



[Artigos inéditos]

Por uma fenomenologia dos corpos marginalizados na epistemologia decolonial

Towards a phenomenology of marginalized bodies in decolonial epistemology

Alana Maria Passos Barreto¹

¹Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, Sergipe, Brasil. E-mail: alanapassosbarreto@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1395-8475>.

Artigo recebido em 11/09/2025 e aceito em 08/03/2026.



Este é um artigo em acesso aberto distribuído nos termos da Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.



Resumo

Como a fenomenologia pode contribuir para uma epistemologia decolonial que explique e legitime os saberes dos corpos marginalizados, subvertendo a colonialidade do saber e o silenciamento histórico destes? O objetivo deste artigo é construir um referencial fenomenológico que integre a corporeidade vivida (*Leib*), atravessada por relações de poder, como condição primordial das experiências subalternas, evidenciando a dimensão política, epistemológica e ontológica da marginalização corporal. Parte-se da hipótese de que a fenomenologia tradicional pode ser revisada criticamente para incluir a corporalidade marcada pela colonialidade, abrindo espaço para epistemologias pluriversais que desafiem a hegemonia eurocêntrica e sua falsa neutralidade científica, apontando para um diálogo necessário entre fenomenologia e pensamento decolonial. Esta abordagem é ainda enriquecida por perspectivas contemporâneas, que ressaltam a contingência e a vulnerabilidade dos corpos marginalizados como *locus* de resistência e subversão.

Palavras-chave: Corpos marginalizados; Decolonialidade; Fenomenologia; Injustiça epistêmica; Resistência epistêmica.

Abstract

How can phenomenology contribute to a decolonial epistemology that explains and legitimizes the knowledge of marginalized bodies, subverting the coloniality of knowledge and their historical silencing? The objective of this article is to construct a phenomenological framework that integrates vivid corporeality (*Leib*), permeated by power relations, as a primordial condition of subaltern experiences, highlighting the political, epistemological, and ontological dimensions of bodily marginalization. The hypothesis is that traditional phenomenology can be critically revised to include corporeality marked by coloniality, opening space for pluriversal epistemologies that challenge Eurocentric hegemony and its false scientific neutrality, pointing to a necessary dialogue between phenomenology and decolonial thought. This approach is further enriched by contemporary perspectives, which highlight the contingency and vulnerability of marginalized bodies as loci of resistance and subversion.

Keywords: Marginalized bodies; Decoloniality; Phenomenology; Epistemic injustice; Epistemic resistance.



1. Introdução

O pensamento decolonial é intrinsecamente latino-americano¹. Essa conexão não se deve apenas ao fato de seus teóricos serem da região ou por ter a América Latina como foco de estudo. A razão principal é que seu projeto fundamental nasce de uma perspectiva geopolítica específica: a experiência de viver em um mundo moldado pelo evento histórico da modernidade/colonialidade (Quijano, 2009; Mignolo, 2020).

Para desenvolver essa análise, é necessária uma abordagem epistemológica que desvende os fundamentos (ou a falta deles) dessa ordem mundial, elucidando as bases ontológicas, políticas e epistemológicas que justificam a forma como as coisas se apresentam em nosso contexto. Ao mesmo tempo, ao enfatizar seu próprio local de enunciação, o pensamento decolonial denuncia uma omissão fundamental nas narrativas hegemônicas da modernidade do Norte Global: o apagamento do espaço e da geopolítica em favor de conceitos como Renascimento e humanismo.

Assim, o pensamento decolonial conclama diversos saberes a revisarem suas premissas, considerando a colonização como um evento histórico decisivo e a colonialidade como um elemento determinante na produção de conhecimento. Nesse contexto, o diálogo com a fenomenologia é crucial, já que muitos de seus expoentes se baseiam em uma releitura crítica de seus conceitos para legitimar e incluir as perspectivas da periferia do sistema-mundo no debate com a tradição europeia.

Assim, a pergunta que norteia este estudo é: como a fenomenologia pode contribuir para uma epistemologia decolonial que explique e legitime os saberes dos corpos marginalizados, subvertendo a colonialidade do saber e o silenciamento histórico destes? Nesse sentido, o objetivo deste artigo é analisar como a fenomenologia pode contribuir para a compreensão da injustiça epistêmica e para o desenvolvimento de uma epistemologia decolonial que valorize as experiências encarnadas dos sujeitos marginalizados pela colonialidade.

O artigo decorre de uma pesquisa bibliográfica por meio da qual se realiza um trânsito pelas principais ideias elencadas tanto em Husserl quanto em Butler,

¹ É importante destacar que a decolonialidade se constitui como uma epistemologia dissidente em relação aos estudos pós-coloniais; enquanto estes frequentemente se baseiam em heranças teóricas pós-estruturalistas europeias – de base anglo-saxã e francófona (Said, 2007; Bhabha, 1998), foca muito na crítica literária e no pós-estruturalismo –, a decolonialidade rompe com essa matriz para focar na persistência das estruturas de poder coloniais que a independência política não foi capaz de extinguir – focando na práxis política e na história específica da invasão das Américas em 1492.



promovendo um diálogo fenomenológico que possa contribuir para a consolidação de uma fenomenologia dos corpos marginalizados através de Fricker. A partir de um recorte epistemológico que articula os conceitos de “fenomenologia”, “injustiça epistêmica” e “colonialidade”, este texto analisa os processos históricos de subalternização². Argumenta-se que a consolidação da racionalidade científica ocidental foi responsável tanto pela produção de corpos e subjetividades consideradas menos humanas quanto pela sistemática inferiorização e apagamento de outras formas de saber (Grosfoguel, 2016).

