educação outra.* Revista Interinstitucional Artes de Educar, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 102-120, 2020.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278.

RIBEIRO, Djamila. *Quem tem medo do feminismo negro?* São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

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