

## Práticas e identidades interseccionais: A. Cumes, L. Gonzalez, G. Kilomba, C. Krahô e A. Lorde

### Intersectional practices and identities: A. Cumes, L. Gonzalez, G. Kilomba, C. Krahô and A. Lorde

\*Gabriela Santos Alves<sup>1</sup>   
\*Raabe Cesar Moreira Bastos<sup>2</sup> 

#### Resumo

O artigo observa a interseccionalidade, como ferramenta teórico-metodológica, nas experiências contadas por Aura Cumes, Lélia Gonzalez, Grada Kilomba, Creuza Krahô e Audre Lorde. As cinco autoras postas em diálogo têm vivências perpassadas por identidades e práticas plurais que abordam raça, etnia, gênero, sexualidade, classe e território. Para pensar a interseccionalidade, em um primeiro momento, partimos de Kimberlé Crenshaw e Patricia Hill Collins, estabelecendo um diálogo entre suas teorias e percebendo-as nos escritos das mulheres. Posteriormente, são expostos os relatos de Aura Cumes, Lélia Gonzalez, Grada Kilomba, Creuza Krahô e Audre Lorde. Por fim, evidenciamos como a categoria de análise está implicada, de modo teórico e metodológico, nas experiências e nas obras das autoras.

**Palavras-chave:** interseccionalidade; teoria e crítica feminista contemporânea; raça; gênero.

#### Abstract

The article examines intersectionality as a theoretical and methodological tool in the experiences recounted by Aura Cumes, Lélia Gonzalez, Grada Kilomba, Creuza Krahô, and Audre Lorde. The five authors brought into dialogue have lived experiences shaped by plural identities and practices that address race, ethnicity, gender, sexuality, class, and territory. To approach intersectionality, we first draw on Kimberlé Crenshaw and Patricia Hill Collins, establishing a dialogue between their theories and identifying them in the writings of these women. Subsequently, we present the accounts of Aura Cumes, Lélia Gonzalez, Grada Kilomba, Creuza Krahô, and Audre Lorde. Finally, we highlight how this analytical category is theoretically and methodologically embedded in the experiences and works of these authors.

**Keywords:** intersectionality; contemporary feminist theory and criticism; race; gender.

<sup>1</sup> Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Artes, Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Territorialidades (PÓSCOM/UFES, Vitória, ES, Brasil). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5243-7499>.

<sup>2</sup> Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social (PPGCOM/UFMG, Belo Horizonte, MG, Brasil). ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-1911-0699>.

## Introdução

Intitular um texto com autorias femininas é uma posição política que parte do entendimento de que as mulheres há muito são vetadas, por conta das marcações sociais de seus corpos, de pertencerem à academia e a ocuparem, de modo que suas nomeações são importantes marcações não apenas para esse artigo, mas também para as epistemologias feministas que partem de análises interseccionais. As autoras selecionadas para esse trabalho muito contribuíram para as elaborações sobre raça, etnia, gênero, sexualidade, classe e território, em produções que perpassam diversas áreas, como a escrita, a oralidade e a performance artística. Para esse artigo, selecionamos relatos contados em livros e artigos; são escritos que falam de suas experiências próprias articuladas com perspectivas teóricas e metodológicas.

A interseccionalidade é um conceito fundamental na teoria e crítica feminista contemporânea, emergindo como eixo principal no entendimento das complexas interações das opressões. O conceito desafia visões simplistas ao reconhecer que as experiências individuais são moldadas não apenas por uma única categoria de identidade – sendo essas atravessadas por uma série de subjugações e pela interação de múltiplos sistemas de poder (Collins, 2021). Este artigo articula tais perspectivas, buscando evidenciar a relevância teórica e prática da interseccionalidade.

Em diálogo com os escritos de Aura Cumes (2012), Lélia Gonzalez (2020), Grada Kilomba (2019), Creuza Krahô (2017) e Audre Lorde (2019), o amparo teórico-conceitual está fundamentado em Crenshaw (1989) e Collins (2021), autoras expoentes nos estudos de interseccionalidade. As escolhas partem do que elas dizem sobre raça, etnia, gênero, sexualidade, classe e território, pensando na diversidade de existências, oferecendo perspectivas distintas e complementares sobre questões de identidade, opressão e resistência, com contribuições para os estudos feministas, pós-coloniais e interseccionais, possibilitando amplo horizonte político a respeito das experiências de mulheres.

Em suas definições próprias: Aura Cumes é doutora em antropologia, pesquisadora e docente maya-kaqchikel; Lélia Gonzalez é intelectual, autora, ativista, professora, filósofa e antropóloga; Grada Kilomba é escritora, psicóloga, teórica e artista interdisciplinar; Creuza Krahô é uma liderança indígena Mehi, professora bilíngue e administradora escolar; Audre Lorde é mulher negra, guerreira, mãe, lésbica e poeta. Portanto, interessa ao trabalho perceber as implicações interseccionais nos escritos das autoras, em que contam experiências que falam dos marcadores sociais de seus corpos.

Para o desenvolvimento do artigo apresentamos, em um primeiro momento, a interseccionalidade a partir de Crenshaw (1989) e Collins (2021); em seguida, são expostos os relatos de Aura Cumes, em *Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo* (Cumes, 2012), de Lélia Gonzalez, em *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (Gonzalez, 2020), de Grada Kilomba, em *Memórias da plantação* (Kilomba, 2019), de Creuza Krahô (2017), em *Mulheres-cabaça* e de Audre Lorde (2019), em *Irmã outsider*, para, em seguida, evidenciar como a categoria de análise está implicada, de modo teórico e metodológico, nas experiências e nas obras das autoras.

