

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
Curso de Licenciatura em História

VANESSA TEIXEIRA DA SILVA

**Como pensar práticas antirracistas de Ensino de História sobre a comunidade
LGBTQIA+ quilombola a partir dos olhares decoloniais da dominicana Yuderkys
Espinosa Miñoso**

MARIANA-MG

2025

VANESSA TEIXEIRA DA SILVA

**Como pensar práticas antirracistas de Ensino de História sobre a comunidade
LGBTQIA+ quilombola a partir dos olhares decoloniais da dominicana Yuderkys
Espinosa Miñoso**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de História da Universidade Federal de Ouro Preto como pré-requisito parcial para a obtenção do título de Licenciada em História sob orientação da Profa. Dra. Tereza Maria Spyer Dulci.

MARIANA-MG

2025



FOLHA DE APROVAÇÃO

Vanessa Teixeira da Silva

**Como pensar práticas antirracistas de Ensino de História sobre a comunidade LGBTQIA+ quilombola
a partir dos olhares decoloniais da dominicana Yuderkys Espinosa Miñoso**

Monografia apresentada ao Curso de História da Universidade Federal
de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de Licenciada em História

Aprovada em 8 de fevereiro de 2025

Membros da banca

Prof. Dr. Mateus Fávaro Reis - Universidade Federal de Ouro Preto
Profa. Dra. Patrícia dos Santos Pinheiro - Universidade Federal da Integração Latino-Americana

Tereza Maria Spyer Dulci, orientadora do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito na Biblioteca Digital de Trabalhos de Conclusão de Curso da UFOP em 20/06/2025



Documento assinado eletronicamente por **Tereza Maria Spyer Dulci, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 20/06/2025, às 17:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0932043** e o código CRC **47074B89**.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, quero agradecer alguém que nunca me abandonou nessa caminhada durante o meu processo de graduação em História (Licenciatura). Quero agradecer a mim mesmo pela garra, pela coragem, por sempre estar comigo mesmo em todos os momentos, sejam eles ruins ou bons, que nunca desistiu apesar das dificuldades enfrentadas durante o período de graduação. Quero agradecer a minha criança que sempre sonhou em fazer um curso superior e agora conseguiu realizar esse sonho graças a sua persistência.

Não poderia deixar de agradecer a minha mãe, dona Terezinha que infelizmente não teve a oportunidade de fazer um curso na Universidade Federal, mas sempre foi o meu guia, e a minha força, eu te amo tanto mãe! Aprendi a ser forte com essa mulher, negra e quilombola que tanto me ensinou. Com a minha mãe aprendi vários dos saberes ancestrais que dinheiro nenhum pode comprar. Agradeço também ao meu pai Luiz que no momento que fiquei doente durante a graduação não deixou esforços para que eu pudesse melhorar, eu te amo pai! Às minhas irmãs Maria e Mônica por ter a oportunidade de compartilhar momentos incríveis com vocês, mesmo que às vezes brigamos e possam me irritar, hahaha. Eu amo todas vocês!

Agradeço imensamente a minha avó Terezinha que sempre cuidou de mim e me ajudou no que foi preciso, ensinou-me muitos saberes ancestrais que carrego comigo até hoje, sou muito feliz por ter tido a oportunidade de conhecê-la. Dedico também esse Trabalho de Conclusão do Curso ao meu sobrinho Enzo Gabriel, que carreguei nos meus braços quando ainda era um bebê, e dedico também aos futuros sobrinhos que possam vir. Agradeço ao meu tio materno João que me ajudou bastante nos momentos que mais precisei.

Quero agradecer aos meus antepassados que lutaram para que pessoas como eu, uma pessoa negra, quilombola, da zona rural, com o acesso ao ensino básico precarizado pudesse frequentar o espaço da Universidade Federal. Não poderia deixar de mencionar os meus sinceros agradecimentos ao Movimento Quilombola (MQ) e também ao Movimento Estudantil Quilombola, em especial os movimentos quilombolas do meu Estado, Minas Gerais, que lutam brevemente pelos nossos territórios e pelas melhorias da educação quilombola.

Agradeço à minha orientadora Tereza Maria Spyer Dulci, que sempre foi uma excelente profissional e uma excelente pessoa, leu cada palavra atentamente e guiou os meus passos para que eu pudesse entregar o melhor trabalho possível. Além disso, quero agradecer o Coletivo Negro Braima Mané e ao Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas. Não

poderia deixar de agradecer aos meus amigos que tive a oportunidade de conhecer e conviver ao longo da minha vida, minha psicóloga que me acompanhou durante o processo.

Agradeço também aos avaliadores Mateus Fávoro Reis e Patrícia Pinheiro que leram atenciosamente o meu TCC e contribuíram para que o meu trabalho fosse o melhor. Por fim, a todas as pessoas que contribuíram de alguma maneira com a minha jornada e as amizades a fiéis que construí ao longo da graduação. Meus sinceros agradecimentos! São tantas coisas que poderia escrever que é até impossível escrever com tanto detalhamento em tão pouco tempo.

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo geral entender como podemos usar o pensamento feminista decolonial e antirracista da afro-caribenha Yuderkys Espinosa Miñoso para que se possa desenvolver práticas de Ensino de História sobre a comunidade LGBTQIA+ quilombola e também compreender a sua importância para os estudantes. Para a realização da pesquisa, foram necessários utilizar os seguintes métodos científicos: referências biográficas, relato de experiência, perspectiva teórica-analítica da pensadora Yuderkys Espinosa Miñoso. Os resultados indicam que os quilombolas são frequentemente reduzidos a uma identidade negra homogênea, sem considerar as especificidades de gênero e sexualidade, o que reforça sua invisibilização histórica.

Palavras-chaves: LGBTQIAPN+, diversidade de gênero e/ou sexualidade, quilombolas, negros, quilombo.

RESUMEN

Esta investigación tiene el objetivo general de comprender cómo podemos utilizar el pensamiento feminista decolonial y antirracista de la afrocaribeña Yuderkys Espinosa Miñoso para desarrollar prácticas de enseñanza de la historia sobre la comunidad quilombola LGBTQIA+ y también comprender su importancia para los estudiantes. Para realizar la investigación fueron necesarios utilizar los siguientes métodos científicos: referencias biográficas, relato de experiencia, perspectiva teórico-analítica del pensador Yuderkys Espinosa Miñoso. Los resultados indican que los quilombolas a menudo son reducidos a una identidad negra homogénea, sin considerar las especificidades de género y sexualidad, lo que refuerza su invisibilización histórica.

Palabras clave: LGBTQIAPN+, diversidad de género y/o sexualidad, quilombolas, negros, quilombo.

SUMÁRIO

Introdução.....	8
1. Quilombo como grupo étnico.....	12
2. Feminismo hegemônico versus feminismo decolonial.....	17
3. A Construção da Raça e a Colonialidade do Poder.....	24
4. A heterossexualidade obrigatória e a binaridade de gênero.....	28
5. Pedagogia decolonial para o Ensino de História.....	32
Considerações finais.....	52

Introdução

Estamos vivendo um retrocesso nas políticas sociais nos âmbito educacional. No Brasil temos visto políticos conservadores e fundamentalistas inventarem que há uma espécie de “Ideologia de Gênero”, com o objetivo de atacar e perseguir grupos como professores, mulheres, comunidade LGBTQIAPN+, “ferindo os princípios do Estado de Direito e a liberdade de cátedra” (Soares; Monteiro, 2019, p. 51). O ambiente educacional também pode ser um espaço de reprodução de preconceitos e um local muito violento para grupos minoritários. Nesses espaços, podemos encontrar machismo, sexismo, misoginia, racismo e homotransfobia, que são formas de violência que podem se situar entre alunos e professores e demais funcionários que reproduzem essas violências de forma verbal, física e simbólica, causando transtornos psicológicos para mulheres e pessoas LGBTQIAPN+. Dessa forma, contribuindo para a evasão e exclusão de alunos que sofrem bullying.

O nosso papel enquanto educadores é desenvolver a reflexão sobre a cidadania para todos os alunos com a pedagogia inclusiva. Quando se trata de atitudes preconceituosas em sala de aula, o nosso papel é educar e lecionar sobre os conteúdos das disciplinas e também sobre o respeito a diversidades religiosas, de gênero, sexualidade, etnia e entre outras coisas. Portanto, é necessário repensar o papel do professor de história e construir novas práticas pedagógicas que incluam a temática de gênero, raça, etnia e sexualidade. A área de história está relacionada com os direitos humanos e não podemos corroborar com o sexismo, a LGBTQIAPN+fobia e racismo nos ambientes educativos. Temas relacionados com diversidade de gênero e sexualidade no Ensino de História são um grande desafio. Dentro dos livros didáticos o tema é vago e superartificial, incubindo os professores a buscarem informações em outros espaços para sanarem dúvidas e terem meios de ensinar essas questões sociais (Soares; Monteiro, 2019).

Diante disso, o relato de experiência que será apresentado em formato de monografia parte de minhas experiências em algumas aulas online que foram desenvolvidas nos meses de maio, junho e julho de 2024, com alunos de vários lugares do Brasil. O Grupo de Estudos (GE) surgiu de uma inquietação minha sobre a invisibilidade de pessoas quilombolas LGBTQIAPN+ no contexto brasileiro, em especial em Minas Gerais. Enquanto pessoa quilombola com deficiência (PCD), LGBTQIAN+, pertencente a um mocambo mineiro, nunca tinha ouvido falar sobre os quilombolas que possuem diversidade de gênero ou/e

sexualidade, o máximo que tinha lido em literaturas era sobre a pauta LGBTQIAPN+ de pessoas racializadas e entrevistas e vídeos na internet, mas nunca sobre o grupo étnico-racial do qual também pertença.

Durante o meu processo de graduação em História (Licenciatura) me deparei com diversas questões sociais e estruturais e uma delas é o chamado racismo acadêmico (Almeida, 2021), no qual o meu saber e meu conhecimento era invalidado, por ser também de comunidade tradicional, o racismo acadêmico se tornou parte da vida acadêmica no início até o fim da minha graduação. Meu saber e conhecimento foi tão ofuscado que fui colocada na posição de alguém que não teria capacidade intelectual o suficiente para entender as dinâmicas sociais, mesmo fazendo um curso de HISTÓRIA. Além da violência racial me deparei também com o capacitismo. O meu encontro com a teoria decolonial se deu em 2022 e ao longo desse processo conheci o trabalho de Yuderkys Espinosa Miñoso, que é a base teórica dessa pesquisa científica. Essas diversas inquietações resultaram em uma pesquisa de Iniciação Científica (IC). Pensar em um Ensino de História inclusivo é fundamental, uma vez que quando formos para a sala de aula e atuarmos como professores, nos depararemos com alunos diversos.

Diante dessa inquietação, foi construído um grupo de estudos para promover discussões sobre temáticas de gênero e sexualidade. Esse grupo de estudos surgiu devido ao meu interesse em colocar em práticas a *aposta epistêmica* aprendida ao longo da jornada de estudos sobre gênero e sexualidade quilombola a partir da teoria decolonial da América Latina e Caribenha de Yuderkys Espinosa Miñoso em uma Iniciação Científica. O objetivo central da Iniciação Científica foi compreender as particularidades de pessoas quilombolas pertencentes à comunidade LGBTQIAPN+.

Como as referências biográficas sobre a diversidade de gênero ou/e sexualidade quilombola são escassas, uma das formas de compreender melhor a temática era ouvir relatos das pessoas, foi a partir daí que surgiu a pesquisar sobre a temática quilombola e iniciei a pesquisa do assunto na Iniciação Científica (IC) cujo o título é, “PENSANDO A COMUNIDADE LGBTQIA+ PELA PERSPECTIVA DOS QUILOMBOLAS A PARTIR DA OBRA DE YUDERKYS ESPINOSA MIÑOSO (2016-2023)”. Ao fazer essa pesquisa me deparei com outros questionamentos de como poderia usar o pensamento decolonial e práticas e métodos antirracistas de Yuderkys Espinosa Miñoso para o Ensino de História sobre os debates que envolvem gênero e sexualidade quilombola.

Diante disso, usando os aportes feitos pela teoria decolonial de Miñoso, decidi construir um Grupo de Estudos ao qual dei o título, “Pensando corpos políticos: um debate contemporâneo decolonial sobre gênero, raça, sexualidade e classe” para colocar em práticas os saberes que aprendi durante a pesquisa de IC. Como o debate ainda é novo, foram necessários utilizar os seguintes métodos: uso de biografias, a perspectiva teórica e analítica da estudiosa dominicana Yuderkys Espinosa Miñoso, além da pedagogia decolonial e uso dos relatos de experiências.

Primeiramente, iniciamos com a leitura crítica dos textos que já se tem escrito nas literaturas sobre a história quilombola no Brasil, bem como a experiência de pessoas afro-diaspóricas com as questões que envolvem diversidade de gênero e/ou sexualidade. Devido a dificuldade de se encontrar referências teóricas sobre a questão LGBTQIA+ quilombola, buscamos fazer a análise de textos que se aproximam mais da realidade dos quilombolas. Logo em seguida, realizamos leituras sobre quilombo, debates de gênero, teoria Decolonial de Miñoso e diálogos com a sua proposta.

A presente pesquisa se justifica à medida em que a maioria dos estudos que são feitos sobre os quilombos e as pessoas quilombolas brasileiras estão diretamente associadas à luta pelo território, a educação quilombola (Gomes, 2006) e tendo em vista a dificuldade permanente de se encontrar na literatura pesquisas científicas que tratam sobre a diversidade de gênero e sexualidade de pessoas quilombolas no Ensino de História, entendemos que é de grande valia que se faça um estudo sobre para que pudéssemos pensar em um Ensino de História diverso, uma vez que os professores lidam com diversidades de alunos e é de suma importância compreender as nuances também que atravessam as pessoas quilombolas que pertencem a esse grupo minoritário (Vervloet, 2020).

Há grandes problemas na formação de professores e falta de experiências desde o início da graduação sobre gênero e sexualidade. A partir de 1970, sobretudo, na Nova História que o papel da família, da sexualidade e a história das mulheres entraram em pauta por causa da ampliação da Antropologia Histórica. Foi assim que se iniciou uma nova historiografia que surgiu para se contrapor ao paradigma tradicional que pensava e escrevia sobre a política ligada ao Estado, que prioriza estudos voltados para a realização de heróis e estadista, deixando de lado a história da sexualidade, das mulheres e outros temas marginalizados por parte dos historiadores tradicionais (Soares; Monteiro, 2019).

A escolha da feminista decolonial afro-caribenha Yuderkys Espinosa Miñoso como a principal base teórica da pesquisa se deu devido ao fato de que ela possui estudos que

envolvem temas como: etnia, raça, gênero, sexualidade e classe social. Sendo a intelectual dominicana um dos grandes nomes do Sul Global, da América Latina e também da América Caribenha, quando se pensa em decolonialidade, feminismo, gênero e sexualidade nos debates atuais (Castro, 2020). Os seus estudos serão de grande valia para pensarmos práticas antirracistas e formas diferentes de ensinar História pela perspectiva decolonial.

O que se interessa, de forma geral, entender nesta pesquisa é como podemos usar o pensamento decolonial e antirracista da afro-caribenha Yuderkys Espinosa Miñoso para desenvolver práticas de Ensino de História antirracista sobre a comunidade LGBTQIA+ quilombola e a qual seria a relevância do pensamento da estudiosa para os estudantes. No primeiro capítulo buscamos debater a diferença entre raça negra e o grupo étnico quilombola, já no segundo capítulo dedicamos explicar as diferenças entre o feminismo hegemônico e o feminismo decolonial. No terceiro tópico buscaremos analisar a conexão entre o processo de racialização e a colonialidade do poder e em quarto lugar a heterossexualidade compulsória e a binaridade de gênero e, por último, analisamos a pedagogia decolonial e os relatos de experiências.

Assim, temos como objetivos específicos dessa pesquisa: analisar as experiências de pessoas negras quilombolas pertencentes a comunidade LGBTQIAPN+ considerando a interseccionalidade entre raça, gênero, sexualidade, território e ancestralidade. Além disso, buscamos compreender os impactos que a colonialidade tem sobre gênero e sexualidade nas comunidades quilombolas e discutir por meio do grupo de estudos a partir da pedagogia decolonial de Miñoso a invisibilidades dos LGBTQIAPN+ quilombolas buscando pensar em um Ensino de História antirracista e contra a LGBTQIAPN+fobia.

Sobre o tema teremos duas hipóteses. A primeira, seria que o Ensino de História permanece ainda muito centralizado nos moldes eurocêntricos, cisnormativos, heteronormativos e no ensino os quilombos são, muitas vezes, reduzidos a algo que ficou restrito ao passado, não levando em consideração as suas diversidade e interseccionalidades. A segunda hipótese seria que com a perspectiva decolonial de Miñoso com críticas ao feminismo hegemônicos e a heterossexualidade compulsória conseguiremos pensar em outros marcadores sociais que perpassa na vida de pessoas quilombolas, além de questionar como como tem sido construído as narrativas sobre os mocambos brasileiros.