## Interseccionalidade: Crenshaw e Collins

Kimberlé Crenshaw (1989), no artigo *Desmarginalizando a intersecção de raça e sexo: uma crítica feminista negra da doutrina antidiscriminação, teoria feminista e políticas antirracistas*, apresenta o conceito de interseccionalidade, discutindo e descrevendo a localização interseccional das mulheres negras em suas marginalizações estruturais. A autora propõe o conceito de maneira teórica e metodológica, indicando o seu uso para enfrentar violências. O termo tem marcado o paradigma teórico e metodológico dos estudos críticos feministas, articulando pensamentos sobre as estruturas do racismo, do sexismo e das violências que os acompanham. Crenshaw define a metodologia interseccional como uma busca por “captar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades” (Crenshaw, 1989, p. 7). A autora mostra como as posições das mulheres são perpassadas por raça, etnia, classe e outras marcações que denotam opressões específicas a cada corpo, constituindo diferentes dinâmicas políticas.

O artigo destaca como é fundamental a reflexão a respeito da interação entre as marcações sociais da diferença, de forma que identificá-las não é suficiente, sendo necessário observar como se articulam para construir estratégias de enfrentamento às opressões. Crenshaw (1989) demonstra sua preocupação com a invisibilidade das desigualdades sofridas por mulheres, em que uma leitura única, como gênero ou raça, não iria visibilizar discriminações. Assim, ela utiliza dois conceitos, superinclusão e subinclusão, apontando que as discriminações sofridas pelas mulheres eram vistas como um problema geral do grande grupo de “mulheres”, ou seja, um problema de gênero, denominando tal questão como “problema da superinclusão”, em que o marcador de gênero é posto como a única possibilidade de leitura das mulheres em sociedade, não considerando questões outras, de modo que a análise não sustenta a materialidade das experiências. A subinclusão, por sua vez, se configura quando as opressões vividas por algumas mulheres não são reconhecidas como questões de gênero, justamente por não se alinharem às experiências do grupo hegemônico, que foi previamente categorizado dentro dessa definição. Nessa chave de pensamento, a autora propõe a interseccionalidade como uma metodologia que perceberá interações entre gênero, raça e outras marcações, observando as violências que ocorrem por tal articulação, bem como as resistências. Crenshaw (1989) afirma que pretende fazer uma análise que permita identificar a discriminação racial e a discriminação de gênero, de modo a compreender melhor como essas discriminações operam juntas.

Patricia Hill Collins (2021), em *Interseccionalidade*, diz que cada indivíduo tem a possibilidade de, a partir de seu lugar, perceber e refletir sobre cada situação, descrevendo como os marcadores sociais colocam as mulheres em lugares específicos que lhes permitem ter um olhar tanto da margem quanto do centro, posição que permite entender os marcadores sociais para além das desvantagens socioeconômicas, possibilitando, também, a construção de ferramentas de luta. Seu pensamento parte da interseccionalidade como uma das ferramentas teórico-metodológicas possíveis para entender as múltiplas opressões, não estabelecendo uma hierarquia ou somatória de opressões, além de propor o pensamento de que o lugar de fala de cada indivíduo é multirreferenciado a partir de suas experiências: a “interseccionalidade oferece uma janela para pensar sobre o significado de ideias e ações sociais na promoção de

mudança social” (Collins, 2021, p. 11): “não é o único projeto de conhecimento que se envolve com a resolução de problemas sociais, mas é aquele que dialoga com as complexidades de um mundo social em mudança” (Collins, 2021, p. 17). A autora evidencia que a interseccionalidade, como ferramenta teórica e metodológica, propicia descobertas, não é uma descoberta. Collins não postula a interseccionalidade como algo definitivo, mas a destaca como uma forma, a partir da resistência, de desestabilizar e desafiar poderes opressores, pensando toda arquitetura de desigualdades estruturais.

A disputa de poder epistêmica proposta por Collins (2021) é um convite não só à academia, mas aos ativistas e a todas as pessoas que possuem saberes não reconhecidos pelos espaços formais, de forma que a interseccionalidade se faz como teoria e prática, ocupando espaços nas universidades e fora delas, fazendo com que as existências dissidentes sejam reconhecidas. Em suas colocações, a autora propõe uma linha teórico-epistemológica que se esforça para dialogar com os movimentos contra-hegemônicos, relatando que sistemas de poder se constroem mutuamente, produzindo desigualdades complexas; assim, pensar os problemas sociais exige observar o contexto. Nessa chave de pensamento, qualquer análise será incompleta se ignorar a interação entre os marcadores sociais, que constituem categorias justificadoras de injustiças. Collins declara acreditar em um processo histórico de uma nova linha teórica com potencial revolucionário, propondo pensar a teoria “em processo de formação” (Collins, 2021, p. 8), apresentando noções paradigmáticas do conceito: a relacionalidade, o poder, a desigualdade social, o contexto social, a complexidade e a justiça social. Ela destaca a práxis, principalmente dos movimentos sociais, como produção de conhecimento em um espaço de aproximação que deve ser reconhecido no processo de teorização da interseccionalidade.

Nesse livro, a autora aponta a importância das experiências de resistência enquanto produtoras de conhecimento que advém de pessoas subalternizadas, de forma que podem ser instrumentalizadas para pensar a interseccionalidade, fundamentando as experiências de grupos subordinados, demonstrando a importância epistemológica e política de teorizar a partir de vivências individuais e coletivas. Collins (2021) diz que a opressão é a catalisadora que leva os oprimidos a analisarem criticamente esses sistemas de poder, e afirma que investigar a experiência pode propiciar ações e práticas sociais como meio de produzir saber e delinear os limites da interseccionalidade, evidenciando como as vivências são necessárias para a teorização crítica, em que há um vocabulário para análises complexas. Trata-se da noção de que teorizar e praticar a interseccionalidade envolve questionamentos das relações de poder a partir do ponto de vista dos grupos subordinados. Assim, essa premissa exige o debate sobre disputas e violências epistêmicas em todas as suas dinâmicas e afetações.