1. Quilombo como grupo étnico

O desafio de construir uma fundamentação teórica atribuindo a identidade quilombola como um grupo étnico e, ainda, garantir formalmente o seu direito de usufruir a terra trouxe uma questão primordial para discutimos a própria redimensão do conceito de quilombo, a fim de embarcar os territórios ocupado por negros e, assim, ultrapassar o binômio (fuga-resistir), que é um pensamento recorrente quando se caracteriza essas formações sociais.

Tal caracterização descrita acima permaneceu presente como uma definição clássica do conceito aqui discutido e influenciou uma gama de estudiosos sobre a temática até meados dos anos 70, podemos citar o exemplo de Arthur Ramos e Edson Carneiro. Um traço em comum que marca esses dois autores é a atribuição histórica do quilombo como algo que ficou no passado, tendo a sua presença cristalizada no período escravista no Brasil, além disso ambos os caracteriza apenas como resistência, isolamento dos negros e como forma de negação do sistema colonialista. Mesmo que os seus trabalhos sejam importante, eles não embarcam a tamanha diversidade em relação aos escravizados e a escravidão e nem mesmo é lustrado as diversas formas de apropriação das terras habitadas pela população negra (Schmitt, Turatti, Carvalho, 2002).

A visão reduzida sobre as comunidades negras rurais era o reflexo da constante invisibilidade que parte da história oficial que nega os efeitos causados pelo regime escravista no país, especialmente, destacamos a inexistência de uma política pública que garantisse o uso das terras. Os trabalhos mais recentes sobre as comunidades afro demonstram que esses grupos não eram necessariamente isolados quando nos referimos à economia regional no período colonial, império e republicano. Os comerciantes locais tinham interesses em manter esses grupos pois lucravam com as trocas de produtos agrícolas por produtos que nos quilombos não se produziam (Schmitt, Turatti, Carvalho, 2002).

As organizações sociais que lutam pelo território e que identificam como comunidades quilombolas, não foram constituídas apenas por pessoas negras e estão localizadas em todas as regiões do Brasil. Na formação dos quilombos também houve uma forte presença e contribuição de povos indígenas tendo trocas de saberes entre negros e indígenas. Parte dessas comunidades quilombolas são voltadas para o cultivo das terras e alguns quilombolas seguem sem ter acesso às suas terras regulamentadas.

Como já foi salientado por outros autores e intelectuais, os grupos étnico-raciais que hoje são chamados de remanescentes de quilombo se constituíram de diversas formas diferentes ao longo do seu processo de formação (Leite, 2000). Alguns quilombos surgiram por meio de fugas com ocupação de terras, muitas vezes, com mais dificuldade de serem acessadas exatamente para evitarem de serem pegos novamente, outros surgiram por causa de doações de terras, herança.

Dentro dessa visão mais ampliada sobre as diversas origens e histórias desses grupos étnicos, existem outras formas de denominarem os agrupamentos indetitário como “terra de preto”, “território negro”, ambas denomnações podem ser utilizadas para expressar a coletividade camponesa, definida a partir de um compartilhamento de território e identidade em comum (Schmitt, Turatti, Carvalho, 2002).

Com a promulgação da Constituição de 1998 e a necessidade de se regulamentar o Artigo 68 provocaram no meio acadêmico uma série de questionamentos para repensar e reformular o conceito clássico de quilombo que dominava a historiografia sobre o tema de escravidão, discutindo adiante os critérios para se conceitar quilombo, de maneira, que os grupos que hoje buscam pela titulação de suas terras pudessem ser contropados pela categoria (Leite, 1999; Leite, 2000). Os estudos têm demonstrado a existência dessa identidade social e étnica compartilhada, o uso antigo de suas terras e suas práticas de resistência negra na manutenção e na reprodução dos seus próprios modos de vida (Schmitt, Turatti, Carvalho, 2002).

Com o consenso do modelo moderno antropológico, a definição de quilombo passa a ser relacionada com a identidade e território. Em suma, o termo aqui enfatizado indica os vários e diferentes segmentos presentes, designando um legado, uma herança cultural e também material que lhe confere o direito de ser e de pertencimento. O sentimento de pertencer a uma terra e a um grupo em específico se configura em uma expressão de identidade étnica e territorialidade (Medeiros, 2012).

A palavra identidade vem do latim, *idem*, e do grego, *to auto*, que significa o mesmo. É muito difícil conseguir definir o seu conceito tendo em vista o quanto é plural os fatores identitários presentes em apenas um indivíduo, apresentados e identificáveis de diversas maneiras como orientação sexual, ideologia política, religião e etnia e entre outras formas de identidades. Há, contudo, formas e critérios para os fatores identitários que nos possibilitam as relações sociais e culturais entre os grupos humanos. Dentre esses critérios, “A

compreensão em torno da respectiva identidade só será possível se analisarmos, passo a passo, as definições e significados de identidade étnica e etnia” (Medeiros, 2012, p.33).

A noção de identidade pode passar por dois conceitos dimensionais, a individual (pessoal) e a coletiva (social). De acordo com o viés antropológico, ambas identidades estão interconectadas e de tal maneira que elas estão inseridas no mesmo fenômeno. A identidade social expressa de maneira étnica é importante pois reflete a uma identidade que está em processo e que está sendo assumida por grupos e indivíduos em diversas situações sociais. A identidade social surge como resposta ao processo de identificação, que envolve a noção de grupo, em especial, de um grupo social.

De acordo com Medeiros (2012), podemos entender a identidade étnica a partir dos contextos das relações interétnicas. A de certa maneira uma expressão de “oposições” ou até mesmo de contrastes que reflete em uma identidade contrastiva que se constitui no âmbito da alteridade. Esse processo ocorre de uma forma em que essa identidade étnica se firma a partir da negação da outra identidade etnocentricamente por ela já visualizada. Dessa forma, tal caráter contrastivo ocorre à medida em que entra em confronto com outras identidades (Medeiros, 2012)..

Munanga (2008), faz uma observação importante sobre como nos dias de hoje há uma manipulação ideológica dos conceitos de raça e etnia, o uso de ambos causam grande confusão entre os pesquisadores iniciantes. Para Munanga, a raça seria um conteúdo morfobiológico, já a etnia seria sociocultural, histórica e psicológica. Sendo assim, a etnia não seria uma identidade estática, pois ela tem uma história e uma evolução em determinado tempo e espaço.

No que se refere a etnia, o que podemos observar é que a mesma deixa de ter uma concepção estática para ser entendida como dinâmica. Tal identidade como qualquer outra, coletiva ou individual, tem sua formação e constituição quando interagem com os grupos sociais por meio de processos que incluem ou excluem, assim, estabelecendo limites entre os grupos sociais e definem quais indivíduos pertencem ou não a esses grupos. Os estudos mais recentes da antropologia tem nos mostrado com mais clareza esses critérios tomamos como exemplo a raça e a cultura, que antes eram utilizadas como determinantes para o processo de identificação de comunidades indígenas e comunidades afro, não devem serem tomados como os únicos critérios na pesquisa etnográfica por pressupõem uma identidade pautada em elementos seculares e homogêneos (Medeiros, 2012).

Os atributos das categorias de raça são diversos, desde a tonalidade de pele e características físicas como a condição racial. A variação dos fenótipos e das aparências físicas é fechada por meio de uma categoria dicotômica rígida que difere muito bem o distanciamento social entre os negros e os brancos. Em grande parte, essas formas de pensar a raça tem suas origens conectadas com o racismo científico, sendo estudado e difundido no país no século XIX, quando a maioria dos intelectuais estavam se baseando em teorias. Para além da cor passaram a ser utilizados também a morfologia como o formato do nariz, boca, queixo e formato do crânio (Medeiros, 2012). Na atualidade os intelectuais das Ciências Sociais têm buscado em discussões teóricas as características inventadas sobre os conceitos físicos e biológicos que perpassam na categoria de raça.

Etimologicamente, o conceito de raça veio do italiano *razza* que, por sua vez, veio do latim *ratio*, que significa sorte, categoria, espécie. No Brasil, o conceito de raça foi desde sempre atribuído à “cor”. Os atributos são diversos e variam desde a cor da pele até características físicas atribuídas, tal como a condição racial (Medeiros, 2012, p.36).

A ideia da mestiçagem tem relações diretas com um caráter científico e popular com ideologias, obedecendo uma estrutura com determinado sociopolítico e não biológico. No contexto atual, entre os intelectuais das chamadas Ciências Sociais tem buscado viabilizar discussões teóricas que buscam direcionar e reafirmar as características fictícias dos conceitos físicos e biológicos que são direcionados às discussões sobre as raças.

A Fundação Cultural Palmares é um órgão que está ligado ao Governo Federal, responsável por certificar e reconhecer as comunidades negras que são “remanescentes” de quilombo, a partir de um critério de uma ancestralidade negra relacionada com a opressão sofrida. Com base nos critérios, o que notamos é que o conceito de raça atrelado à biologia tende a ser atrelado como um elemento homogeneizado que não se aplica à realidade vivida pelos grupos étnicos-raciais na atualidade. O conceito em que pregamos de raça atualmente nada tem relação com o caráter biológico. A raça é um conceito carregado de jogos de poder e dominação (Quijano, 2000, Miñoso, 2019; Curiel, 2019), sobre o uso da raça como critério para se identificar uma identidade étnica Medeiros compreende que esse conceito tem que ser menos ativo para identificar grupos-étnicos-raciais, nas suas próprias palavras ela nos diz,

(...) o conceito raça tal, como empregamos hoje nada tem de biológico. É um conceito carregado de ideologia pois, como todas as ideologias, ele esconde uma coisa não proclamada: a relação de poder e de dominação. Daí, seria utópico compreendermos essas populações como constituídas por uma raça homogênea, sendo necessário frisá-lo como um conceito menos ativo para se utilizar como critério atribuído a uma identidade étnica (Medeiros, 2012, p. 37).

Na perspectiva antropológica, o conceito de raça foi substituído pela cultura a partir do momento em que houve vários conflitos em torno de uma aparente pureza racial que marcou a humanidade pelo terror que foi o nazismo no século XXI. De acordo com Medeiros (2012, p. 37), “Identidade Étnica passou a ser vista como um grupo que compartilha das experiências culturais e de comportamentos valorativos baseados em uma ancestralidade comum”. Dessa forma, entendemos que raça e etnia são coisas completamente diferentes embora muitas vezes sejam utilizadas como sinônimos pelo senso comum. A raça está diretamente relacionada com características fenotípicas, cor de pele. Já etnia tem a ver com experiências culturais, comportamentos baseados em uma ancestralidade em comum e o grupo étnico tem que se diferenciar das demais pessoas da sociedade. Em outras palavras, o fato de uma pessoa ser negra não significa necessariamente que ela é quilombola, ser uma pessoa negra não é um critério suficiente para se dizer pertence ao grupo étnico quilombola, ou seja, negro e quilombola são coisas completamente diferentes.

2. Feminismo hegemônico versus feminismo decolonial

De acordo com Lélia Gonzalez (2020), uma das intelectuais negras mais conhecidas do país, não se pode negar que o feminismo ao fazer análise sobre o patriarcado capitalista ou capitalismo patriarcal, (que evidenciou as bases materiais e simbólicas da opressão das mulheres) o movimento feminista contribuiu para pensarmos novas formas a categoria mulher. Mesmo o movimento tendo um papel importante ao fazer discussões sobre a discriminação ocasionada pela orientação sexual, direitos reprodutivos, violências e entre outras problemáticas, o mesmo não ocorreu com as situações vivenciadas pelas mulheres racializadas. Gonzalez (2020) compreendia que a pauta racial é de suma importância para as mulheres, em especial as mulheres latinas, por isso, defendia a necessidade de se ter um feminismo latino-americano, que abrange também as pautas e as violências enfrentadas pelas mulheres racializadas (negras e indígenas) no contexto da América Latina, pois compreendia que as mulheres latinas tinham as suas diversidades e especificidades.

Ademais, Gonzalez (2020), no mesmo texto, argumenta que o racismo é parte de uma visão eurocêntrica e neocolonialista em que as mulheres não-brancas tiveram a sua humanidade arrancada pelo sistema ideológico de dominação e, para ela, uma das consequências da colonização seria negar a população negra o direito de serem os sujeitos dos seus discursos e sujeitos de suas próprias histórias.

A partir das análises e críticas ao feminismo ocidental, a africana nigeriana Oyewumi Oyeronke (2021) traz uma discussão muito importante sobre o conceito generalista de gênero. A nigeriana discorre que o gênero é uma criação social e nas sociedades ocidentais de maneira frequente se recorrem a biologia para se classificar as pessoas e as transformar em “corpos”. Outras formas de ser e de estar no mundo seria o “diferente” e o “diferente” é visto de forma negativa. Ou seja, tudo aquilo que foge da ideia “natural”, “idealizada” e que não seguem o padrão estabelecido pelo ocidente é entendido como o “Outro” e esse outro seria o inferior do ponto de vista eurocêntrico.

Ainda, Oyeronke (2021), nos traz argumentos importantes que contradiz a ideia universal de gênero, dos papéis sociais estabelecidos através do gênero e de que todas as mulheres no mundo sofrem opressões. Ao destacar que o gênero não organizava a sociedade iorubá, ela compreende que o gênero como foi introduzido e imposto pelo ocidente as diversas sociedades seria uma ferramenta de dominação ao qual produz categorias sociais binárias e hierárquicas. Dessa forma, a nigeriana discorre que o processo de colonização teve

dois pontos cruciais, particularmente, a imposição da raça como categoria de classificação social e a inferiorização do que ela nomeia como anafêmias.

A biologização inerente à articulação ocidental da diferença social não é, no entanto, universal. O debate feminista sobre quais papéis e quais identidades são naturais e quais aspectos são construídos só tem sentido em uma cultura na qual as categorias sociais são concebidas como não tendo uma lógica própria independente. Este debate, certamente, desenvolveu-se a partir de certos problemas; portanto, é lógico que em sociedades nas quais tais problemas não existem não deveria haver tal debate. Mas, então, devido ao imperialismo, esse debate foi universalizado para outras culturas; e seu efeito imediato é introduzir problemas ocidentais onde tais questões originalmente não existiam. Mesmo assim, esse debate não nos leva muito longe nas sociedades em que os papéis sociais e as identidades não são concebidos como enraizados na biologia. Da mesma forma, em culturas nas quais o sentido visual não é privilegiado, e o corpo não é lido como um modelo da sociedade, as invocações da biologia são menos prováveis de ocorrer porque tais explicações não têm muita importância no campo social. O fato de muitas categorias de diferença serem socialmente construídas no Ocidente pode sugerir a mutabilidade das categorias, mas também é um convite a construções intermináveis de biologias – na medida em que não há limite para o que pode ser explicado por meio do apelo ao corpo (Oyěwùmí, 2021, p. 37) .

Assim, podemos compreender que não são todas as sociedades do mundo que segue os modelos ocidentais de binariedade e de papéis sociais baseado no sexo biológico, existem outras formas sociais de ser e existir e essas diversidades também devem ser reconhecidas. Como bem nos lembra Miñoso (2007; 2020), o conceito que se tem hoje nas Américas sobre binarismo de gênero, a ideia de raça, a heterossexualidade obrigatória como universais: são umas das consequências do colonialismo europeu que ainda vigora no continente americano.

Além disso, a Oyěwùmí (2021), destaca que no ocidente seres humanos são classificados de acordo com o sexo biológico, por exemplo, se uma pessoa nasce com vagina ela é classificada como mulher e se nasce com pênes é classificada como homem. Ou seja, a nomenclatura de gênero nas sociedades ocidentais é baseada na biologia.

Ao criar formas de classificação social, a colonialidade acaba permeando todos os aspectos de convivência social, fazendo com que se crie novas formas de identidade culturais e sociais, como é o caso de europeus, indígenas e africanos. Com base nisso, compreende-se que esse sistema de classificação de seres humanos expressa a mais profunda dominação causada pelo colonialismo (Quijano, 2000). Devido à expansão do colonialismo esse tipo de classificação colonial foi imposta para o mundo inteiro como bem nos lembra a intelectual argentina María Lugones (2008).