### **Cumes, Gonzalez, Kilomba, Krahô e Lorde**

A partir de cinco autoras – Aura Cumes, Lélia Gonzalez, Grada Kilomba, Creuza Krahô e Audre Lorde – será evidenciado como os diferentes marcadores sociais interagem na vida das mulheres, em situação onde toda a configuração social é modificada quando tal gênero é acompanhado de outras marcações como raça, etnia, sexualidade, classe e território. As autoras partem de narrações de suas vidas e demonstram como os espaços, sejam materiais ou simbólicos, são atravessados por

opressões diversas que agem de maneiras diferentes a depender do corpo, sendo possível observar a interseccionalidade, teórica e metodologicamente, em suas vivências e produções.

Aura Cumes, doutora em antropologia, pesquisadora e docente maya-kaqchikel na Guatemala, em *Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo*, tensiona pensamentos a respeito dos feminismos, questionando o lugar da mulher indígena no movimento feminista, relatando que a vivência da dominação com múltiplos aspectos desafia a compreensão da estrutura social, sendo uma articulação entre diversos marcadores que “nos reorganiza desde dentro” (Cumes, 2012, p. 12). Nessa chave de pensamento, a autora advoga a construção de sujeitos coletivos que não estão encerrados em etnia, gênero ou classe social, colocando a mulher indígena no centro dessa possibilidade, criando uma forma diferente de vida para além de noções unilaterais dos processos de emancipação.

Conforme a autora, o espaço material e intelectual reservado às mulheres maias é definido pelo colonial: no cotidiano: elas são vistas como incapazes de pensamento, sendo “naturalmente” propensas ao trabalho manual, restando a elas um local de servidão. Junto com essa situação, tem-se a visão social de que elas seriam “objetos turísticos”, em imaginários presentes, também entre as pessoas que dizem defender indígenas (Cumes, 2012).

O colonial não se resume à dominação étnica, estando em outros locais que produzem diferenciação, como gênero e classe social; assim, não é possível separar as que sofrem por serem mulheres e as que são oprimidas por serem indígenas. Contudo, os movimentos de luta fazem tal separação, de modo que as indígenas têm de escolher em que lugar irão lutar (Cumes, 2012). Desse modo, a autora diz que suas vidas interrogam o contexto de dominação, deixando explícita uma série de questões a partir de suas vivências na margem. Assim, ela reivindica tais experiências como autoridades epistêmicas e produtoras de conhecimento, de modo a humanizar as mulheres das aldeias, propiciando a ruptura com a visão de que são “reservas culturais” ou “peças de museu”, inalteradas pela realidade que as cerca. Os maias não vivem em cultura eterna; antes, criam e recriam sua cultura como qualquer povo vivo, dignificando seu passado, mas com ligações diretas com presente e futuro (Cumes, 2012). Segundo a autora, eles não são massas homogêneas e não pensam em linha única, de modo que uma coesão imposta mata toda a criatividade e possibilidade de se construírem livremente: “el término ‘maria’ que se usa en las calles de la capital para denigrar a las mujeres indígenas encierra esta negación al derecho a un ser seres individuales y con nombre propio” (Cumes, 2012, p. 4).

Cumes estabelece seus pensamentos dentro dos seguintes parâmetros: as condições de existência e de conhecimento são atravessadas fortemente por sexo, gênero, classe social, raça e etnia, fazendo com que haja a universalização das experiências dos sujeitos. A indígena diz que os privilégios vividos por alguns indivíduos na cadeia dos poderes não possibilitam o questionamento de seu próprio poder na reprodução das estruturas, de modo que, ainda que propondo outros pensamentos e realidades, esquecem de perguntar qual posição ocupam na sociedade, assim como o percurso pelo qual chegaram a ela. Por último, “el medio se ha convertido en el fin” (Cumes, 2012, p. 5), em que a identidade política tem sido mais importante que o questionamento do sistema de opressão que origina as diferenças; assim, os indivíduos, “más que verse como sujetos contruidos por los procesos



históricos, se convierten en sujetos esenciales, reivindicando características culturales, sociales y biológicas como algo naturalmente dado. Así las identidades se convierten en incuestionables” (Cumes, 2012, p. 5).

Segundo Cumes, não há o “conforto” de uma só opressão para muitos sujeitos, questionando, então, como poderia o cotidiano ser nomeado quando tais estruturas estão conformadas em um indivíduo: seria possível explicar as realidades herdadas pelo corpo? Não se trata, porém, de reduzir a pessoa humana a uma soma de opressões, a proposta da autora é compreender como as formas de dominação interagem, se fundem e criam interdependências. A ideia é a de que se deve observar a confluência das diversas formas de opressão olhando os efeitos causados por elas, pensando que o sistema patriarcal na América Latina não pode ser explicado sem colonização, e a colonização sem a opressão patriarcal (Cumes, 2012).

Cumes expõe como essa discussão é difícil na Guatemala, de modo que as mulheres indígenas são acusadas de não participarem de um “feminismo da igualdade”. A autora chama a atenção para o fato de que, em organizações e movimentos, elas são vistas como filhas ou irmãs mais novas, não como pares, tendendo ao distanciamento deste feminismo igualitário e confirmando a necessidade de uma construção de seus próprios caminhos epistêmicos e políticos (Cumes, 2012).