De acordo com Lugones (2008), as mulheres racializadas são vítimas não apenas da colonialidade de gênero, mas também da colonialidade do ser e da colonialidade do poder. De um lado, podemos encontrar trabalhos e debates importantes que retratam sobre pautas sociais que envolvem raça, gênero e colonização, que foram fundamentais para se construir os

feminismos de cor nos Estados Unidos da América (EUA). Do outro lado, temos o pensamento teórico de Aníbal Quijano que se dedicou a fazer análises sobre o padrão global do capitalismo. Ao estudar as relações de poder, o peruano criou um conceito importante nomeado por ele como *colonialidade do poder*, um conceito que se tornou fundamental para os trabalhos sobre a colonialidade do ser, colonialidade do saber e decolonialidade. Ambas formas de analisar chegam no que Lugones (2008) nomeia como *sistema-moderno-colonial*.

O discurso de Sojourner Truth proferido no ano de 1851 em Ohio nos Estados Unidos da América foi considerado histórico e até nos dias atuais causa grandes reflexões. A sua fala nos confronta com a seguinte pergunta: “E eu não sou uma mulher?” A pergunta feita por Truth não só critica o conceito universal e hegemônico de pensar as mulheres, mas também denuncia que as “mulheres negras vivem suas feminilidades de forma diferente das mulheres brancas” (Nascimento, 2021, p. 17).

Contrapondo os aportes hegemônicos, as propostas decoloniais tem construído um pensamento crítico para analisar as especificidades tanto históricas quanto políticas das Américas, seguindo um paradigma não dominante, mostrando as relações sociais e históricas entre a modernidade ocidental, o colonialismo e também o capitalismo, com críticas à historiografia oficial e nos mostra como foram instituídas às hierarquias sociais (Curiel, 2019; Curiel, 2013).

O feminismo decolonial oferece uma nova forma de interpretar as relações que se derivam de raça, sexo, sexualidade, classe e geopolítica de maneira imbricada. Essas propostas decoloniais foram feitas especialmente por mulheres indígenas e de origem indígena, pessoas afro, mulheres lésbicas, populares e entre outras. Essas mulheres criticam as formas em que o feminismo hegemônico, branco, branco-mestiço e com os privilégios de classe social compreendem as opressões considerando as suas próprias experiências, que são situadas na reprodução do racismo, do classismo, da heteronormatividade em suas teorias e práticas políticas (Curiel, 2019).

Ou seja, a decolonialidade se implica em uma nova forma de entender as relações globais e locais, compreendendo que a modernidade ocidental eurocêntrica, o capitalismo mundial e o colonialismo são conceitos inseparáveis. Dessa forma, a relação entre modernidade, colonialismo e capitalismo mundial faz com que se crie um padrão mundial de poder a *colonialidade do poder* e esse conceito é resgatado pelo feminismo decolonial (Curiel, 2019).

Nas suas pesquisas Yuderkys Espinosa Miñoso (2007; 2014) buscar discutir sobre a teoria feminista decolonial e seus aportes epistemológicos. Seguindo a teoria decolonial, ela faz severas críticas ao feminismo hegemônico, buguês e branco. Além de criticar o imperialismo e a imposição de ideais hegemônicos sobre os países do Sul Global. Miñoso compreende que os países do Sul Global são diretamente influenciados pelos países do Norte Global e acabam reproduzindo hegemonias e ideias classistas e racistas. Nessa perspectiva, as mulheres brancas do Sul Global, mesmo não estando na posição das mulheres do Norte, reproduzem o feminismo hegemônico e excluem as mulheres racializadas (negras e indígenas) e as mulheres subalternas.

O feminismo hoje é reconhecido como uma grande revolução política-social. O feminismo, portanto, seria um movimento social em que as mulheres lutam contra as ideias patriarcais. Vale ressaltar que o feminismo é reconhecido como um produto da modernidade e do progresso iluminista cujo é liderado pelas mulheres, os primeiros movimentos se estendem no continente Europeu e que ressurgem nos EUA (potência imperial). O feminismo entendido como uma revolução cultural fazem generalizações sociais como se todas as mulheres necessitassem dele para conseguir ter um bem-estar social e como nem todas as sociedades tinham chegado o movimento feminista, as feministas dos países mais avançados teriam que trabalhar para que o feminismo fosse expandido (Miñoso, 2020).

Já tem muito tempo que temos escutado e lido nas literaturas que o feminismo é uma proposta que nasce da Ilustração (no Brasil se conhece mais como Iluminismo), partindo de um viés linear e eurocêntrico assumindo que o movimento nasce na Revolução Francesa. A narrativa constante e que permanece sendo difundida são as de que antes desse feito político no continente europeu, em outras sociedades não existiam mulheres que se posicionaram contra o patriarcado. Essa narrativa é extremamente eurocêntrica e tem relação com o saber-poder, além de se relacionar com o sistema do mundo moderno em um momento em que a Europa se constituiu como dominante de outros povos (Curiel, 2009).

Contraopondo essa ideia generalistas das feministas europeias e ocidentais, Ochy Curiel (2009; 2013) nos revela que mesmo antes do surgimento do feminismo haviam mulheres que lutavam contras as ideias patriarcais muito antes do Movimento Feminista chegar nas Américas. Nesse sentido, ela propõe o conceito de descolonização enquanto uma proposta política e epistemológica. Ao propor essa conceitualização, ela busca dar destaque aos processos que dão origens aos estudos pós-coloniais, estruturalistas e subalternos.

Os estudos sobre a descolonização questionam o saber-poder e demonstram que o surgimento da América foi um produto da modernidade. Esse processo estabeleceu relações de opressão, dominação e exploração atravessadas por raça, classe e pelo regime heterossexual, que se iniciou no colonialismo e persiste até os dias atuais. A colonialidade do poder tem atravessado inclusive o feminismo hegemônico da América Latina e o Terceiro Mundo, no qual as mulheres do Terceiro Mundo têm sido representadas como objetos e não como agentes de suas próprias histórias e suas experiências particulares (Curiel, 2009).

Miñoso (2007) também faz críticas severas a essas ideias generalistas, pois ela compreende a existência de múltiplas formas de ser e estar no mundo. As mulheres racializadas, por exemplo, não lutam apenas pelas questões de gênero que as oprimem, mas também a elas cabem lutar pelo racismo, o classicismo, a heterossexualidade obrigatória que são debates que o feminismo branco e burguês não trazem para o centro das suas discussões. Sendo assim, a pauta que atravessa as mulheres negras não é apenas a de gênero como nos mostra a teoria decolonial.

Ao mesmo tempo que recupera correntes críticas anteriores, como o feminismo negro, o feminismo de cor, o feminismo pós-colonial, mas também o feminismo materialista francês e o feminismo pós-estruturalista, o feminismo decolonial avança colocando em dúvida a unidade “das mulheres”, mas, como tentarei demonstrar, de uma maneira inédita, de modo que já é impossível reconstruí-la mais uma vez (Miñoso, 2020, p. 4-5).

O feminismo decolonial tem se preocupado com as interpretações da história com análises críticas à modernidade, não somente pelo seu androcentrismo e misoginia que tem se feito desde o feminismo clássico, mas também por causa do seu caráter racista e eurocêntrico. O discurso feministas baseados em teorias hegemônicas sustentados pela academia e pelas feministas, operam coringamente para dar legitimidade à falsa ilusão de que oferecem algo em comum com todas as mulheres (Miñoso, 2020; Miñoso, 2007; Miñoso, 2017a; Miñoso, 2017b).

Esse tipo de discurso acaba ajudando a manter as mulheres com ascendência africana e mulheres indígenas nas opressões que não são baseadas somente pelo gênero/sexo. Isso fica extremamente evidente quando o feminismo consegue pensar apenas no bem-estar de algumas mulheres por serem brancas e burguesas, provando que esse tipo de feminismo hegemônico ajuda na manutenção da colonialidade (Miñoso, 2020). É importante ressaltar que não é apenas o movimento feminista que ajuda na manutenção da colonialidade, mas também o próprio movimento LGBTQIAPN+ quando a sua luta coletiva também excluem as vivências de pessoas não-brancas e não-cisgêneras (Nascimento, 2021).

O feminismo decolonial surge oficialmente na América Latina em 2008 por meio de ensaios “Colonialidad y Género: hacia un feminismo descolonial” de María Lugones e por meio de uma coletânea de ensaios feitos por Yuderkys Espinosa Miñoso no livro *Escritos de una lesbiana oscura. Reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina* (Castro, 2020).

Ambas definem a agenda colonial a partir principalmente de dois marcos teóricos, (i) o feminismo negro/das mulheres de cor latinas e (ii) o giro descolonial do grupo modernidade/colonialidade. Miñoso ainda acrescenta a esses dois marcos, um terceiro, (iii) o feminismo pós-colonial (Castro, 2020, p. 86).

Ao contrário do feminismo hegemônico, o feminismo decolonial de Miñoso faz uma aposta epistemológica buscando abranger as diversas mulheriedades com as suas nuances. Assim, ela assume o compromisso epistêmico de defender as diversidades das pessoas em termos de raça, etnia, gênero, classe, religião e sexualidade. Sobre o que seria o feminismo decolonial vamos nos valer da definição da feminista afro-caribenha que nas suas próprias palavras nos diz:

Yuderkys Espinosa: Tiendo a definir el feminismo decolonial como un momento en la construcción y producción de las ideas feministas, es un momento contemporáneo, que ahora mismo está en plena construcción, y que se articula a un tiempo más largo de producción de una voz subalterna, no hegemónica, que ha estado siempre ahí sin que lograra una atención más allá de la mirada particularizadora que la cargaba de especificidad y por tanto la inhabilitaba como pensamiento más general que tiene consecuencias sobre la manera de interpretar la opresión histórica en clave de género. Es por tanto un espacio abierto, de diálogo y en revisión continua, un campo fértil donde estamos muchas personas comprometidas. Personas y epistemologías que no necesariamente se nombran feministas, o que no quieren acogerse al vocablo decolonial y hablan más en términos de anticolonial, antimperialista, anticapitalistas pero que igual mantenemos objetivos comunes de cuestionamiento y oposición a una razón imperial racista. Es un momento que también implica un voltear la mirada hacia el pasado, que ha sido desechado y destituido de algún nivel de legitimidad histórica epistémica. Lo que llamo un retorno a la comunidad o lo comunal (Miñoso; Tristán, 2014, p. 22-23).

Lugones (2008) com o projeto modernidade/colonialidade expõe e propõe um novo tipo de feminismo, o chamado feminismo decolonial e de acordo com a argentina existiria o que ela também nomeou como o *sistema moderno colonial de gênero*. De uma forma semelhante, Miñoso faz críticas sobre a presença da modernidade e o eurocentrismo presente nos feminismos, o que ela chama de *a colonialidade da razão feminista na América Latina e no Caribe* (Miñoso, 2020). Sobre as diferenças entre o feminismo decolonial e o feminismo hegemônico observamos a seguinte tabela:

Quadro Comparativo: Feminismo Hegemônico vs. Feminismo Decolonial

Feminismo Hegemônico	Feminismo Decolonial
----------------------	----------------------

Origem eurocêntrica, baseada em valores iluministas e na modernidade europeia.	Origem no Sul Global, crítica à colonialidade e os impactos do colonialismo.
Foca na igualdade de gênero dentro das estruturas já existentes do Estado e do capitalismo.	Crítica as estruturas coloniais e capitalistas, propondo novas formas de organização social.
Prioriza experiências de mulheres brancas, cisgêneras e de classe média.	Dá voz às mulheres racializadas, indígenas, quilombolas e outras minorias marginalizadas.
Entende o patriarcado como principal sistema de opressão.	Enxerga opressões interligadas: raça, classe, gênero e colonialidade.
Luta por inclusão dentro das instituições hegemônicas, como universidades e mercado de trabalho.	Questiona as instituições hegemônicas e propõe alternativas descoloniais de conhecimento e organização.
Centraliza debates sobre direitos individuais e autonomia feminina.	Enfatiza a coletividade e a ancestralidade como elementos fundamentais para a emancipação.

Fonte: Elaborado pela autora

Com base nisso, podemos entender que o feminismo decolonial seria uma *aposta epistêmica*, estando em crescimento e em amadurecimento propondo uma nova revisão teórica e das propostas feitas pelo feminismo clássico e universalistas com viés branco e burguês. Como já foi dito antes, o nome feminismo decolonial foi proposto inicialmente por María Lugones, uma intelectual argentina que residia nos EUA e participou por alguns anos do feminismo de cor. Depois que voltou para a América Latina se atraiu pelas ideias que tiveram destaques por causa do zapatismo e pelos diversos debates indígenas na região durante os anos 1990. A partir desse entendimento, ela passa a se interessar na recuperação do pensamento latino-americano que se deriva do *giro decolonial* (Miñoso, 2020).

3. A Construção da Raça e a Colonialidade do Poder

Para conseguirmos seguir com a discussão sobre a questão LGBTQIPN+ quilombola no Ensino de História, baseados nos aportes teóricos e metodológicos de Yuderkys Espinosa Miñoso, é indispensável analisar alguns conceitos-chaves para compreendermos o pensamento da intelectual afro-caribenha natural da República Dominicana, bem como também entender as críticas voltadas aos pensamentos hegemônicos de gênero e sexualidade. A invenção das raças é uma das grandes críticas feitas em seus trabalhos acadêmicos. Diante disso, o processo de racialização não poderia deixar de ser mencionado.

Antes de dar início à discussão do problema proposto nesta pesquisa, precisamos voltar um pouco ao processo de conquista, que faz referência à chamada primeira modernidade conhecida como a modernidade colonial e também a segunda modernidade, que surge por meio da Revolução Industrial e é compreendida como a modernidade capitalista. Ambas modernidades estão relacionadas de forma direta com o colonialismo, pois não dá para fazer discussões relacionadas com o gênero, raça, classe, etnia e classe sem levar em consideração a colonização (Mendoza, 2021).

De acordo com Quijano (2000), o padrão capitalista mundial se sustentou por meio da ideia de raça, que fez com que as pessoas pudessem ser classificadas racialmente/eticamente como negras, indígenas, amarelos, brancos, mestiços e também permitiu uma classificação geocultural, por exemplo, América, Ásia Ocidental, África, Europa, Próximo Oriente e Extremo Oriente (Curiel, 2018) e com a expansão do colonialismo europeu a classificação foi imposta para o mundo inteiro (Lugones, 2008).

Embora Lugones concorde com algumas ideias propostas por Quijano a respeito da colonialidade do poder, ela pontua que a raça não seria o único fator que determina a configuração da colonialidade do poder. Diante disso, a argentina acrescenta o gênero e a heterossexualidade também como um modelo colonial e moderno. Baseando-se no conceito de colonialidade do poder, ela cria o conceito *sistema moderno/colonial de gênero* e explora como o sistema capitalista europeu influenciou e impôs a binaridade de gênero aos povos originários das Américas e aos afro-diaspóricos.

Podemos ver que el alcance de la colonialidad del género en el análisis de Quijano es demasiado limitado. Para definir el alcance del género, Quijano asume la mayor parte de lo prescripto por los términos del lado visible/claro hegemónico del sistema de género colonial/moderno. He tomado un camino que me ha llevado afuera del modelo de Quijano de la colonialidad del género para revelar lo que el modelo oculta, o que no nos permite considerar, en el alcance mismo del sistema de género del capitalismo global eurocentrado. Por esto, a pesar que creo que la colonialidad del género, como Quijano cuidadosamente la describe, nos muestra aspectos muy

importantes de la intersección de raza y género, el marco afirma el borrar y excluir a las mujeres colonizadas de la mayoría de las áreas de la vida social en vez de ponerla al descubierto. En vez de desbaratar, se ajusta a la reducción del alcance de la dominación de género. Al rechazar la lente del género cuando caracteriza la inferiorización de las anahembras bajo la colonización moderna, Oyewùmi deja en claro la extensión y el alcance de la inferiorización. Su análisis del género como construcción capitalista eurocentrada y colonial es mucho más abarcadora que la de Quijano. Nos permite ver la inferiorización cognitiva, política, y económica, como también la inferiorización de anahembras con respecto al control reproductivo (Lugones, 2008, p. 88 - 89).

Desse modo, não seria possível a existência de um sistema moderno de gênero sem a colonialidade de poder e podemos ver isso nas próprias palavras da autora: “Hasta aquí, debería haber quedado claro que el sistema de género moderno, colonial no puede existir sin la colonialidad del poder, ya que la clasificación de la población en términos de raza es una condición necesaria para su posibilidad” (Lugones, 2008, p. 93).

Miñoso (2019) ao fazer a proposta da genealogia do surgimento do sujeito colonial e a racialização por meio de diversas produções culturais realizadas desde o século XV pela ciência e nas artes feitas pelos colonizadores cujo representavam as Américas como selvagem, ela fez estudos de revisões sobre o surgimento da raça e usou o marco teórico co-analítico de análise do projeto modernidade/colonialidade.

Neste mesmo texto, Miñoso (2019) dialoga com a proposta feita pelo intelectual e sociólogo peruano Aníbal Quijano sobre colonialidade. Para ela, Quijano argumentou que o padrão global nos últimos cinco séculos está diretamente ligado à modernidade. Essa categoria proposta por ele nos ajuda a estabelecer conexões entre a conquista e a colonização na América, a invenção da raça, o surgimento do capitalismo e a modernidade, que, para Quijano, seria a manifestação da colonialidade do poder.

A classificação racial da população e a velha associação das novas identidades raciais dos colonizados com as formas de controle não pago, não assalariado, do trabalho, desenvolveu entre os europeus ou brancos a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos brancos. A inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salário. Estavam naturalmente obrigados a trabalhar em benefício de seus amos. Não é muito difícil encontrar, ainda hoje, essa mesma atitude entre os terratenentes brancos de qualquer lugar do mundo. E o menor salário das raças inferiores pelo mesmo trabalho dos brancos, nos atuais centros capitalistas, não poderia ser, tampouco, explicado sem recorrer-se à classificação social racista da população do mundo. Em outras palavras, separadamente da colonialidade do poder capitalista mundial (Quijano, 2005 p. 120)

Com a criação da raça surgiu uma forma de controlar o trabalho, pois os trabalhos que não obtiam remuneração eram associados às raças que foram dominadas, as que eram consideradas as raças inferiores. Assim, a raça se torna a construção social mais duradoura construída pela colonização. Quijano argumenta que com a conquista e a colonização da

América ocorreu o início da globalização do capitalismo/colonial/moderno e eurocêntrico e apareceu como algo natural entre os colonizadores e os povos dominados.

O martinicano Frantz Fanon (2008) no seu livro *Pele Negras e Máscaras brancas*, analisa que a partir do discurso colonial os sujeito negros tiveram a sua humanidade arracandada, isto é, o negro não era visto socialmente como uma pessoa, mas sim como selvagem, incivilizado, como um outro. O discurso fragmentado pela colonização era de que tudo que viesse da África era ruim e a Europa era narrada como um grande exemplo de civilização e de superioridade. Para justificar a colonização, os colonizadores criaram uma narrativa de superioridade da Europa sobre os outros povos, que para eles seriam povos bárbaros. O discurso enfatizava que a Europa precisava levar a civilização aos povos que não eram civilizados e, por isso, precisavam colonizá-los. Com o discurso colonialista, o negro passou a ter a sua história contada pela perspectiva branca eurocêntrica, ou seja, sua história passou a ser narrada pela perspectiva do outro e passa a se enxergar a partir dos ideais do colonizador.

La crítica de Fanon a la ontología hegeliana en *Piel negra, máscaras blancas*, no sólo provee la base para una concepción alternativa de la relación entre amo y esclavo, como la describe Hegel, sino que contribuye también a una evaluación más general de la ontología, a la luz de la colonialidad y de la lucha por la descolonización. Si Dussel aclara la dimensión histórica de la colonialidad del ser, Fanon articula las expresiones existenciales de la colonialidad, en relación con la experiencia racial y, en parte también, con la experiencia de diferencia de género (Maldonado-Torres, 2007, p. 130).

Já o outro martinicano Aimé Césaire (2020) também traz consigo uma contribuição importante ao fazer críticas à chamada civilização europeia que tirou a humanidade de grupos sociais não-europeus, denunciando o discurso colonial e o genocídio das pessoas racializadas. De acordo com Césaire,

[...] a colonização desumaniza, repito, mesmo o homem mais civilizado; que a acção colonial, a empresa colonial, a conquista colonial, fundada sobre o desprezo pelo homem indígena e justificada por esse desprezo, tende, inevitavelmente, a modificar quem a empreende; que o colonizador, para se dar boa consciência se habitua a ver no outro o animal, se exercita a tratá-lo como animal, tende objectivamente a transforma-se, ele próprio, em animal (Césaire, 2020, p. 23).

A colonização trouxe e deixou até os dias de hoje grandes marcas profundas e entre elas está o que o porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres nomeia como a *colonização do ser*. A colonização do ser se aplica em grupos sociais e políticos específicos. No contexto americano se aplica aos povos originários e a população afro-diaspórica que passaram pelo processo de racialização, as pessoas brancas não são consideradas racializadas, pois são consideradas o natural e o padrão ideal.

La idea era que si en adición a la colonialidad del poder también existía la colonialidad del saber, entonces, muy bien podría haber una colonialidad específica del ser. Y, si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje (Maldonado-Torres, p. 129 - 130).

Quando utilizamos a palavra negro e indígena para definir pessoas, de certa forma, estamos reproduzindo o discurso proferido de racialização, classificando e generalizando pessoas mesmo que não seja intencional. Os indígenas das Américas, por exemplo, não sabiam que eles eram indígenas, mas por causa do colonialismo todas as sociedades originárias da América passaram a ter uma mesma nomenclatura. O branco europeu tirou a individualidade, as diversidades das sociedades e unificou grupos sociais que muitas vezes nada tinham em comum, pois cada povo tinha a sua própria língua, os seus próprios costumes, crenças, regras sociais. O mesmo ocorreu com os afro-descendentes que passaram a serem classificados como negros para unificar os grupos e experiências sociais diferentes. Sobre a colonialidade nos valem diante de algumas ideias propostas por Maldonado-Torres (2007, p. 131).

La colonialidad no es simplemente el resultado o la forma residual de cualquier tipo de relación colonial. Esta emerge en un contexto socio-histórico, en particular el del descubrimiento y conquista de las Américas. Fue en el contexto de esta masiva empresa colonial, la más ambiciosa en la historia de la humanidad, que el capitalismo, una relación económica y social ya existente, se conjugó con formas de dominación y subordinación, que fueron centrales para mantener y justificar el control sobre sujetos colonizados en las Américas. La colonialidad se refiere, en primer lugar, a los dos ejes del poder que comenzaron a operar y a definir la matriz espacio-temporal de lo que fue llamado América.

Já o peruano Aníbal Quijano (2005) argumenta que antes da existência da América não existia raça em seu sentido moderno. Na América a ideia de raça foi difundida para outorgar, legitimar a dominação imposta pelos colonizadores. A construção da Europa como uma nova identidade depois da América e a imposição da colonização construiu uma elaboração de um conhecimento eurocêntrico e com essa visão foi elaborada a teoria da ideia de raças como a naturalização da colonização entre o sujeito europeu e não-europeu. A raça seria, portanto, uma das coisas que mais deu certo para o sociólogo peruano.

4. A heterossexualidade obrigatória e a binaridade de gênero

A sexualidade feminina de acordo com o pensamento ocidental estaria ligada à reprodução e também ao desejo pelo homem. Esse tipo de ideia tem sido difundida e vendida como as únicas corretas durante séculos por meio de suas filosofias que excluem outras formas de sexualidades que não são reprodutivas e, assim, se assegura o chamado *contrato heterossexual*. Monique Wittig usou o conceito de contrato heterossexual “para señalar el acuerdo por medio del cual las distintas disciplinas epistemológicas de la Modernidad se asientan en una naturalización de los géneros masculinos y femeninos y dan por hecho que la oposición y la complementariedad entre ellos es el fundamento de toda cultura” (Miñoso, 2007, p. 109).

Sobre gênero podemos compreendê-lo como uma tecnologia de poder em que se produzem tipos de sujeitos e operam uma parte dos sujeitos. O chamado sistema binário de identidade de gênero seria um dos contribuidores que operam para a subordinação de sujeitos dominados pelo sistema patriarcal, binarista e heterossexual. Em termos de gênero binário pensamos em homem e mulher, mas existem outras formas também de ser que fogem dessa lógica hegemônica.

(...) si al final reenviamos los efectos paradójales de la subversión del género a categorías más inclusivas de «mujer» y «hombre»; si llegamos a entender, como está sucediendo en los medios, pero también en el movimiento social mismo, que una travesti es una mujer, o que un hombre trans, es un hombre con incompatibilidades corporales corregibles: ¿habremos realmente subvertido la tecnología del género? (Miñoso, 2007, p. 121).

Existem diversidade de gênero e diversidade sexual que foge dos padrões da heterossexualidade binarista, isto é, não há uma natureza sexual e de gênero, mas sim uma construção social e cultural. Ao fazer a defesa da diversidade Miñoso ainda afirma:

Lo cierto es que pareceríamos quedar atrapados una y otra vez por la necesidad de congruencia, concordancia, coherencia, estabilidad, en la unidad sexo-género-deseo. Esto explicaría la necesidad y el reclamo de adecuar el nombre, y los pronombres al género que la persona reafirma (Miñoso, 2007, p. 122).

Sobre o conceito de gênero e sexo biológico nos valem ainda da definição realizada por Jaqueline Gomes de Jesus, uma intelectual brasileira, psicóloga, ativista antirracista, militante dos direitos LGBTQIAPN+:

Sexo é biológico, gênero é social, construído pelas diferentes culturas. E o gênero vai além do sexo: O que importa, na definição do que é ser homem ou mulher, não são os cromossomos ou a conformação genital, mas a auto-percepção e a forma como a pessoa se expressa socialmente (Jesus, 2012, p. 8).

Acerca do padrão da heterossexualidade, Miñoso (2007) retrata como o debate da heterossexualidade enquanto uma instituição é recente dentro da teoria feminista. Para a autora, pensar a heterossexualidade como uma instituição é fundamental para que a teoria feminista analise a construção do patriarcado. Negar a existência da heteronormatividade é também negar que o sistema de opressões econômicas, racistas e binárias se sustenta por múltiplas operações de poder.

Miñoso (2007) também destaca nos seus estudos algumas preocupações que envolvem o modo como a diversidade sexual não se mantém de forma separada e está co-constituída dentro de uma matriz de poder, na qual é moderna e colonial. Dessa forma, também é racista e capitalista. A partir da sua análise, podemos observar que nas Américas não tem como falar sobre gênero e sexualidade sem levar também em consideração as questões étnicas-raciais, já que esses pontos estão ligados de forma direta como aborda a autora.

Nesse mesmo texto, Miñoso (2007; 2020) faz críticas ao feminismo de mulheres brancas e as elaborações de teorias de matriz do poder, sendo de forma geral as mulheres brancas, de classe média que as constituem. Dessa maneira, a perspectiva de interseccionalidade acaba sendo um elemento importante para ajudar a superar a opressão, que não se baseiam apenas na opressão de gênero, mas também de raça, etnia, classe, sexualidade e, acrescento também, PCD e territorialidade.

Para compreender os debates propostos neste texto, é necessário conceituar alguns conceitos importantes para o entendimento da diversidade de gênero e/ou sexualidade. Historicamente as pessoas transgêneras, de forma simplificada pessoas trans, são uma população extremamente marginalizada e perseguida por serem consideradas anormais. O que é atribuído como natural e normal seria seguir o padrão estabelecido socialmente, isto é, se identificar com o gênero que foi atribuído ao nascimento. Dentro dessa ordem binária de gênero, espera-se que as pessoas se comportem a partir do seu gênero e isso é conhecido como papéis sociais de gêneros (Jesus, 2012; Jesus, 2013).

Transgênero é um termo guarda-chuva que se dá às pessoas cujo se entendem diferentes da identidade de gênero que lhes foi atribuído ao nascimento, em outras palavras, as pessoas transgêneras são pessoas que não se identificam com o gênero que lhes foi atribuído ao nascimento. Enquanto o termo cisgênero, de formas simplificada cis, são pessoas que se indetificam com o gênero que lhes foi designado a partir do seu nascimento. Essas pessoas são consideradas normativas do ponto de vista binário de gênero (Nascimento, 2021; Jesus 2012).

Existem pessoas cis que são homossexuais (de ambos gêneros¹) e pessoas trans também que são homossexuais. Como bem argumenta Jaqueline Gomes de Jesus (2012), às pessoas trans podem sentir atração por pessoas do mesmo gênero, não necessariamente uma pessoa trans irá se atrair por uma pessoa de gênero oposto. Assim, como as pessoas cis, as pessoas trans podem ser lésbicas, gays, bissexuais, pansexual, heterossexuais. Longo, não é só porque a pessoa é trans que automaticamente ela vai ser hétera. As pessoas trans, assim como as pessoas cisgêneras, também têm sexualidade, religião e entre outras coisas.

Nem todas as pessoas trans são gays ou lésbicas. Apesar de serem identificados como membros do mesmo grupo *político*, o de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais – LGBT, não necessariamente compartilham as mesmas questões relativas a sexualidade, e demandam pautas identitárias que não são almejadas pelos LGB (Jesus, 2016, p. 542).

Em termos de normatividade de gênero e sexualidade, para que um ser humano seja considerada heteronormativa(o), cisheteronormativa(o), normativa (o) e tantas outras palavras que podem ser usadas para designar pessoas que estão na posição social considerada normal pela sociedade, essas pessoas teriam que ser heterossexual e cisgênero. Uma pessoa cisgênera lésbica que se atrai e se relaciona com outra mulher trans (lésbica/bissexual) não deixa de ser homossexual por causa disso, ela permanece tendo atração efetiva/sexual por pessoas do mesmo gênero, o que vale é atração.

Embora o gênero e sexualidade podem estar relacionados de uma certa maneira, ambos conceitos são completamente diferentes. Enquanto o gênero é a forma como o indivíduo se vê no mundo em termos de identidade, a sexualidade seria qual(is) a(s) formas de atração afetiva e/ou sexual sentida por determinados gêneros (Jesus, 2012).

Os não-binários também é um termo guarda-chuva cujo englobam as pessoas que não se identificam com o gênero que lhes foi atribuído ao nascimento. Logo, podemos dizer que as pessoas não-binárias também são pessoas transgêneras, só que não seguem a lógica do binarismo de gênero. Mesmo que geralmente no senso comum se entende que as pessoas transgêneras são as mulheres trans, os homens trans e as travestis, as pessoas não-binárias também existem e podem se entender enquanto pessoas trans, já que esse grupo político também não se entendem com o gênero que lhes foram atribuídas ao nascimento (Nascimento, 2021). Mas o que seria uma pessoa binária e uma pessoa não-binária?

As pessoas que se identificam com o gênero binário são as que se entendem EXCLUSIVAMENTE APENAS como mulher ou homem, isso significa que para uma pessoa ser considerada binária não precisa ser necessariamente cisgêneras, pessoas transgêneras

¹ Uso aqui o termo gênero no lugar de sexo, porque o sexo não determina o gênero de uma pessoa.

também podem ser binárias, já que para ser considerado binário uma pessoa tem que se entender somente com um dos dois gêneros (homem ou mulher). Já as pessoas que se entendem com os dois (homem e mulher), com nenhum dos dois gêneros, até com outros dois gêneros ou/e com outras identidades são consideradas pessoas trans não-binárias, pois elas não seguem a ordem do binarismo de gênero. Podemos ver os exemplos de identidades binárias e não-binárias na tabela a seguir:

Identidades binárias	Identidades não-binárias
Homem trans	Gênero Fluido
Homem cis	Agênero
Mulher trans	Gênero Neutro
Mulher cis	Transmasculino/transmasculine
	Transfeminina/transfeminine
	Homem e mulher
	Travesti

Fonte: Elaborado pela autora

Sobre a não-binaridade de gênero, nos valem aqui de um ponto importante traçado pelos autores Reis e Pinto (2016, p. 14):

Nessa perspectiva, estão também todos os gêneros não-binários que, além de transgredirem à imposição social dada no nascimento, ultrapassam os limites dos polos e se fixam ou fluem em diversos pontos da linha que os liga, ou mesmo se distanciam da mesma. Ou seja, indivíduos que não serão exclusiva e totalmente mulher ou exclusiva e totalmente homem, mas que irão permear em diferentes formas de neutralidade, ambiguidade, multiplicidade, parcialidade, ageneridade, outrogeneridade, fluidez em suas identificações. A construção de uma identidade está ligada ao processo de socialização dos seres humanos. As experiências e preferências são fabricadas.

O termo travesti foi colocado como não-binário, porque “Entende-se, nesta perspectiva, que são travestis as pessoas que vivenciam papéis de gênero feminino, mas não se reconhecem como homens ou como mulheres, mas como membros de um terceiro gênero ou de um não-gênero” (Jesus, 2012, p. 17). Porém, muitas pessoas travestis podem se entender como mulher trans e travesti ou apenas como travesti, isso vai depender de como cada pessoa se entende. Portanto, como podem se entender como apenas travestis ou/e como mulher e travesti não seguem o binarismo de gênero.

5. Pedagogia decolonial para o Ensino de História

Em 2025 completa 22 anos da existência da Lei Federal 10.639, sancionada em 9 de janeiro de 2003, que torna obrigatório o Ensino de História e culturas afro-brasileiras em todas as escolas do país. Essa lei só foi possível graças a luta histórica e o protagonismo do movimento negro transnacional que entenderam que há décadas o eurocentrismo tem dominado e tem estruturado o rumo da educação e o racismo, em seu contexto educacional, invisibiliza a construção de um ensino antirracista e com protagonismo negro (Lima; Pereira; Dias, 2023, p. 66).