A forma como o feminismo se apresenta como um projeto civilizacional para as mulheres indígenas não questiona o seu paradigma moderno, de pretensão universalista, que se faz em processos de colonização e se legitima no racismo, segundo o qual há um poder discursivo sobre a vida e as práticas das mulheres indígenas que se expressa através da retórica de assimilação (Cumes, 2012). As mulheres indígenas e afrodescendentes questionam a noção de civilização que os movimentos de esquerda e feministas sustentam em suas versões hegemônicas. Questionar todo um sistema desafia o feminismo, o movimento indígena e o movimento negro, mas é a única forma pela qual as organizações podem consolidar-se, construindo relações sólidas; “no es lo mismo cuestionar el poder desde el centro que desde los márgenes” (Cumes, 2012, p. 15).

Lélia Gonzalez (2020), intelectual, autora, ativista, professora, filósofa e antropóloga brasileira, em *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, propõe o pensamento a respeito das mulheres negras observando os locais reservados a elas na sociedade do país. A autora se debruça sobre o racismo e o sexismo, dizendo que o primeiro caracteriza a neurose cultural brasileira, articulando-se com o sexismo na produção de violências sobre a mulher negra. Estando os negros na lata de lixo da sociedade brasileira, como escreve, caberia a eles a infantilização ou a domesticação; assim, as funções das mulheres negras seriam unicamente as de cozinheiras, faxineiras, serventes ou prostitutas.

O carnaval, maior festa do país, é, segundo Gonzalez, uma das demonstrações dos papéis reservados aos corpos negros. A autora expõe que frases como “Olha aquele grupo do carro alegórico, ali. Que coxas, rapaz”, “Veja aquela passista que vem vindo; que bunda, meu Deus! Olha como ela mexe a barriguinha. Vai ser gostosa assim lá em casa, tesão” e “Elas me deixam louco, bicho” são indicadoras de como são consumidas as vivências das mulheres negras no carnaval. Em sua análise, propõe pensar o conto de fadas que esses momentos produzem: “lá vão elas, reboletes e sorridentes rainhas, distribuindo beijos como se fossem bênçãos para seus ávidos súditos nesse feérico espetáculo” (Gonzalez, 1984, p. 227). Tais descrições relatam o mito da democracia racial, em que, nos rituais carnavalescos, há uma força simbólica

que o atualizando, colocando a mulher negra como rainha, fazendo com que tal corpo perca o anonimato, sendo desejada e adorada: “[ela] sabe que amanhã estará nas páginas das revistas nacionais e internacionais, vista e admirada pelo mundo inteiro. Isto, sem contar o cinema e a televisão” (Gonzalez, 1984, p. 228). Assim, as jovens negras sonhariam com o mais alto posto possível a elas: a passarela da Marquês de Sapucaí. Porém, o que o mito oculta são as violências simbólicas especificamente sobre a negra, pois, no cotidiano, a deusa é empregada doméstica, recebendo agressões diversas, em que a nomeação que recebe depende da situação em que está inserida (Gonzalez, 2020).

A partir do cotidiano, a autora demonstra como os espaços das mulheres negras são demarcados a todo momento, dizendo que, independentemente da educação ou da vestimenta, elas são vistas como empregadas domésticas, exemplificado com o fato de que são convidadas a entrar pela porta de serviço, já que, socialmente, só podem ser domésticas, o carnaval passou (Gonzalez, 2020). Assim, diz que é a negra anônima e habitante da periferia quem sofre com os efeitos de tais construções, sendo ela quem sobrevive da prestação de serviços, em situação em que seus irmãos ou filhos são alvos de perseguições policiais sistemáticas, como mostra a população carcerária do país.

Gonzalez coloca como as hegemonias culturais existentes no Brasil remontam à teoria do “lugar natural” de Aristóteles, em que, desde os tempos coloniais, é evidente a separação física e simbólica dos corpos oprimidos e opressores. Assim, ao branco caberia o lugar das moradias saudáveis e protegidas do policiamento, e o do negro é o oposto, as favelas, cortiços e conjuntos habitacionais, sendo que a divisão racial do espaço também se relaciona com saúde e higiene. E, voltando especificamente às mulheres, questiona: “por que será que ela só desempenha atividades que não implicam em ‘lidar com o público’?” (Gonzalez, 1984, p. 231).

Retomando o carnaval, a mesma autora conclui o pensamento dizendo que em sua especificidade há um aspecto de subversão, em que tudo se torna permitido, mas de forma diretamente ligada aos negros, que saem das colunas policiais para as capas de revistas, as telas da televisão e o cinema; “a gente deixa de ser marginal pra se transformar no símbolo da alegria, da descontração, do encanto especial do povo dessa terra chamada Brasil” (Gonzalez, 1984, p. 233), não é por acaso que a mulher negra está como centro dessa festa, como o objeto de maior desejo.

Em *Memórias da plantação*, Grada Kilomba (2019), escritora, psicóloga, teórica e artista interdisciplinar portuguesa, relata a experiência de que, em todos os semestres em que lecionou em universidades, no primeiro dia, questionou a turma com as perguntas “O que foi a Conferência de Berlim em 1884-85?”, “Quais países africanos foram colonizados pela Alemanha?”, “Quantos anos durou a colonização alemã no continente africano?”, “Quem foi a Rainha Nzinga e que papel ela teve na luta contra a colonização europeia?”, “Quem escreveu *Pele Negra, Máscaras Brancas*?” e “Quem foi May Ayim?”. A autora conta que os estudantes brancos não respondiam, porém, os alunos negros acertavam a maioria das respostas. Assim, há uma troca de posições em sala: os que eram vistos passam ao silêncio e os que estavam no silêncio falam; então, Kilomba questiona:

Quem sabe o quê? Quem não sabe? E por quê? Qual conhecimento está sendo reconhecido como tal? E qual conhecimento não o é? Qual conhecimento tem feito parte das agendas acadêmicas? E qual

conhecimento não? De quem é esse conhecimento? Quem é reconhecida/o como alguém que possui conhecimento? E quem não o é? Quem pode ensinar conhecimento? E quem não pode? Quem está no centro? E quem permanece fora, nas margens? (Kilomba, 2019, p. 50).