No contexto brasileiro, foi apenas a partir de 1988, com a promulgação da chamada Constituição Cidadã que abriu possibilidades para transformações no âmbito educacional e, em especial, o Ensino de História no que tange aos conhecimentos sobre a história e cultura dos afro-brasileiros. Ainda em 1988 houve a criação da Fundação Cultural Palmares, primeira instituição pública e federal que visava promover e preservar os valores culturais, históricos, sociais e econômicos decorridos pela influência negra na construção da sociedade brasileira.

Enquanto profissionais da área de história temos que lidar diariamente com o tempo, mas que tipo de tempo histórico tem sido ensinado nos meios educacionais? O tempo é “um fenômeno erigido a partir do paradigma da modernidade e sustentado por discursos baseados em experiências locais ocidentais que cumprem pretensões de universalização” (Lima; Pereira; Dias, 2023, p. 69). Mas há outras formas de pensar e organizar o tempo, formas que também são locais e que não são universalistas.

A representação do tempo organizado pelo ocidente é linear, como se o tempo andasse em linhas retas em que traça o passado, presente e futuro e, muitas vezes, o que nos é apresentado dentro do Ensino de História é uma visão da temporaneidade e cronologia linear como Pré-história, História Antiga, História Medieval, História Moderna, História Contemporânea baseadas nos moldes eurocêtricos. Em contrapartida, outras temporalidades são deixadas de lado, outras formas de medir o tempo e de pensar o tempo histórico.

Milton Muller Pereira (2018), nos provoca a pensar o que faz o Ensino de História e como poderíamos supor uma aula sem uma fronteira estabelecida desde o século XIX pela colonialidade do tempo. O que lhe interessa compreender nesse texto é como o ensino histórico pode se constituir em lugares de resistência ao poder colonial e à colonialidade do tempo. Quando ele se refere ao Ensino de História ele quer dizer sobre um campo de produção conceitual, desde o momento de produzir os conceitos para pensar o Ensino de

História e a aprendizagem histórica, até o momento de desenvolver modos de expressões para aplicar tais conceitos.

Para Quijano, a modernidade a colonialidade seria um “novo padrão de poder mundial” que emergiu na colonização europeia entre os séculos XV e XVII e se estendeu até os dias de hoje. Esse poder se mantém no estabelecido nas relações hierarquias de povos, em caráter mundial, determinando, assim, as relações sociais de trabalho, de saber e poder tendo como fundamento a categoria raça (Pereira, 2018).

(...) o que se chamou de modernidade está intimamente ligado à colonialidade, uma vez que ela representa uma experiência social, material e subjetiva que estabeleceu a Europa iluminista como o centro a partir do qual outros povos e tempos são avaliados. Essa concepção se organiza através de duas noções centrais: o dualismo e o evolucionismo (Pereira, 2018, p. 20)

O dualismo criou uma visão de mundo baseada no binarismo e valorativo, em que entre dois pólos um deles tem mais valor do que o outro. Essa visão está tão enraizada nos nossos cotidianos que a nossa maneira de ser e de compreender seja as relações, pessoas, grupos passou a ser limitado por uma visão dual que estabelece uma hierarquia entre o que é tradicional e o que é moderno, o que é mítico e racional, o que é mágico e científico, o que é primitivo e o que é civilizado. A visão eurocêntrica da modernidade estabeleceu as diferenças como se elas fossem naturais não como historicamente construídas de acordo com a junção de poder. O eurocentrismo nos faz acreditar que a diferença entre o europeu e o não-europeu são coisas naturais e “não criadas pelas relações de poder e pelo processo de colonização” (Pereira, 2018, p. 20).

Pensar uma colonialidade do tempo significa supor que o tempo é um privilégio, o qual foi conquistado pelos e para os brancos, a partir de um intenso processo de colonialidade do saber, do poder e da vida. Trata-se de um privilégio que se confunde com o próprio tempo e dele se apropria, tornando-o, de uma só vez, tanto próximo e particular quanto distante e exteriorizado, ao ponto de fazer com que se acredite que o modo como conta, mede e experiência é universal e natural (Pereira, 2018, p.21)

O Brasil em sua maioria é composto por pessoas negras, mas o país é regido pelo racismo estrutural que perpassa em todas as relações sociais, sejam elas econômicas e políticas. Essa desigualdade é perceptível quando olhamos para os dados da cor das populações mais pobres e marginalizadas do país. Esse cenário cruel de desigualdades raciais mesmo após a abolição da escravidão, em um país que foi o último da América Latina a abolir a escravidão, permanece existindo. O que se esperava era que “com a abolição da escravatura, esperava-se que a população negra fosse inserida na sociedade brasileira de forma digna, no entanto, a marginalização desses povos foi perpetuada e reforçada no sistema capitalista” (Santos; Gomes, 2022, p. 957).

O que se percebe é que nos meios educacionais há ainda uma grande ausência da História das Áfricas antes da escravidão/colonização, a história do Brasil é vinculada a grandes navegações e aos contextos eurocêntricos sem pensar na vida e na existência dos povos originários, além da ausência de representações de pessoas negras em lugares e posições importantes e de destaques na nação brasileira.

Pensar em um Ensino de História antirracista ainda é bastante desafiador tendo em vista uma grande lacuna em materiais didáticos e conteúdos sobre questões étnico-raciais. Mesmo após 22 anos da existência da Lei 10.639/03, o que se percebe é uma grande falha no meio educacional no que tange assuntos que envolvem a educação étnico-raciais. Hoje o que chamamos de História do Brasil há muita herança africana, uma herança que é silenciada e apagada.

O resgate da memória coletiva e da história da comunidade negra não interessa apenas aos alunos de ascendência negra. Interessa também aos alunos de outras ascendências étnicas, principalmente branca, pois ao receber uma educação envenenada pelos preconceitos, eles também tiveram suas estruturas psíquicas afetadas. Além disso, essa memória não pertence somente aos negros. Ela pertence a todos, tendo em vista que a cultura da qual nos alimentamos diariamente é fruto de todos os segmentos étnicos que, apesar das condições desiguais nas quais se desenvolvem, contribuíram cada um de seu modo na formação da riqueza econômica e social e da identidade nacional (Munanga, 2005, p. 16).

Nesse pequeno trecho Malunga (2005) destaca a importância de uma educação antirracista e do reconhecimento da população negra e de um ensino que retratem os negros de uma maneira positiva e não negativa como já tem sido contada e imposta. Esse reconhecimento não é somente benéfico para os negros, mas também para os brancos para que eles possam desconstruir os preconceitos e discriminações raciais enraizados e dizimados ao longo da história.

Por meio da historiografia dos mocambos que se passou a surgir a ideia de que os quilombos se construíram por negros e escravizados fugidos, mas esse povo construiu as suas histórias através de suas lutas por liberdade, registrando, assim, a opressão escravista. O acesso ao conhecimento histórico sobre as comunidades quilombolas é um direito assegurado desde a existência da Lei 10.639/03 assinado pelo então presidente Luiz Inácio Lula da Silva em janeiro de 2003. Foi a partir da assinatura da referida lei que as histórias dos quilombos passaram a ter a sua abordagem como obrigatória em todos os currículos e em toda Educação Básica, porém não é completa em sua totalidade e as comunidades sofrem com um forte apagamento histórico e teórico no ensino.

Sendo o Brasil um país cujo racismo é estrutural, onde o racismo se manifesta de forma excludente e violenta para as pessoas racializadas. É importante que nos cursos de

formação inicial e de especialização assumam o compromisso de qualificar os profissionais da educação “para o exercício da docência sensibilizando-os para a educação e para as relações étnico-raciais” (Santos; Gomes, 2022, p. 958).

É importante que o professor em seu espaço de prática pedagógica agregue saberes que se relacionem como o saber social e com o saber científico (BRASIL, 2006) ou seja, o professor para exercer a docência, além de conhecer a teoria, precisa conhecer e envolver-se com as questões quilombolas, conhecendo sua história sociocultural, econômica e seus costumes para valorizar essa população dentro dos espaços escolares (Santos; Gomes, 2022, p. 958).

De maneira alguma aqui se pretende colocar toda a responsabilidade aos profissionais da educação construir práticas antirracista, no entanto, é necessário pontuar que o lugar em que esses profissionais ocupam nas salas de aulas como agentes mediadores de socialização dos conhecimentos produzido podem favorecer a inclusão de temas e ações que dialoguem com o letramento racial.

Mesmo sendo obrigatório no Ensino de História estudar sobre a história e culturas dos mocambos na educação, o que se percebe é uma grande ausência e lacuna em materiais didáticos sobre o tema e quando se tem, muitas vezes, são discussões mais rasas. Além do mais, nos debates historiográficos há um constante apagamento de figuras femininas, em especial as mulheres negras, mulheres negras quilombolas e indígenas. Nos últimos anos a educação tem sido alvo de inúmeras pesquisas, nesse universo os estudos sobre relações étnico-raciais têm sido mais estudados. Esses acontecimentos podem ser compreendidos a partir do crescimento da luta do movimento negro e na necessidade de estudos acadêmicos sobre questões relacionadas com a diversidade étnica e ao multiculturalismo.

Com o decreto da chamada Lei Áurea em 1888, que aboliu a escravização no Brasil, acreditava-se que com o fim da escravidão não existiria mais mocambos, pois se associavam eles com a escravidão. Dessa forma, quando a escravidão foi abolida não faria mais sentido ter quilombos, já que os quilombos eram relacionados diretamente ao sistema escravista.

Pensar o quilombo como algo presente ainda é muito desafiador, porque a sua imagem permanece sendo vinculada apenas como algo que ficou restrito ao passado e que já foi superado. Quando se pensa em mocambos no contexto do Brasil, é comum pensar nas figuras de grandes heróis masculinos como Zumbi de Palmares, Ganga Zumba, Manoel Congo e entre outros (Almeida, 2016). Diante de todos esses pontos trazidos até então, entende-se a importância de superar as narrativas e as imagens que foram construídas historicamente sobre as comunidades quilombolas como algo que somente existiu durante o período escravocrata no Brasil. Como bem argumenta a intelectual quilombola Givânia Maria da Silva:

Partindo dessa perspectiva, pensar quilombo como “o presente”, é necessário nos despir dos conceitos de quilombo apenas como algo ligado ao passado estático e reconhecê-lo no hoje. Essa visão estática não reconhece as mudanças que ocorreram, ora por força das organizações próprias dos quilombos, ora pelas novas formas de escravização. Só a partir de uma compreensão nova, em que se considere a diversidade quilombola, suas características e especificidades culturais, regionais, geográficas e políticas é que podemos compreender melhor quem são os quilombos, suas lutas e resistências como estratégias de construção de seus modelos de desenvolvimento e processos organizativos próprios. É preciso pensar em um presente que coloque o Estado brasileiro na condição de agente devedor, mas, ao mesmo tempo, responsável pela elaboração e execução das políticas públicas para as comunidades quilombolas, rompendo com as marcas do passado escravo que as colocou em situação de desigualdade (Silva, 2012, p. 37-38).

A partir da Constituição de 1988 que embarca as comunidades remanescentes de quilombos vários questionamentos foram feitos sobre “o que seriam as comunidades remanescentes de quilombo”. A expressão “remanescente” foi bastante criticada, haja vista que dava o entendimento que as comunidades quilombolas verídicas eram escassas. Por causa disso, houve estudos que problematizam não apenas a expressão, mas também os significados que foram atribuídos a ela e também como se dá a questão do pertencimento étnico (Leite, 1999). Leite (1999) também faz uma observação importante sobre o fato dos mocambos passaram também por outros significados ao longo do tempo.

Além do mais, há uma ideia generalista de que a existência de mocambos no Brasil eram poucas, conseqüentemente poucas pessoas teriam acesso a política garantida constitucionalmente, como a garantia legal das terras quilombolas aos descendentes que pertencem à ancestralidade de um quilombo. O termo quilombola na época da construção da Constituição Federal ainda era muito associado ao passado e seu significado era “local isolado de negros fugidos” (Almeida, 2016, p. 222).

O fato é que esses grupos possuem características próprias e conseguiram manter-se nos seus territórios, majoritariamente em áreas rurais, em locais que foram e são focos do agronegócio, mineradoras e dos grandes empreendimentos, das redes hoteleiras, dos chamados resorts, da expansão desenfreada nas áreas urbanas promovidas pela especulação imobiliária etc. Nesse contexto, as comunidades quilombolas têm feito oposição por meio de suas formas de fazer, viver e pensar, aos modelos de desenvolvimentos impostos pelo lucro e pelo capital, pois o fazer quilombola nem sempre dialoga com o lucro em detrimento da vida social, cultural e ambiental em seus territórios (Silva, 2012, p. 37).

Já sobre as pesquisas que são realizadas sobre o tema quilombo no contexto atual do Brasil, percebemos que a grande maioria dos estudos que interessam às humanidades, em especial a História e a Antropologia, são pesquisas que estão relacionados à questão da luta pela terra e sobre a identidade quilombola. Nas linhas de pesquisa das ciências humanas e antropologia geralmente encontramos estudos que se relacionam com essas problemáticas, mas quando se trata da diversidade de gênero e/ou sexualidade de pessoas quilombolas, o que

se percebe é uma enorme escassez de literatura que tratam sobre essas nuances (Gontijo; Domingues; Erick, 2016).

Pensar sobre a diversidade de gênero ou/e sexualidade pela perspectiva das pessoas quilombolas no Brasil ainda é um grande desafio, visto que permanece existindo um apagamento histórico sobre os mocambos no país, como se os territórios existissem apenas no passado, isso impacta diretamente na visibilidade das pessoas quilombolas que são pertencentes a comunidade LGBTQIA+ e faz com que elas permanecem sendo excluídas dos debates que envolvem essa temática.

Com base nesse pequeno resumo anterior, vale ressaltar de início, que os relatos das aulas que serão feitos aqui serão apenas da aula que dei sobre quilombo conectada com as ideias da estudiosa Yuderkys Espinosa Miñoso e autoras como Oyewumi Oyeronke, María Lugones e Ochy Curiel, que são estudiosas que Miñoso dialoga nos seus estudos científico. Como compreendemos que essa discussão seria muito complexa, iniciei as primeiras aulas fazendo discussões sobre o feminismo decolonial, as formas hegemônicas sobre pensar a sexualidade, a binaridade de gênero e a história dos quilombos no Brasil, antes de iniciar a discussão sobre gênero e sexualidade no quilombo.

Antes de iniciarmos os relatos, também convém ressaltar sobre as práticas pedagógicas que segui para chegar até esse trabalho, ou seja, a prática proposta por Miñoso em diálogo com outras autoras como María Lugones, Karina Ochoa e Diana Gómez, que são práticas que propõe uma revisão coletiva das ideias hegemônicas sobre os debates sobre raça, gênero, sexualidade, classe, por exemplo. Mas sempre buscando apresentar novos pontos de vista, pontos que visam fazer críticas ao colonialismo e ao imperialismo. Essas práticas seriam, portanto, uma nova maneira de se pensar o mundo e a sociedade.

Es por todo ello que la pedagogía feminista descolonial, en sintonía con el método desarrollado por Paulo Freire, se propone dismantelar las verdades asumidas, naturalizadas, muchas de ellas impuestas por el orden moderno colonial de género y raza. Avanza recuperando las formas de resistencias cotidianas, las rupturas y agencias que desordenan las formas de organización heredada y requerida por la colonialidad. Avanza en la producción de una conciencia de opresión, desnaturalizando el mundo instituido y opresivo para recuperar la esperanza de que se puede ser y habitar el mundo de otra forma y crear responsabilidad ante ello. Para lograrlo, la metodología utilizada parte de las experiencias y los saberes acumulados por la comunidad y en cada individuo. Parte de ahí para comenzar a buscar en estas experiencias y sentidos comunitarios o comunales aquello que está pero no es enunciado o es silenciado por atentar contra las convenciones y las verdades aceptadas (Ochoa; Miñoso; Lugones; Gómez, 2013, p. 412).

Adiante, sobre separar a questão de racial, de gênero e sexualidade de pessoas racializadas, as autoras consideram que não teriam como fazer uma separação, já que essas opressões acontecem de formas diferentes conforme a raça. As autoras Ochoa, Miñoso,

Lugones, Gómez (2013) estão pensando em uma pedagogia presente e futura com outros tipos de abordagens. Além de compreenderem que a práxis feminista decolonial, é uma prática que necessita dialogar com a luta antirracista, contra o capitalismo e contra as formas generalistas sobre ser e dos saberes.