Com os questionamentos, possibilita-se pensar a academia, demonstrando como este não é um lugar neutro, mas, antes, um espaço branco no qual a fala é negada aos que não o são, local onde o que chamam de discurso acadêmico, na verdade, traduz-se em uma reprodução das desigualdades de raça (Kilomba, 2019): “Esse é um espaço onde temos estado sem voz e onde acadêmicas/os brancas/os têm desenvolvido discursos teóricos que formalmente nos construíram como a/o ‘Outras/os’ inferior, colocando africanas/os em subordinação absoluta ao sujeito branco” (Kilomba, 2019, p. 50).

A desumanização, classificação, objetificação e morte dos corpos não brancos nas universidades demonstra como não há espaço, enquanto sujeito, para os corpos negros, havendo, unicamente, o da “Outridade”, reflexo da falta de acesso à representação, em situação onde suas vozes são frequentemente desqualificadas, em sistema que nomeia brancos como “especialistas” nas culturas das quais não fazem parte (Kilomba, 2019). Portanto, tal ordem demonstra que a academia “não é um espaço neutro nem tampouco simplesmente de conhecimento e sabedoria, de ciência e erudição, é também um espaço de v-i-o-lê-n-c-i-a” (Kilomba, 2019, p. 51).

Contando experiências próprias, Grada relata que seu trabalho é questionado cotidianamente, sendo colocado como pouco científico e muito subjetivo, havendo o estabelecimento dos discursos não brancos nas margens, mantendo a norma (Kilomba, 2019). Trata-se da hierarquização de quem pode falar, uma assimetria que se liga a epistemologias, de modo a refletir nos recursos necessários para que vozes diversas possam ser ecoadas, em que o trabalho de escritores negros permanece fora do escopo acadêmico (Kilomba, 2019). A artista sustenta que há uma rejeição de qualquer criação que não se enquadre no eurocentrismo; nesse sentido, a ciência é a reprodução das relações de opressão, marginalização e apagamento de pessoas negras, em que os interesses políticos da sociedade branca estão em evidência, novamente, Kilomba questiona: “Mas quem define quais perguntas merecem ser feitas? Quem as está perguntando? Quem as está explicando? E para quem as respostas são direcionadas?” (Kilomba, 2019, p. 54).

A autora relata que certa vez recebeu, de uma colega de trabalho, o comentário de que ela devia se achar a “rainha da interpretação”; então, a artista abre as palavras dessa frase para explicitar de onde vêm tais dizeres. Grada demonstra como se trata de uma tentativa, a todo custo, de controlar a voz negra, principalmente quando esse corpo marginalizado está propondo interpretações da realidade, de modo a dizer que há classificações para a produção de pensamento. Kilomba demonstra como a metáfora da rainha reflete a imposição de determinados lugares a ela: como poderia pertencer e ocupar o palácio do conhecimento? Assim, a fala da colega é um aviso de que Grada estaria “fora do lugar”, devendo voltar à posição de plebeia: “No racismo, corpos negros são construídos como corpos impróprios, como corpos que estão ‘fora do lugar’ e, por essa razão, corpos que não podem pertencer” (Kilomba, 2019, p. 56). Kilomba conclui relatando que essas falas são um convite para que pessoas negras voltem aos “seus lugares”, que são lugares fora da academia, às margens, como objetos, não como



sujeitas e sujeitos. Ela lê as palavras que recebeu como performance de poder, controle e intimidação, destinadas a ela e a tantos outros como agressividade frutífera: “[...] lembro de ter parado de escrever por mais de um mês. Eu me tornei temporariamente sem voz” (Kilomba, 2019, p. 57).

Creuza Krahô é uma liderança indígena Mehi, professora bilíngue e administradora escolar, nascida em Tocantins, na Aldeia Nova, onde há uma população de 180 indígenas. Ela inicia seu texto *Mulheres-cabaça* (Krahô, 2017) denunciando que os antropólogos que vão aos Krahô não pesquisam mulheres. A autora relata que começou sua vida sabendo que não é fácil ser mulher indígena; e que, depois de tornar-se adulta e andarilha, procurou uma vida melhor para os seus que não têm direitos básicos de vida, como saúde e educação. Formada no magistério, decidiu fazer mestrado na Universidade Federal de Goiás (UFG), período de grandes dificuldades: “[...] muitas vezes sem ter recursos para comer nas viagens da aldeia para a cidade. [...] Eu não tinha bolsa de estudo, não tinha nada e ficava só vendo meus amigos comerem. [...] Depois que me acostumei com eles, muitas vezes ajudavam-me” (Krahô, 2017, p. 2).

A professora conta que, após o contato com os não indígenas, chamados por ela de Cupen, aprendeu a cultura deles; porém, observou que o mesmo não acontecia em relação à sua cultura, dizendo que, ao não se interessarem pela cultura indígena, estes não indígenas, na prática, os desrespeitavam. Conta que, mesmo tendo se misturado, “nunca perdemos nossas maneiras de ser e viver e assim não esquecemos os conhecimentos de ser Mehi. Ainda temos marcadas em nossos corpos as festas, cantorias, corridas, pinturas, caça, pesca e tranças das cestarias. Nós somos Mãkraré, mas os brancos, não indígenas, nos chamam de Krahô” (Krahô, 2017, p. 2).