Yuderkys Espinosa Miñoso, nascida em Santo Domingo, é uma ativista afro-dominicana, membra do Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista (GLEFAS), sendo uma das intelectuais mais conhecidas e importantes do Feminismo Decolonial. Ela trouxe uma contribuição importante para os estudos decoloniais, feministas e interseccionais. Mesmo que as suas contribuições sejam mais voltadas para o campo da filosofia e das ciências sociais e mesmo que não seja uma historiadora, o seu trabalho se mostra relevante para o Ensino de História, destacamos aqui a relevância para aqueles que repensam as narrativas tradicionais e colonialistas sobre o passado dos povos subalternos.

Considero que a sua principal relevância para o Ensino de História se dá mediante a sua abordagem questionadora sobre a colonialidade do saber e também na forma em que as histórias e as narrativas foram construídas especialmente na América Latina e no Caribe desafiando as epistemologias e narrativas hegemônicas que permanecem no ensino, bem como na produção do conhecimento histórico.

Miñoso crítica à hegemonia das narrativas eurocêntricas na construção e produção de conhecimento científico, que apaga e silencia as vozes e saberes subalternos, de povos originários, afrodescendentes e outros grupos sociais marginalizados do Sul Global. No Ensino de História usamos o seu pensamento para repensarmos o currículo e a grade escolar e para incluir múltiplas perspectivas de narrativas que visam valorizar os saberes locais e não universalistas. Ao compreender raça, gênero, sexualidade e classe como dimensões que são inseparáveis, a filósofa contribuiu para pensarmos em um ensino com interseccionalidade, já que é necessário compreender as diversas opressões sofridas pelas mulheres racializadas, pessoas não-heteronormativas e não-binárias.

E é nesse sentido que utilizamos do seu pensamento e da sua pedagogia decolonial para criticar as narrativas da historiografia tradicional e pensar em um ensino plural e antirracista e contra a LGBTQPN+fobia. Assim, construímos discussões sobre colonialismo, racismo, colonialidade do poder, colonialidade do ser, universalização dos conhecimentos e dos seres nos baseando em suas ideias epistemológicas, desse modo, adotamos a aposta epistêmica.

O grupo de estudo “Pensando corpos políticos: um debate contemporâneo decolonial sobre gênero, raça, sexualidade e classe” surgiu principalmente com o objetivo de colocar em prática os ensinamentos de Miñoso e aplicá-los ao Ensino de História, ensinando uma história diferente do que é abordado tradicionalmente. Embora o grupo busca discutir gênero e sexualidade, o objetivo central do grupo não era narrar e muito menos explicar com detalhes como era ser uma pessoa quilombola não-normativa, pois compreendemos que por causa do assunto ser ainda bastante invisibilizado e ter falta de referências não daria para explicar diante da tamanha complexidade que se tem o assunto.

Nessa perspectiva, optamos por discutir o que leva a não estudar esse tema e o que causa essa invisibilização do que narrar a história em si. Diante disso, somente uma aula foi toda dedicada à questão de gênero e sexualidade de pessoas quilombolas, antes de debater esse assunto era necessário introduzir e desconstruir narrativas universalistas que já estavam enraizadas através de temas e uso de pensamentos de autoras que Miñoso dialoga.

É importante trazer essas críticas para essa discussão, pois elas rompem com os pensamentos eurocêntricos na contemporaneidade ressaltando sobre os lados negativos da Modernidade, que nega a existência de identidades e subjetividades que não usam os modelos eurocêntricos de pensamento. Contrapondo esses ideais, a Pedagogia Decolonial compreende a necessidade de dar espaços às outras formas de saber, de ser e de viver serem reconhecidas.

No Grupo de Estudos trabalhamos somente com literatura dos povos do Sul Global, pois o objetivo, além do que foi citado anteriormente, era apresentar ideias vindas de povos subalternizados, latinos, tidos como inferiores, além de valorizarmos os autores das Américas e compreendermos a relevância do pensamento latino-americano. O grupo era livre, não era exigido formação acadêmica e nem ser estudante de graduação para acessar as aulas. Cada aula tinha indicações de artigos e de textos para conseguirem acompanhar as aulas e discutirem em conjunto entre si. Os links das aulas e os textos eram acessados através do aplicativo do WhatsApp. Alguns alunos liam e traziam as suas dúvidas, outros não conseguiam ler, mas tivemos uma participação considerável de pessoas nas aulas. Os que não conseguiam falar pelo microfone escreviam no chat as suas dúvidas e comentários dos textos.

Sobre as aulas que ministrei, umas das principais dúvidas que foram levantadas pelas pessoas era sobre a invenção do negro, porque para os estudantes o negro seria algo natural e não uma criação. Me lembro que quando dei a aula sobre o feminismo decolonial de Miñoso busquei contextualizar as suas ideias e a sua linha de pensamento teórico sobre o que ela entendia como práticas antirracista e decolonial. Dessa maneira, optei por não discutir tanto a

questão do binarismo, o objetivo central era propor uma discussão sobre a racialização dos seres e as consequências do colonialismo e iniciar o pensamento decolonial.

As teóricas e os teóricos do pensamento decolonial tem posto centralidade tanto política quanto analítica na América Latina. Podemos observar que desde o final dos anos 90, estudiosos do Grupo Modernidade/Colonialidade se dedicam a trabalhar com uns dos conceitos-chave do chamado “giro decolonial”. Eles se dedicaram a estudar a colonialidade e as suas variações, em especial destacamos, a “colonialidade do poder”, “colonialidade do ser” e “colonialidade do saber” (Dulci; Malheiros, 2021).

Nessa perspectiva, nas outras aulas discutimos bastante os conceitos de colonialidade de gênero pensado por María Lugones (2008) para entendermos como o gênero é visto atualmente na América Latina tem relações diretas com o colonialismo. Também expliquei que o conceito-matriz “colonialidade do poder”, criado pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano, diz respeito às diversas dimensões de poder que se construiu a partir das colonização das Américas e que perpetuam até os dias atuais. De acordo com Quijano, o novo mundo “que começou a formar-se com a América, tem em comum três elementos centrais que afetam a vida cotidiana da totalidade da população mundial: a colonialidade do poder, o capitalismo e o eurocentrismo” (Quijano, 2005, p. 123).

Assim, entendemos que o padrão eurocêntrico mundial de poder capitalista está estruturado nas relações de dominação e exploração. O capitalismo enquanto sistema se organizou e se organiza pelos eixos da colonialidade e modernidade. A colonialidade de poder diz sobre a esfera de controle de todos os âmbitos dos seres humanos. Ela cria e inventa a classificação das pessoas em termos de raça (invenção) e organiza as relações sociais entre seres superiores e inferiores estabelecidas pela dominação. A colonialidade do poder dita sobre a humanidade dos seres em termos raciais e desumaniza parte da população humana (Quijano, 2000). A concepção de modo-de-produção capitalista não pode ser vista apenas pelo ponto de vista econômico, mas também como um modo de produção de vida, que se consolida enquanto um projeto de dominação de poder, epistemologia, ontologia, produção e essa dominação se fomentam da imbricação inseparadamente da dominação de classe, a racialização e também da generalização.

Além disso, debatemos sobre a colonialidade do saber que também se configura como consequência da colonização tanto no sentido cognitivo, dos sentidos, dos imaginários e também das subjetividades. Por sua vez, a “colonialidade do ser”, conceito cunhado por Walter Mignolo, que mais para frente vai ser desenvolvido por Nelson Maldonado-Torres, é

fruto tanto da colonialidade quanto da colonialidade do saber. Esse conceito tem se preocupado com os efeitos causados pela colonização que são vivenciados pelos sujeitos subalternos. Ou seja, o conceito “a colonialidade do ser”, refere-se às experiências vividas pelos seres considerados inferiores, seres racializados, processo do qual se naturaliza as violências físicas e simbólicas vivenciadas pelas pessoas racializadas (Dulci; Malheiros, 2021).

A ciência não é neutra, as suas práticas são construídas socialmente, culturalmente, historicamente, politicamente e também na matriz colonial de poder que moldam as suas metodologias, agendas e interpretações. Essa realidade ainda em vigor exige uma visão crítica das circunstâncias coloniais que foram impostas aos conhecimentos produzidos, validados e aplicados. Vários autores do chamado giro decolonial já ressaltaram que “as epistemologias e metodologias nortecêntricas estão baseadas na lógica cartesiana, eurocentrada, racializada, localizada e generificada” (Dulci; Malheiros, 2021, p. 176).

O que mais foi dito nos encontros era sobre a ausência de debates que envolvem questões étnico-raciais. As representações da história eram baseadas em figuras masculinas e brancas numa perspectiva das classes dominantes, excluindo vivências de povos subalternos. A ausência de debates étnico-raciais nos meios educacionais e até mesmo no nosso cotidiano nos prova mais uma vez em como a colonização do saber está presente na epistemologias e na produção acadêmica, porque geralmente o que se é estudado/ensinado são ideias oriundas do Norte Global e da classe dominante (Miñoso, 2019; Miñoso, 2020).

Com essa aula concluímos que a formação da sociedade brasileira constitui-se por meio de um longo processo que teve como alicerce o racismo, o sexismo, o genocídio e epistemicídio de povos não-brancos. As mulheres, por exemplo, foram uma das mais afetadas por essa formação desigual que as colocam em espaços de subalternidade. O silêncio histórico das mulheres negras, mulheres negras quilombolas e mulheres indígenas, estão enraizado no meio educacional e no Ensino de História, sendo ambos agentes que produzem discriminações. O que percebemos é que no meio educacional há uma grande reprodução da branquitude. Mesmo com a publicação da Lei 10.639/03 fruto de uma luta do movimento negro, que torna obrigatório o Ensino de História e cultura africana e afro-brasileira, as mulheres racializadas continuam sendo excluídas nos currículos e livros didáticos (Costa, 2023).

O sistema educacional utilizando da racionalidade e da ciência contribuíram para legitimar e naturalizar o racismo, utilizando da biologia e a diferença genética e até mesmo a

antropologia para reafirmar que existem seres e culturas superiores. O Ensino de História e a escola contribuíram para que essa ideologia se concretizasse na mentalidade social, bem como tratando as diferenças com discriminação e proliferando uma narrativa de história única com a visão europeia na História do Brasil (Costa, 2023).

Essa racionalidade tornou-se o único modo aceitável de produção do conhecimento, constituindo-se em um modelo de ciência branco e eurocêntrico. Sendo pensado a partir da ideologia colonial, este método cria identidades e exclui todos aqueles que não fazem parte das características determinadas pelo grupo, legitimando e naturalizando a submissão dos corpos colonizados, pois estes a partir deste saber, o eurocentrismo, são inferiores, sem história, sendo utilizados como meras mercadorias para gerar lucro e morrer se assim for necessário (Costa, 2023, p. 30).

Historicamente a educação e o Ensino de História foram usados como instrumento para legitimar os interesses de determinados grupos como é o caso dos segmentos governamentais, sempre priorizando uma visão branca com uma epistemologia europeia e colonialista da formação da nação e também na produção e divulgação do conhecimento científico. Esses fatores proporcionam um Ensino de História excludente e teológico, com uma perspectiva de mundo eurocêntrica que tem sido alimentada pelos materiais produzidos e também na forma como se trata os sujeitos subalternos (Costa, 2023).

A História enquanto produtora de conhecimento tem muito poder, pois “As histórias são constituídas de relações de poder, o sujeito que narra e escreve pode estigmatizar e apagar a história de grupos inteiros ou glorificar e aclamar outros, não existe neutralidade na escrita da história” (Costa, 2023, p.33). A história não é neutra, muito pelo contrário, a história serve para cumprir os propósitos dos grupos dominantes, “A América seria o livro em branco no qual a Europa escreveria a partir do seu ponto de vista, esta (Europa) afirmava quem ela (América) era e moldaria quem deveria ser” (Costa, 2023, p. 34).

A modernidade foi forjada no colonialismo pois a partir do trabalho escravizado e do binômio (racismo/sexismo) que a Europa conseguiu “o avanço”, “o progresso” e “a civilização”(Costa, 2023). A Europa impôs sobre o outro o mito da modernidade que constrói uma narrativa que ela seria superior e mais desenvolvida, tendo, portanto, a obrigação de levar a civilidade aos outros povos (Miñoso, 2007). Dessa maneira, a memória e a história dos vencidos são silenciadas, desprestigiadas, despedaçadas e acabam contando com pouco suporte de materiais, que muitas vezes são preservadas pela história oral e propagandas em circuitos não hegemônicos.

Uma outra questão que trouxe bastante discussão foi o binarismo de gênero e pessoas não-binárias. Devido a imposição do sistema binário de gênero, a partir do colonialismo, a ideia aceitável para o ocidente seria que todos se entendessem apenas como homem ou

mulher. As pessoas crescem pensando que só existe apenas uma forma correta de ser e de estar no mundo e essa forma considerada como correta de ser seguem os modos do padrão cristão e ocidental, isto é, ser heterossexual e cisgênero (Nascimento, 2021; Jesus, 2012). Sobre isso Reis e Pinto (2016, p. 9-10) nos relewa que:

Esse dado, que no senso comum é entendido como algo que antecede ao discurso gênero – que está neutro a ele, aparece aqui desconstruído do que se polarizou como macho e fêmea, entendido como aparato para a manutenção binária do gênero. Não entendemos as divergências das combinações cromossômicas XX e XY como patológicas ou afastadas do sistema reprodutivo humano. Ao contrário, acreditamos que o entendimento delas enquanto patologias reforça a normatização, a higienização e a biologização de um sistema binário.

Quando discutimos a questão transgênera de maneira binária (homem trans e mulher trans) foi mais fácil de conseguirem entender, pois homem trans e mulher trans ainda se tratavam de gêneros binários que é o que as pessoas estavam mais acostumados a ouvir. No entanto, quando começamos a discutir que pessoas não-binárias também podem se entender enquanto pessoas transgêneras só que não segue a lógica do binarismo de gênero, muitas pessoas não conseguiram entender por qual razão pessoas não-binárias podem se enquadrar na categoria trans.

Percebendo a dificuldade das pessoas em compreenderem a questão, expliquei que nem sempre em todas as sociedades as pessoas foram classificadas de acordo com o sexo biológico, seguindo uma ordem binaristas como salienta Oyěwùmí (2021). Usei a crítica da africana para explicar outras formas de viver em sociedade sem seguir as ideias universalistas de classificações sociais baseadas na biologia em termos de gênero e papéis sociais. Mas mesmo assim havia dificuldades de entenderem tanto é que tinha que voltar no assunto da não-binariedade, pois a colonização trouxe consequências profundas e uma delas é a ideia de universalidade de seres (Miñoso, 2007).

A ideia de raça é um ponto fundamental para se discutir a decolonialidade porque é necessário entender as questões raciais para entendermos as opressões que afetam também as pessoas racializadas. O que achei bem interessante e um fato curioso que merece atenção é que ao longo dos diálogos e conversas sobre a questão LGBTQIAPN+ quilombola, nem mesmo as pessoas quilombolas que fazem parte dessa classificação política nunca tinham ouvido falar sobre essa assunto baseado em suas perspectivas. Isso nos mostra que existem questões de extrema invalidação desses grupos étnicos relacionados aos temas de diversidade de gênero e sexualidade.

Nutrido da teoria decolonial e da aposta epistêmica de Yuderkys Espinosa Miñoso, compreendemos que a dificuldade de se ouvir falar sobre o tema tem relação com o que

nomeio como *racismo étnico contra as pessoas quilombolas*, pois existe uma negação como podemos ver em autores como Fanon (2008) de que as pessoas negras possam ser algo além da sua cor de pele, o negro como nos diz Fanon foi algo inventado e a cor de pele tornou-se a sua marca, uma marca que para os colonizadores simbolizavam a inferioridade, a incivilidade, a não humanidade.

Como nos mostra Silva (2012), o quilombo é visto muito como um local que ficou no restrito no passado, conseqüentemente, os quilombolas com a existência da Lei Áurea que em tese dava liberdade para as pessoas negras, não existiriam mais mocambos e muito menos quilombolas. Isso causou uma grande lacuna e ausência de debates sobre diversidade de gênero e/ou sexualidade para esse grupo étnico-racial. Portanto, esses grupos étnicos-raciais acabam sendo excluídos de vários debates importantes.

Dessa forma, concluiu-se que o *racismo étnico contra quilombola*, seria a invalidação da identidade quilombola, uma vez que os negros quilombolas tem a sua identidade invalidada porque são visto apenas como pessoas negras, isso faz com que o senso comum tenha um pensamento generalista que coloque como se os negros e os negros quilombolas fossem as mesmas coisas, não havendo diferenças. Como nos mostra pesquisas realizadas por Almeida (2022) e Silva (2012), os quilombolas têm maneiras específicas de se relacionar em comunidade, além de terem uma relação muito forte com o território e ancestralidade, possuindo formas diferentes de viver e de estar no mundo que as diferenciam dos demais seres humanos que moram no Brasil. O que se tem, muitas vezes, no senso comum é o pensamento de que a única diferença seria que as pessoas negras quilombolas seriam descendentes de pessoas escravizadas que fugiram durante a colonização.