Retomando o que propôs inicialmente no texto, a autora diz que a mulher é deixada nos fundos das casas quando os antropólogos vão até os Krahô para pesquisar, de forma que a realidade da aldeia, como Creuza coloca, não é sabida, visto que não existe livro algum que fale das mulheres indígenas Mehi; antes, são colocadas na posição de menores no tocante à sabedoria de seu povo, enquanto os homens são postos como os mensageiros da aldeia. “Mas é falsidade os homens explicarem tudo porque não sabem tudo” (Krahô, 2017, p. 2). A posição de Krahô diz respeito à sabedoria das mulheres ser ignorada, pois são elas que passam o dia fazendo enfeites para caçadores, que, “se andarem sem enfeite, não matam nada” (Krahô, 2017, p. 2). Também são elas que aparam os cabelos, em situação na qual só mulheres mais velhas que não menstruam mais podem cortar. Mesmo assim, os homens são chamados para falar sobre o cotidiano das aldeias.

Ao pesquisar suas iguais, percebeu que as coisas não eram como estavam registradas, pois são as mulheres que fazem, mas são os homens que contam. “Nunca saiu nada das histórias das mulheres Krahô, de como faziam as coisas” (Krahô, 2017, p. 3). Creuza relata que foi pesquisar na aldeia Pé de Coco, conversou com mulheres e depois foi falar com o pajé Tejapoc, e que as respostas que obteve nos dois casos foram diferentes. Isso fez com que ela indagasse a respeito disso e reunisse todas e todos para averiguar a situação: “Eu juntei todo mundo e perguntei: ‘o que é verdade aqui agora?’. Eu estava com um som ligado ouvindo o homem falar e perguntei: ‘Isso é verdade, o que ele está falando?’ E a mulher: ‘Não!’. ‘E agora? Eu quero saber quem vai contar a verdade para mim!’” (Krahô, 2017, p. 3).

Pesquisando os pajés, a autora relata que eles os chamam de Wajakà: “Wajakà, para nós, é uma pessoa que enxerga com outro olho. Não é com esse olhar que nós olhamos” (Krahô, 2017, p. 4). Creuza conta que há pajés que são mulheres, mas que elas são podem misturar-se com homens porque saem prejudicadas.

No decorrer de sua pesquisa, Krahô encontrou mulheres da aldeia Rio Vermelho que só tinham um filho. Ao questioná-las acerca dessa escolha, obteve respostas de que tomavam remédio para não terem “um monte de filhos” (Krahô, 2017, p. 4). Conversaram, também, sobre uma série de resguardos que envolvem alimentação, plantação, razões pelas quais alguma planta deve ser plantada, assim como remédios diversos para febre, dor de cabeça e menstruação.

Na pesquisa, a indígena ouviu pessoas mais velhas falarem sobre as mulheres-cabaças e os homens-croás, que seriam os primeiros Mehi. As mulheres-cabaças aprenderam com o Sol, chamado por elas de herói criador, e tais saberes foram sendo repassados de geração em geração (Krahô, 2017). A proteção da aldeia com raízes, cascas e folhas foram ensinados às mulheres pelo Sol, sendo elas as que mantêm vivas as práticas de seu povo. “Elas sabem qual alimento deve ser usado, como deve ser comido. Todo o processo de iniciar o resguardo, vivê-lo ao longo do tempo e finalizá-lo tem o intuito de produzir uma renovação na comunidade e na vida da pessoa” (Krahô, 2017, p. 6). Assim, o movimento da aldeia acontece e as vidas são renovadas.

Em *Irmã outsider*, Audre Lorde (2019), mulher negra, mãe, lésbica, guerreira e poeta estado-unidense, conta como percebeu a importância de dizer, verbalizar e compartilhar experiências, ainda que com risco de más recepções, sustentando que a fala a recompensa sempre, ainda que com males de outras ordens a partir do que se enuncia. Ao narrar-se, afirma que o fato de estar viva é reflexo de tudo o que propõe teoricamente.

Lorde conta como, durante as três semanas em que estava à espera de uma resposta em relação à sua saúde, foi obrigada a olhar para si e para a vida com lucidez: “Muitas mulheres encaram essa mesma situação, inclusive algumas de vocês que hoje estão aqui. Parte da minha experiência durante esse período me ajudou a compreender o que sinto em relação à transformação do silêncio em linguagem e em ação” (Lorde, 2019, p. 49). Ao tomar consciência de sua condição mortal, viu prioridades e omissões tomarem outras dimensões, percebendo que o silêncio lhe trazia arrependimento, questionando o que a teria feito estar quieta, o que a amedrontava. Percebeu que temia suas próprias manifestações, transformando-as em dores ou mortes, levando tais pensamentos para outra chave, onde apreendeu que as dores se modificam ou passam, porém que a morte é um silêncio definitivo e poderia estar se aproximando rapidamente. A partir de então, reconheceu em si o poder de ver o medo de maneira objetiva.

“Os meus silêncios não me protegeram” (Lorde, 2019, p. 52), porém, em força contrária, as palavras verdadeiras, afirma ela, puderam gerar contato com outras mulheres que, olhando juntas, refletiram sobre quais significantes seriam adequados ao mundo em que acreditam, ainda que diferentes. A preocupação e o cuidado delas é que deram a Lorde forças, fazendo-a perceber aspectos importantes de sua vida: “As mulheres que me apoiaram durante esse período eram brancas e negras, velhas e jovens, lésbicas, bissexuais e heterossexuais, e todas nós travamos, juntas, uma guerra contra as tiranias do silêncio” (Lorde, 2019, p. 53). Juntas, deram acolhimento

umas às outras, fazendo com que todas pudessem, à sua maneira, sobreviver, de modo que a autora diz que se percebeu, para além de todos os marcadores sociais, como uma guerreira.

Escrevendo para leitoras mulheres, Lorde questiona quais são as palavras que ainda não temos, o que é necessário dizer e quais são as tiranias engolidas – que nos podem fazer adoecer. Audre nos convida a falar, argumentando que a expressão de nossos medos é o silêncio, porém, advogando que, acima de tudo, as mulheres temem a visibilidade, sem a qual não é possível viver. Ressalta que as mulheres negras sempre foram visíveis por sua raça, de maneira que, em movimento contrário, estiveram totalmente invisibilizadas por conta da despersonalização do racismo, tendo que lutar dentro de movimentos feministas. Assim, o deslocamento para ser vista torna-se duplo, já que pode gerar vulnerabilidades; entretanto, é também a fonte de suas forças. Lorde diz: se o sistema, de qualquer maneira, irá tentar nos reduzir ao pó, que falem, pois caladas os medos não serão menores. Argumenta que, se tivesse nascido muda ou feito voto de silêncio, mesmo assim sofreria e morreria, de maneira que devemos, então, colocar as coisas em perspectiva: “Podemos ficar eternamente caladas pelos cantos enquanto nossas irmãs e nós somos diminuídas, enquanto nossos filhos são corrompidos e destruídos, enquanto nossa terra é envenenada” (Lorde, 2019, p. 55).

Lorde (2019) finaliza dizendo ser necessário um compromisso com a linguagem, com o poder de ressignificá-la, escrevendo, lendo, compartilhando e espalhando as palavras que são significativas. O mais importante é a participação de todas em um modo de vida criativo e contínuo, analisando a pertinência das palavras em nossas vidas. Alega, ao final, que o que propõe é uma tentativa de quebrar o silêncio e mostrar que não são as diferenças que nos imobilizam, mas sim o silêncio.

### **A nomeação das experiências como interseccionais**

Aura Cumes, ao questionar o lugar da mulher indígena, tensiona movimentos como o feminismo, indicando que ele seria um dos que propõem uma “civilização” aos que vivem na aldeia, de modo que essa organização que se coloca como local de luta para as mulheres sequer vê a indígena como mulher. Ela incorpora a interseccionalidade ao explorar como a identidade indígena, feminina e as questões de justiça social se entrelaçam.

A autora maya-kaqchikel advoga a noção de que os povos indígenas não estão encerrados em suas culturas, não sendo homogêneos, permite pensar a respeito dos povos originários em chave que considere a pluralidade de suas vivências, tentando um diálogo com os movimentos sociais não indígenas. Cumes mira as identidades em suas pluralidades, não fechando-as em conceitos que possam desmobilizar política e teoricamente. Ao colocar o foco nas mulheres, convoca a todos que pensem sobre a potência de conhecimento que são as experiências de mulheres indígenas. Neste sentido, está em consonância com Collins no que toca as afetações criadoras de teorizações a partir dos corpos que advêm de vivências perpassadas por múltiplos marcadores sociais.

Lélia Gonzalez demonstra como o lugar destinado à mulher negra na sociedade brasileira é o da empregada doméstica, havendo uma mudança apenas no carnaval, quando a negra é elevada a rainha da festa, o que demonstra, então, ainda outra

questão, a fetichização. A autora relata como os espaços socialmente reservados a cada cor expressam condições de moradia, saúde, higiene e violência policial, opressões que são ainda piores quando há o marcador de gênero.

Gonzalez, mostrando como raça, gênero e classe se cruzam para moldar a experiência de vida das mulheres negras, desenvolve o conceito de *interseccionalidade* no contexto brasileiro, evidenciando as situações às quais os corpos negros estão submetidos no Brasil. Ao propor o carnaval como demonstração de uma falsa democracia racial, relata como as subjetividades formuladas pelo racismo estão sujeitas a uma série de dominações que perpassam todas as instâncias sociais. A autora evidencia os arranjos sofisticados do racismo estrutural.

Grada Kilomba, ao contar sua experiência em sala de aula com alunos e com colegas de trabalho, expõe como funciona a produção de conhecimento, tida como neutra na academia, é, antes de tudo, uma reprodução do racismo. Há falta de espaço para negros na universidade, que são frequentemente tomados como objetos de pesquisa, mas raramente como sujeitas e sujeitos capazes de produzir conhecimento.

Kilomba utiliza a interseccionalidade para examinar como as identidades múltiplas influenciam os indivíduos em suas experiências e resistências ao racismo, explicitando que nas universidades suas marcas são sentidas cotidianamente. Ao dizer que a desumanização de pessoas negras ocorre ao serem postas como objetos de estudos, aponta a problemática das agendas de ensino, pesquisa e extensão das universidades, questionando o lugar dos não brancos em tal espaço.

Creuza Krahô conta como ter pesquisado as mulheres das aldeias mudou uma série de perspectivas. Quando questiona por que as mulheres fazem tudo, mas apenas os homens são ouvidos por antropólogos, tensiona as noções do que é produzido a respeito dos indígenas, propiciando pensamentos outros que têm desdobramentos nas marcações de gênero e etnia. Krahô utiliza a interseccionalidade para abordar as questões vividas por mulheres indígenas, enfatizando como diferentes dimensões se intersectam em suas lutas e na defesa de seu povo.