Ainda que o *racismo étnico* esteja relacionado diretamente com a invalidação da identidade, a invalidação da identidade étnica é um dos exemplos desse racismo. Esse racismo específico contra negros quilombolas pode ser percebidos também quando se invalida o conhecimentos de pessoas quilombolas só por serem de quilombo, colocando-os como burros, como pessoas puras no sentido de inocência, que não entendem as camadas sociais, porque seriam selvagem demais para entenderem e isso tudo listado aqui se enquadra nesse tipo de racismo.

Em outras palavras, as pessoas negras pertencentes ao grupo étnico-racial quilombola, além de sofrerem opressões sociais relacionadas a sua cor de pele, elas sofrem o racismo da invisibilidade, o racismo da ausência, o racismo da negação. Ou seja, é como se a sua identidade étnica não existisse, o que existe é apenas a cor de pele negra. Nessa perspectiva,

o *racismo étnico* somente ocorre com pessoas racializadas e por causa da racialização. A colonização trouxe inúmeras consequências para os afro-descendentes no Brasil e nas Américas e uma delas é enxergar as pessoas racializadas por meio da sua cor de pele. Dessa maneira, com a racialização das pessoas, a cor negra passaria carregar um significado e seria uma marca e essa marca associaria o negro como inferior ao branco (Césarie, 2020).

Com muita luta do Movimento Quilombola (MQ) no Brasil para que as comunidades fossem reconhecidas, em 1988 na Constituição, a palavra remanescente de quilombo aparece na Legislação Federal do país reconhecendo a existência desse grupo étnico-racial. Já no Artigo 2 do Decreto nº 4.887 de 20 de Novembro de 2003 podemos encontrar a questão da territorialidade, a demarcação de terras quilombolas.

Art. 2o Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1o Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

§ 2o São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§ 3o Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental (Brasil, 2003).

Podemos verificar por meio desse decreto a importância do território para as pessoas quilombolas do Brasil, pois sem território não existem quilombolas. O povo quilombola tem uma relação de afeto com o território, necessitam de reconhecimento das suas terras por causa do afeto que ali carregam, além do carinho do viver em comunidade e praticar os saberes ancestrais (Almeida, 2022). É importante ressaltar que ninguém é quilombola sozinho, o ser quilombola está na coletividade, está nas vivências ancestrais de forma comunitária, podemos ver essa lógica comunitária no exemplo a seguir:

De acordo com Barth (2011), a identidade étnica ou etnicidade não é um elemento estático, que se isola em uma espécie de ilha e se torna alheio a modificações de ordem histórica, social e cultural, por exemplo. Para o autor, é a partir das relações estabelecidas com o outro – o diferente – que ela é modificada. Desse modo, a identidade quilombola se transforma, seguindo o raciocínio de Barth, em um grupo étnico, pois é **por e através** dela que os moradores de Caiana vão se identificar, tanto em relação a sua origem quanto ao **meio ambiente** no qual estão inseridos, nesse caso, a comunidade de Caiana dos Crioulos (Lima, 2016, p. 502).

Sendo o grupo étnico-racial reconhecido pelo Governo Federal e mencionado na Constituição de 1988, é necessário pontuar que as comunidades quilombolas são comunidades diversas e não vivem em uma lógica homogênea, como se todas elas fossem iguais.

Quilombola é um termo coletivo que engloba as pessoas pertencentes a algum quilombo brasileiro no qual se formaram como forma de resgate da ancestralidade negra africana e criando-se novas formas de ser e estar no mundo, contradizendo os ideais colonialistas e hegemônicos.

Outro ponto que merece destaque foi uma discussão sobre as ideias generalistas que as pessoas têm sobre os quilombos atualmente, como se as pessoas quilombolas fossem burras, idiotas, que não possuem conhecimentos iguais as pessoas “evoluídas”, ou seja, os quilombolas não seriam evoluídos o suficiente, não seriam capazes de falar e cuidar de si mesmo sozinhos, precisaria de um outro para guiar os seus passos, isso acontece por causa do *racismo étnico*. As práticas ancestrais quilombolas são consideradas, muitas vezes, como atrasadas, como não mais necessárias.

Essa ideia generalista se relaciona muito com as ideias trazidas pela historiadora Mariléa de Almeida (2021), que nas suas análises conclui que por causa do racismo se invalida as práticas e saberes que são criadas pelas próprias pessoas negras e ela ainda argumenta que existem estereótipos criados sobre os quilombos que colocam como se as pessoas quilombolas fossem descendentes de escravos e isso causou uma negação de muitos sobre a sua própria identidade étnica.

Almeida (2022) nos diz que muitos só passaram a se reconhecer enquanto quilombolas depois que entenderam que essa visão racista e colonial, uma visão do século XIX, sobre as comunidades não era verdadeira e que reconhecer o quilombo significava atualmente ter direitos específicos por causa do pertencimento étnico-racial. Isso demonstra que o racismo e os estereótipos podem atrapalhar esses povos no processo de retomada de suas identidades e ancestralidade.

Nos debates, os quilombolas que se sentiram confortáveis para falarem sobre as suas vivências, relataram que durante muito tempo sentiram vergonha de dizerem que eram quilombolas por causa de preconceitos e pela falta de conhecimento sobre as suas próprias histórias. Alegaram que o ensino étnico-racial era muito raso, além de não terem conteúdos que tratassem das histórias negras além da escravidão, o que aprendiam nas escolas era sempre o negro tendo a sua história contada a partir da escravidão como se eles não tivessem outras histórias para contar. Até mesmo a história das Afrias era ensinada a partir da escravidão e isso afetou de certa forma as suas próprias autoimagens.

Já sobre a história dos quilombos todos relataram que não tiveram essa aula de forma precisa, o que tiveram era apenas o quilombo sendo utilizado como resistência negra no

passado. A forma que era retratada a história dos mocambos no Brasil era como se eles fossem escassos, reforçando um discurso hegemônico e a ideia de que os mocambos não existiriam mais no presente. Isso afetou com que esses quilombolas se reconhecem enquanto pertencentes a esse grupo étnico. O que os cursistas relataram que era comum se ouvir sobre os quilombos é a seguinte frase clássica: “os negros resistiam a escravidão fugindo e formavam quilombos, um exemplo é o quilombolo de Palmares que ficou mais conhecido”. É importante ressaltar que Palmares não fala por todos os quilombos e muito menos é a única forma de explicar sobre mocambos, tendo em vista a vasta construção das comunidades quilombolas no Brasil. De maneira alguma aqui estamos negando a importância que teve o quilombo de Palmares, o que estamos discutindo aqui é a homogeneidade como são tratadas as histórias dos quilombos como se eles tivessem parado no tempo. Relato aqui um incômodo como pessoa quilombola que é sempre ouvir de várias pessoas o quilombo de Palmares como o único exemplo quando se fala de mocambos no Brasil como se apenas ele fosse importante e existisse no Brasil e o incômodo de colocarem o quilombo apenas como resistência negra no passado. Além de homogeneizar as experiências nas comunidades afro, não considerando outras vivências como as de pessoas quilombolas LGBTQIAPN+, PCD que também são vivências que estão presentes nesses territórios, nem todo quilombola é hetero, cisgênero e sem deficiência(s).

Isso nos prova mais uma vez que os argumentos que Silva (2012) nos trás desse entendimento dos quilombos como algo que acabou e que não existe mais e não se mantém vivo nas camadas sociais, além de nos mostrar que a educação escolar quilombola e nem a Lei nº 11.645, de 10 março de 2008 não é cumprida em sua plenitude, pois a educação escolar quilombola exige que a história dos quilombos e culturas afro-brasileiras e também a história da comunidade seja inserida na base curricular.

Falar sobre a diversidade de gênero e/ou sexualidade nos quilombos, ainda é muito desafiador, o que mais ouvi era que nunca tinham ouvido falar sobre quilombola LGBTQIAPN+, mostrando mais uma vez a forte invisibilidade. Os relatos eram que nas suas comunidades a temática é extremamente invisibilizada, existindo muito preconceito em relação a identidade de gênero e sexualidade não normativas. Até mesmo os quilombolas LGBTQIAPN+ presentes nas aulas nunca tinham ouvido sobre essa perspectiva LGBTQIAPN+.

Ao ouvir um quilombola gay falar sobre as suas vivências, ele ressaltou que se assumiu homossexual depois que entrou na universidade, porque ele tinha muito medo de se

assumir por causa do preconceito da comunidade a qual ele pertence. Ele narra que no seu território há igrejas cristãs como a igreja católica e adventista, que são religiões conservadoras que consideram que ser LGBTQIAPN+ é pecado, é errado perante a religião e os seus seguidores. O interessante foi perceber que ele se dirigia a si mesmo como um homem gay e negro, mas não se dizia antes enquanto pessoa gay, negra e quilombola. Quando se tratava de falar sobre questões étnico-raciais se dizia como negro e quilombola, mas em relação a sexualidade apenas como gay e negro, mostrando como a invisibilidade sobre a perspectiva quilombola faz com que os próprios sujeitos acabam reproduzindo o entendimento de LGBTQIAPN+ apenas pela parte negra, mesmo sendo também quilombola. Esse caso descrito em específico se relaciona com o que Miñoso (2019) entende como a universidade de seres.

O que se foi percebido durante as discussões feitas na sala virtual e pelas falas dos próprios quilombolas sobre as suas experiências e observações, é que muitos quilombolas vivem dentro do armário por medo da repreensão e violência sofrida. A falta de discussões sobre esse tema nas escolas quilombolas é algo evidente e muitas comunidades ainda não estão tão abertas para discutir esses temas, quando se trata de violência contra pessoas trans ainda é maior, não respeitam a identidade de gênero e a forma como o quilombola quer que as pessoas se referem a ela ou a ele. Quando se trata ainda de pessoas trans não-binárias é ainda mais desafiador, o respeito e o entendimento dessas identidades, pois fogem da ideia binária de gênero e como vivemos em uma estrutura social que legitima a binariedade como o ideal e como o natural há maior resistência.

Então, torna-se ainda mais difícil o entendimento de outras identidades que fogem da lógica binarista, em uma sociedade binarista, com a heterossexualidade obrigatória, outras existências e experiências são repudiadas (Miñoso, 2007). O crescimento de religiões cristãs nas comunidades quilombolas é uma forma de tentar dominar o território e suas formas específicas de ser e de estar no mundo (Silva, 2019), posto que essas religiões muitas vezes demonizam culturas e práticas de religiões de matrizes africanas e também formas diferentes de se viver em cotidiano².

Ademais, a tese de doutorado de Silva (2022) foi usada para discutir a questão do debate de gênero de mulheres quilombolas. Na sua tese a estudiosa critica a invisibilidade de mulheres quilombolas no debates do feminismo clássico e também no próprio feminismo negro, enfatizando a importância de incorporar a luta pelo território para pensar as

² O conservadorismo nas comunidades quilombolas é algo muito complexo que não cabe aqui neste estudo, pois exige um maior aprofundamento e estudo para conseguirmos fazer uma discussão.

mulheridades quilombolas, isto é, “o território se constitui como o elemento fundamental para pensarmos em categorias como: Bem viver, intersecção, opressão, liberdade” (Silva, 2022, p. 67).

Por outro lado, é preciso reconhecer que os modos de pensar das mulheres negras não cabem em apenas uma perspectiva de luta, porque existem questões que precisam ser abordadas, como por exemplo, a relação das mulheres com a terra e os sentidos desta em suas vidas. Outro aspecto são os fazeres cotidianos das mulheres quilombolas. É preciso reconhecer a diversidade que também existe nas formas organizativas das mulheres, pois elas se derivam em fatores diversos: contextos, identidades locais, pertença étnico-racial, territorial e situação social. Podemos dizer que há jeitos próprios de enfrentar as opressões nas relações territoriais, que são de gênero, mas também abrangem as identidades e sentidos ali constituídos (Silva, 2022, p. 78).

Mais adiante, Silva (2022) irá questionar as formas em que as organizações das mulheres quilombolas estão inseridas no feminismo negro e nos estudos decoloniais. Esse questionamento é difícil de responder pelo tamanho da complexidade. Se o feminismo negro é um movimento social e político que busca incluir as mulheres negras como sujeitas políticas na luta pela liberdade, reconhecendo a questão racial como fator de exclusão social e que não pode ser deixado de lado para conquistarem os seus direitos emancipatórios, que em grande medida foi um debate negado pelo feminismo clássico, “podemos afirmar que as lutas das mulheres quilombolas é um componente das lutas por liberdade, mesmo que essas nomenclaturas nem sempre estejam presentes nas linguagens cotidianas de mulheres comuns, diversas e plurais ao mesmo tempo – mulheres quilombolas” (Silva, 2022, p. 78).

Acrescentando o que a autora disse, o que percebemos ao longo das leituras e debates é que embora haja pessoas de movimentos negros, feministas e LGBTQIAPN+ que se solidarizam pela pauta, ainda há uma forte ausência nos debates sobre as opressões que as mulheres quilombolas estão sujeitas, em especial destaque as que são LGBTQIAPN+ .

Quando perguntei aos participantes do GE sobre as mulheres negras quilombolas, em qual lugar elas cabem e onde são colocadas. As respostas que obtive era que havia uma certa dificuldade de pensar o quilombo por um olhar feminino, as mulheres quilombolas perpassam por múltiplas violência, além do gênero. Elas perpassam por um apagamento histórico, o quilombo é muito visto ainda pelos olhares masculinos como se as mulheres não tivessem participação efetiva na luta pelo território, nem participação na formação e nem mesmo na construção da identidade do grupo étnico. Discutimos sobre o quanto as mulheres tiveram uma grande relevância para a formação dos quilombos, existem vários quilombos que foram fundados, de início, por mulheres e essas histórias seguem sendo muitas vezes silenciada pela historiografia e no Ensino de História.

Ao longo do percurso da discussão constatamos que é necessário fazer intersecções para além da raça, classe e sexualidade, para as mulheres negras quilombolas é necessário debater a territorialidade e etnia. Por sua vez, acrescento mais um mecanismo que considero relevante além de todas essas intersecções mencionado até então, destaco que existem pessoas diversas nas comunidades afro, existem quilombolas LGBTQIAP+ que são PCDs ao mesmo tempo e entre outras coisas, ou seja, nos quilombos, assim como em qualquer sociedade, há pessoas diversas que também fazem parte do mesmo grupo que constroem a identidade étnica.

Ademais, uma crítica importante e persistente que se teve ao longo das aulas foi até que ponto a decolonialidade seria capaz de explicar a questão quilombola, o que muito se foi observado é que há ainda lacuna no pensamento decolonial nos debates sobre a questão LGBTQIAPN+ de pessoas negras quilombolas. Sobre isso podemos nos basear em Antônio Bispo dos Santos (2023), mas conhecido popularmente como Nego Bispo, que nos mostra que para pensarmos nos quilombos precisamos entender a *contracolonialidade*.

De acordo com Bispo, a *contracolonialidade* é um modo de vida, é uma ação, que é vivenciada nos quilombos que contradiz as epistemologias hegemônicas e coloniais. O conceito que ele fundamenta e defende é uma ideia de uma produção de conhecimento que vem da própria comunidade, em outras palavras, ele defende que para entender os quilombolas têm que compreender as ideias e a produção de saberes que partem do quilombo.

Desde o período da escravidão no Brasil os negros construíam os seus quilombos e dentro deles viviam livres, colocando em práticas os saberes ancestrais e criavam novas formas de ser e de estar no mundo que contradiziam os modos coloniais. Podemos entender que ser contracolonial parte de um lugar, de uma prática e de uma experiência de vida quilombola que foge da lógica da colonialidade. E como os quilombolas vivem e criam outras práticas de ser e de estar no mundo que se diferencia dos demais grupos sociais, a eles cabem serem contracolonialistas (Santos, 2023).

Ainda de acordo com Santos (2023), a decolonialidade não seria o suficiente para explicar as experiências que partem dos quilombos. Santos entende que quem tem que ser decolonial e descolonizar a mente é quem de fato foi colonizado. No caso de pessoas quilombolas se tem uma proposta diferente do que a ideia de ser decolonial, pois para os quilombolas é necessário contrariar o colonialismo sendo contracolonialista.

Com base nisso, é importante pensarmos a questão LGBTQIAPN+ quilombola também nos moldes contracoloniais, já que o conceito de decolonialidade não consegue suprir totalmente os quilombolas como argumenta Santos (2023). O gênero e/ou sexualidade

consideradas corretas nos dias atuais tem seus moldes baseados nos conceitos difundidos durante o período colonial. Dessa forma, entende-se que é necessário a contracolônização, um novo modo de vida que não condiz com as práticas impostas pelo colonialismo.

O Pensamento Decolonial tem entrado no Brasil desde o início desse século, a princípio, nas chamadas Ciências Sociais e aos poucos vem ganhando espaço no campo das Ciências Humanas. Na História o uso da teoria decolonial é incipiente se compararmos com a Sociologia e educação, onde essa perspectiva é mais usada nas suas análises. A teoria aos poucos tem crescido em nosso campo contribuindo nas historiografias brasileiras e das Américas como um todo para repensar a abordagem do Ensino de História.

Cabe ressaltar também as limitações deste trabalho e como tentamos minimizar as lacunas. Sem sombras de dúvidas a maior lacuna foi a diversidade de gênero e sexualidade quilombola no ensino, exatamente por falta de referências biográficas sobre o tema no ensino e também sobre a lacuna de estudos de forma geral. Mas tentamos minimizar essa problemática usando a tese de Silva (2022) que trabalha com noções de gênero de mulheres quilombola e território, embora o foco não seja a questão de gênero e sexualidade, o debate sobre gênero é fundamental para compreendermos os debates de sexualidade, porque o gênero está relacionado com as opressões sociais. Além de utilizarmos dos relatos de experiências dos próprios quilombolas que foram fundamentais para as discussões.

Considerações Finais

A presente pesquisa teve como objetivo compreender como o pensamento feminista decolonial e antirracista da intelectual afro-caribenha Yuderkys Espinosa Miñoso pode contribuir para a construção de práticas pedagógicas no Ensino de História voltadas para a comunidade LGBTQIA+ quilombola. Ao longo da investigação, constatamos que o Ensino de História, como tradicionalmente estruturado no Brasil, tem se baseado majoritariamente em uma perspectiva eurocêntrica, que marginaliza ou apaga as experiências de sujeitos historicamente subalternizados, incluindo quilombolas, pessoas LGBTQIA+ e outras identidades dissidentes.

O arcabouço teórico da pesquisa possibilitou problematizar a colonialidade do poder, do saber e do ser, evidenciando como as hierarquias de gênero e sexualidade foram forjadas historicamente dentro do contexto da modernidade colonial. A partir do referencial decolonial, destacamos que a noção hegemônica de identidade de gênero e sexualidade, baseada na binaridade e na heteronormatividade, não apenas desconsidera as existências dissidentes, mas também perpetua mecanismos de exclusão e apagamento dentro da escola e dos espaços acadêmicos.

Dentre os achados mais significativos da pesquisa, podemos destacar que a história dos quilombos e das comunidades quilombolas é constantemente reduzida a uma narrativa de resistência territorial, negligenciando a diversidade das identidades presentes nesses espaços. No imaginário social e nos materiais didáticos, os quilombolas são representados de maneira homogênea, como se fossem um grupo essencialmente negro, heterossexual e cisgênero. Essa invisibilização reforça a ideia equivocada de que as comunidades quilombolas estão deslocadas do tempo presente, cristalizadas em um passado fixo e sem transformações sociais.

A pesquisa revelou ainda que há uma escassez de produções acadêmicas e materiais didáticos que tratem da interseccionalidade entre raça, etnia, gênero e sexualidade no contexto quilombola. Esse apagamento resulta em um impacto direto nas práticas pedagógicas, dificultando a abordagem do tema em sala de aula e comprometendo o desenvolvimento de uma educação verdadeiramente antirracista e decolonial. Dessa forma, o desafio não é apenas incluir novas temáticas no currículo, mas repensar as estruturas e os referenciais epistemológicos que sustentam o Ensino de História.

A pesquisa também trouxe importantes contribuições para a formação docente, evidenciando a necessidade de professores se apropriarem de perspectivas críticas e

decoloniais para melhor compreenderem as dinâmicas de exclusão e marginalização dentro da escola. A educação tem sido um dos principais espaços de reprodução das desigualdades, e, por isso, repensar as práticas pedagógicas a partir de um olhar interseccional e decolonial torna-se essencial para promover uma educação mais justa e inclusiva.

Entre as principais recomendações para a prática docente, destacamos:

- Incorporação da perspectiva decolonial no ensino de História, valorizando epistemologias do Sul Global e saberes produzidos por grupos historicamente marginalizados.
- Criação e adoção de materiais didáticos mais inclusivos, que representem a diversidade de gênero e sexualidade dentro das comunidades quilombolas e outras populações afro-diaspóricas.
- Promoção de formações continuadas para educadores, que abordem a interseccionalidade entre raça, gênero e sexualidade, capacitando professores para lidar com temas sensíveis e fundamentais para a construção de uma escola antirracista e acolhedora.
- Uso de metodologias participativas, que envolvam os estudantes na construção do conhecimento e valorizem suas experiências pessoais como parte do aprendizado histórico.

Acreditamos que essas estratégias podem contribuir significativamente para romper com os paradigmas tradicionais do ensino de História, promovendo uma abordagem mais crítica e comprometida com a justiça social. Apesar das contribuições desta pesquisa, muitas questões permanecem em aberto, demandando investigações futuras que ampliem e aprofundem o debate sobre a diversidade de gênero e sexualidade nas comunidades quilombolas e sua relação com a educação. Algumas sugestões de continuidade para este campo de pesquisa incluem:

1. O impacto das práticas pedagógicas decoloniais na experiência de estudantes LGBTQIA+ quilombolas: Estudos que investigam como a introdução de perspectivas decoloniais e interseccionais no Ensino de História pode afetar o sentimento de pertencimento e a permanência desses estudantes na escola.
2. Produção de materiais didáticos interseccionais: Há uma lacuna significativa na produção de livros didáticos que abordem a diversidade dentro dos quilombos, especialmente considerando a multiplicidade de identidades de gênero e sexualidade. Pesquisas voltadas para o desenvolvimento de novos materiais podem contribuir para preencher essa lacuna.
3. Análise das políticas públicas educacionais para quilombolas LGBTQIA+: Estudos sobre como as políticas educacionais brasileiras têm (ou não) contemplado a interseccionalidade entre identidade quilombola e identidade LGBTQIA+ podem fornecer diagnósticos fundamentais para aprimorar políticas afirmativas.

4. O papel do racismo acadêmico na invisibilização dos saberes quilombolas LGBTQIA+: Investigar como o racismo institucionalizado dentro das universidades e escolas impacta a produção e a disseminação do conhecimento sobre a diversidade quilombola.

5. Resistências e enfrentamentos dentro da escola: Como estudantes e educadores quilombolas LGBTQIA+ têm resistido às violências simbólicas e estruturais dentro do espaço escolar? Quais estratégias de resistência podem ser incorporadas ao currículo?

Dessa forma, esta pesquisa não se encerra em si mesma, mas abre caminhos para novas investigações que possam ampliar o entendimento sobre as múltiplas opressões vivenciadas por quilombolas LGBTQIA+ no Brasil e contribuir para a construção de um Ensino de História mais democrático e inclusivo.

Em suma, o Ensino de História deve ser um espaço de construção de memórias plurais e de reconhecimento das múltiplas identidades que compõem a sociedade. Entretanto, o modelo educacional vigente ainda reproduz hierarquias coloniais, eurocêtricas e excludentes, que marginalizam determinadas identidades e saberes. Esta pesquisa reforça a necessidade de uma pedagogia decolonial que valorize o conhecimento produzido pelos próprios sujeitos historicamente silenciados e que combata o apagamento da diversidade quilombola.

Ao trazer o pensamento de Yuderkys Espinosa Miñoso para o debate educacional, buscamos demonstrar como o feminismo decolonial pode fornecer ferramentas teóricas e metodológicas essenciais para a construção de práticas pedagógicas antirracistas e inclusivas. A interseccionalidade entre raça, gênero e sexualidade deve ser um eixo central da formação docente, garantindo que os professores sejam capazes de abordar essas temáticas em sala de aula sem reproduzir discursos normativos e excludentes.

Por fim, este trabalho reforça a urgência de uma educação realmente comprometida com a diversidade e a justiça social. O desafio agora está na implementação dessas discussões no currículo escolar e na formação docente, garantindo que a escola seja um espaço de acolhimento, reconhecimento e emancipação para todas as identidades. Que possamos continuar questionando, repensando e reconstruindo o Ensino de História, tornando-o um espaço efetivo de transformação e resistência.

Referências biográficas

ALMEIDA, M. *Devir quilomba: antirracismo, afeto e política nas práticas de mulheres quilombolas*. Editora Elefante, 2022.

ALMEIDA, M. Território de afetos: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro. **História Oral**, [S. l.], v. 24, n. 2, p. 293–309, 2021.

ALMEIDA, M. RACISMO ACADÊMICO E SEUS AFETOS. **História: Questões & Debates**, v. 69, n. 2, 2021.

ALMEIDA, M. Territórios dos afetos: O cuidado nas práticas femininas quilombolas contemporâneas do Rio de Janeiro. **Revista Transversos**, n. 8, p. 218-234, 2016.

BRASIL, **Lei nº 10.639**, de 9 de janeiro de 2003.

CÉSAIRE, A. *Discurso sobre o colonialismo*. Editora Veneta, 2020.

COSTA, R. T. R. **De Dandara a Firmina: O ensino de História do Brasil a partir de Mulheres Negras no Ensino Médio Integrado**. Orientadora: Eliane Cristina Soares Charlet. 2023. 188 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Ensino de História) - Campus Universitário de Ananindeua, Universidade Federal do Pará, Ananindeua, 2020. Disponível em: <http://repositorio.ufpa.br:8080/jspui/handle/2011/15522>. Acesso em: 15 de jan. de 2025.

CURIEL, O. Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe. **Teoría y pensamiento feminista**, 2009.

CURIEL, O. *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Bogotá: Brecha Lésbica, 2013.

CURIEL, O. Construindo metodologias feministas desde o feminismo decolonial. **Descolonizar o feminismo**, p. 32-51, 2019.

CURIEL, O. A desnacionalização da população dominicano-haitiana: uma análise da matriz de opressão de raça, sexo, classe e origem nacional. **Revista Anos**, v. 90, 2021.

DAVIS, Â. *Mulheres, raça e classe*. Editorial Boitempo, 2016.

DULCI, T. M. S; MALHEIROS, M. R. Um giro decolonial à metodologia científica: apontamentos epistemológicos para metodologias desde e para a América Latina. **Revista Espirales**, v. 5, n. 1, p. 174-193, 2021.

FANON, F. *Pele Negra, máscaras brancas*. Tradução: Renato Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

GONTIJO, F. de S.; DOMINGUES, B. R. C.; ERICK, I. As experiências da diversidade sexual e de gênero em quilombos do nordeste e do norte do Brasil: para início de conversa. **Amazônica-Revista de Antropologia**, v. 8, n. 1, p. 62-89, 2016.

GONZALEZ, L. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2020.

JESUS, J. G. de. Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos. **Guia técnico sobre pessoas transexuais, travestis e demais transgêneros, para formadores de opinião**, v. 2, p. 42, 2012.

JESUS, J. G. de. Transfobia e crimes de ódio: Assassinatos de pessoas transgênero como genocídio. **História agora**, v. 16, p. 101-123, 2013.

JESUS, J. G. de. Operadores do direito no atendimento às pessoas trans / Operators of law in attendance of trans people. **Revista Direito e Práxis**, [S. l.], v. 7, n. 3, p. 537–556, 2016. DOI: 10.12957/dep.2016.25377. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/25377>. Acesso em: 15 jul. 2024.

LEITE, I. B. Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização?. **Horizontes antropológicos**, v. 5, p. 123-149, 1999.

LEITE, I. B. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia, v. 4, n. 2), p. 333-354, 2000.

LIMA, H. V. C. Negro & Quilombola: a identidade étnica em questão na comunidade remanescente de quilombos de Caiana dos Crioulos-PB. **Cadernos de História**, v. 17, n. 27, p. 496-520, 2016.

LIMA, T. C. S.; PEREIRA, A. A.; DIAS, O. P. Tempos de luta: a Lei 10.639/03 como instrumento para a expansão do presente na luta antirracista no ensino de História. **Revista História Hoje**, v. 12, n. 25, 2023.

LUGONES, M. Colonialidad y género. **Tabula rasa**, n. 9, p. 73-102, 2008.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 935–952, set. 2014.

MEDEIROS, S. P. Eu sou quilombola! Identidade, história e memória no quilombo pedra d'água. 154f. 2012. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-graduação em História, Centro de Humanidades, Universidade Federal de Campina Grande - Paraíba - Brasil, 2012.

MENDOZA, B. Conexiones coloniales. **Tabula Rasa**, n. 38, p. 49-59, 2021.

MIÑOSO, Y. E. *Escritos de una lesbiana oscura*. Buenos Aires-Lima, En la frontera, 2007. MIÑOSO, Yuderky Espinosa. Fazer genealogia da experiência: o método faz uma crítica à colonialidade da Razão feminista a partir da experiência histórica na América Latina. **Revista direito e práxis**, v. 10, p. 2007-2032, 2019.

MIÑOSO, Y. E. *Fazendo uma genealogia da experiência; o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica na América Latina*. In: Hollanda, Heloisa Buarque (org.). *Pensamento Feminista Hoje: perspectiva decolonial*. Rio de Janeiro: Bazar, 2020.

MIÑOSO, Y. E.; OCHOA, K; LUGONES, M; GÓMEZ, D. **Reflexiones pedagógicas en torno al feminismo descolonial: una conversa en cuatro voces**. *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir,(re) existir y (re) vivir*, v. 1, p. 403-441, 2013.

MIÑOSO, Y. E.; TRISTÁN, J. M. B. Feminismo decolonial: una ruptura con la visión hegemónica, eurocéntrica, racista y burguesa. Entrevista con Yuderkys Espinosa Miñoso. **Iberoamérica Social: Revista-red de estudios sociales**, v. 2, n. 3, p. 22-33, 2014.

MIÑOSO, Y. E. “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latino-americanos: Complicidades y consolidación de las hegemonias feministas en el espacio transnacional” (2009). In: Yuderkys E. Miñoso – textos seleccionados. Bogotá: Editorial en la frontera, 2017a.

MIÑOSO, Y. E. “El sentido de la teoría y la academia feminista: una mirada desde la subalternidad” (2008 – versão melhorada). In: Yuderkys E. Miñoso – textos seleccionados. Bogotá: Editorial en la frontera, 2017b.

MUNANGA, K. Apresentação. In: MUNANGA, K (org.). *Superando o racismo na escola*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação, 2005.

MUNANGA, K. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

NASCIMENTO, L. *Transfeminismo*. Editora Jandaíra, 2021. p. 5-36.

OYĒWÙMÍ, O. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2021.

PEREIRA, N. M. O que se faz em uma aula de História? Pensar sobre a colonialidade do tempo. *Revista Pedagógica*, v. 20, n. 45, p. 16-35, 2018.

QUIJANO, A. ¡ Qué tal raza!. **Revista del CESLA. International Latin American Studies Review**, n. 1, p. 192-200, 2000.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. **A Colonialidade do Saber: etnocentrismo e ciências sociais–Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso, p. 107-126, 2005.

REIS, J.; GOMES, F. (Org.). *Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil*. São Paulo. Companhia das letras, 2006.

REIS, N.; PINHO, R. Gêneros não-binários: identidades, expressões e educação. **Reflexão e Ação**, v. 24, n. 1, p. 7-25, 2016.

SANTOS, A. B; PEREIRA, S. *A terra dá, a terra quer*. Ubu Editora, 2023.

SCHMITT, A; TURATTI, M. C. M.; CARVALHO, M. C. P. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. *Ambiente & sociedade*, p. 129-136, 2002.

SILVA, G. M. **Educação como processo de luta política**: a experiência de “educação diferenciada” do território quilombola de Conceição das Crioulas. 2012. 199 f., il. Dissertação (Programa de Pós - Graduação em Educação) – Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

SILVA, G. M. **O Quilombo de Conceição das Crioulas: uma terra de mulheres: luta e resistência quilombola**. 2022. 381 f., il. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2022.

Silva, S. A. **O protagonismo das mulheres quilombolas na luta por direitos em comunidades do Estado de São Paulo (1988-2018)**. 2019. 151 f. Tese (Doutorado em História) - Programa de Estudos Pós-Graduados em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

SOARES, Z. P; MONTEIRO, S. S. Formação de professores/as em gênero e sexualidade: possibilidades e desafios. **Educar em revista**, v. 35, n. 73, p. 287-305, 2019.

MALDONADO-TORRES, N. *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007.

VERVLOET, L. C. T.. Contribuições do Ensino de História para o Debate Sobre Diversidade Sexual e de Gênero: Entre Memórias, Narrativas e Práticas Docentes. XI Encontro Nacional Perspectivas do Ensino de História–Edição Online, 2020.