Apagadas socialmente por conta de sua etnia, as indígenas convivem, também, com o silenciamento nas aldeias, seja por antropólogos que as ignoram, ou por homens indígenas que se colocam como porta-vozes de todo o povo, ainda que as mulheres sejam as mais ativas junto aos seus povos. Através das experiências que expõe, Krahô as potencializa, demonstrando a fala e a escrita como possibilidade de fazer conhecer as mulheres indígenas em suas criações e atribuições dentro de seus cotidianos, sendo esta uma forma de fazer saber.

Audre Lorde mostra como o silêncio nunca foi aliado. A autora propõe a não hierarquização de opressões, relatando que a pior coisa que se pode ter é o silêncio, de maneira que todos devem ter um compromisso com a linguagem, com as suas possibilidades de fazer e dizer experiências possíveis e impossíveis. Ela demonstra como a interseção de sua identidade como mulher, negra, lésbica e mãe moldou sua vida e sua obra, porém enfatiza que suas diferenças com outros corpos poderiam ser potencializadoras, ainda que tivessem marcadores sociais distintos.

A interseccionalidade posta pela autora começa a partir de sua experiência, em que reconhece que toda a sua vivência foi moldada pelas marcações identitárias que carrega. Ao articular sua cor com gênero, sexualidade e maternidade, pôde demonstrar desdobramentos que relatam não apenas a si, mas também a respeito de outras mulheres. A autora expõe como houve potencialidade quando se juntou com outras

para que pudessem dividir suas experiências, entendendo igualdades e diferenças entre elas. Assim, foram captadas as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação (Crenshaw, 1989) e aconteceram, a partir de vivências, ações e práticas sociais como meio de produzir saberes interseccionais (Collins, 2021).

A nomeação das experiências das autoras como interseccionais parte do que as mesmas narram. Em articulações sobre suas próprias vidas e observações sociais, elas utilizam a interseccionalidade de forma teórica, ao reconhecer, citar, categorizar e apreender opressões, e de forma prática, ao incitar mobilizações a partir do reconhecimento das subjugações que subjetividades sofrem.

### **Considerações finais**

A interseccionalidade, a partir de Crenshaw (1989) e Collins (2021), não se limita a uma abordagem teórica, mas se dá em movimento crítico que observa a interação entre raça, etnia, gênero, sexualidade, classe e território. Aqui, o conceito foi evidenciado nas perspectivas e experiências de Aura Cumes, Lélia Gonzalez, Grada Kilomba, Creuza Krahô e Audre Lorde, expandindo as noções da interseccionalidade. As autoras abordaram a sobreposição de opressões e as possibilidades de resistência e transformação que surgem dessas interações complexas, em experiências que contemplam as dimensões paradigmáticas do conceito: relacionalidade, poder, desigualdade social, contexto social, complexidade e justiça social.

Em Cumes, Gonzalez, Kilomba, Krahô e Lorde, a interseccionalidade demonstra a importância das experiências nas construções teóricas. Elas evidenciam como as resistências emergentes de corpos dissidentes desafiam estruturas opressivas e geram conhecimentos para uma compreensão mais profunda da realidade social, na qual o enfoque epistemológico e político reconhece vivências, sublinhando a necessidade de uma teoria que seja sensível às dinâmicas dos marcadores sociais e às lutas por justiça e igualdade em todas as suas manifestações.

As experiências narradas são transitórias, simultâneas, tecendo-se a partir de modelos que nomeiam e narram subjetividades, identidades e práticas. As experiências são feitura que realizam deslocamentos. Trata-se de uma composição com marcações sociais. A interseccionalidade aponta a importância das experiências em suas construções, de modo que as resistências de corpos dissidentes produzem conhecimentos, demonstrando a importância epistemológica e política de teorizar a partir de vivências, articulações encontradas nos escritos das cinco mulheres.

As autoras apresentaram perspectivas de experiência atravessadas por diferentes marcadores sociais que permeiam a totalidade de suas vivências. Ler Cumes, Gonzalez, Kilomba, Krahô e Lorde possibilita a observação da interseccionalidade nos cotidianos, seja pela percepção da combinação das opressões ou pela possibilidade de potencialização entre indivíduos, evidenciando o caráter teórico e metodológico do conceito.



## Referências

- COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo, 2021.
- CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory, and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, Illinois, n. 1, p. 538-554, 1989.
- CUMES, Aura Estela. Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuario Hojas de Warmi*, Barcelona, n. 17, p. 1-16, 2012.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro, Zahar, 2020. p. 66-83.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, v. 2, n. 1, p. 223-244, 1984.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KRAHÔ, Creuza Prumkwjy. Mulheres-cabaça. *Piseagrama*, [s. l.], n. 11, p. 110-117, 2017. Disponível em: <https://piseagrama.org/artigos/mulheres-cabacas/>. Acesso em: 08 abr. 2025.
- LORDE, Audre. *Irmã outsider: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

**Declaração de Coautoria:** As autoras declaram ter sido de responsabilidade de Gabriela Santos Alves a “revisão do artigo”; e de autoria conjunta a “aplicação da metodologia”. Afirmam ainda serem a “pesquisa a respeito dos temas, conceitos e metodologia” bem como a “escrita” e a “correção do artigo” de autoria de Raabe Cesar Moreira Bastos.

### \*Minicurrículo das Autoras:

**Gabriela Santos Alves.** Doutora em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2010). Docente junto ao Departamento de Comunicação Social e ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Territorialidades da Universidade Federal do Espírito Santo. E-mail: gabriela.alves@ufes.br.

**Raabe Cesar Moreira Bastos.** Graduada em Jornalismo pela Universidade Federal do Espírito Santo (2023). Mestranda junto ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGCOM/UFMG, Belo Horizonte, MG, Brasil). E-mail: raabebastos19@gmail.com.

Editoras de Seção: Marcella Beraldo de Oliveira ;  
Marilis Lemos de Almeida .