A contribuição para a epistemologia decolonial sob a fenomenologia dos corpos marginalizados pode ser compreendida a partir da análise da injustiça epistêmica, conforme desenvolvida por Miranda Fricker, que explora como o poder social e o preconceito afetam a experiência e o reconhecimento dos sujeitos marginalizados em suas práticas epistêmicas. A fenomenologia dos corpos marginalizados envolve entender como esses corpos são vividos e percebidos socialmente, especialmente em contextos de exclusão, opressão (Hernández, 2023) e desvalorização.

A primeira parte destina-se a uma construção da base conceitual sobre a fenomenologia de Husserl, que estabelece a noção de *Leib* (corpo vivido) como centro da experiência e constituição do mundo. A partir disso, pensar a fenomenologia dos corpos marginalizados permite ampliar a discussão para as experiências corporais racializadas, colonizadas e subalternizadas, mostrando como a fenomenologia tradicional pode ser expandida para incluir essas dimensões críticas.

Com a fundamentação da corporeidade e da experiência vivida, é natural avançar para a injustiça epistêmica, que envolve a exclusão do sujeito como conhecedor e a desvalorização de seus testemunhos e saberes. A fenomenologia, ao focar na experiência vivida e no reconhecimento do *Outro*, auxilia na compreensão da experiência vivida da exclusão epistêmica, mostrando como o sujeito marginalizado sofre não apenas uma injustiça social, mas uma fratura em sua capacidade de ser reconhecido como sujeito conhecedor.

Por fim, discutir a fenomenologia dos corpos marginalizados dentro da epistemologia decolonial amplia o debate para uma crítica mais ampla da colonialidade

² Embora o conceito de subalternidade seja tensionado entre os estudos pós-coloniais – a partir das contribuições de autoras como Spivak (2010) – e a perspectiva decolonial, ele foi inicialmente utilizado por Gramsci (2002) em *Cadernos do Cárcere* (escritos entre 1929 e 1935) para descrever grupos sociais excluídos da hegemonia dominante, sem voz política efetiva.



do saber, valorizando os saberes encarnados e subalternizados³. A fenomenologia dos corpos marginalizados oferece um método para dar voz e visibilidade a essas experiências, articulando uma crítica epistemológica que dialoga com a descolonização do saber.

2. A fenomenologia husserliana

A fenomenologia de Edmund Husserl (2014a) propõe um retorno radical “às coisas mesmas”, ou seja, à análise cuidadosa da experiência como ela se dá, antes de qualquer pressuposto teórico. Essa abordagem parte da ideia de que a consciência é sempre “intencional”, voltada para algo, de modo que todo ato de consciência é consciência de alguma coisa, e assim se institui uma clareza fundamental entre sujeito e objeto, ou entre consciência e mundo (Ziles, 2007).

O método central da fenomenologia husserliana é a “redução fenomenológica” (*Epoché*). Husserl (2014b) propõe a suspensão (ou colocando “entre parênteses”) de nossas promessas sobre o mundo para que se possa analisar como os próprios objetos são dados à consciência. Isso significa deixar de lado provisoriamente todos os preconceitos, julgamentos, teorias e pressupostos que temos sobre o mundo para analisar diretamente os fenômenos como eles se apresentam à consciência, buscando sua essência pura, sem distorções pré-concebidas. A redução revela o papel central do eu transcendental – não como sujeito empírico, mas como fonte de sentido, que constitui o mundo através da experiência (Ziles, 2007).

No processo de constituição, Husserl (2012) distingue entre o “transcendente” (o mundo, as coisas que nos aparecem) e o “transcendental” (a consciência enquanto condição de possibilidade desse aparecer), e propõe que o entendimento filosófico do mundo passe pelo exame das operações intencionais da consciência.

Dentro dessa estrutura, o corpo – em especial o conceito alemão de Leib – ocupa um lugar fundamental. Husserl (2012) distingue então o Körper, sendo este o corpo como um objeto no mundo, submetido às leis da natureza, assim como qualquer outra coisa material. E o Leib, que é o corpo vivido, experienciado a partir da primeira pessoa,

³ Mignolo (2020) desenvolve a “geopolítica do conhecimento”, argumentando que o saber ocidental impõe uma hierarquia global onde a epistemologia europeia se universaliza, negando a coexistência (simultaneidade histórica) de outros saberes e promovendo o eurocentrismo como locus de enunciação privilegiado.



enquanto sede da sensibilidade e da ação e enquanto condição de possibilidade de toda experiência.

O *Leib* não é meramente um objeto entre objetos, mas sim aquilo por meio de que experienciamos o mundo. É o “pontapé inicial” de toda orientação e percepção, o centro a partir do qual todos os objetos ganham sua orientação espacial e sentido prático-existencial. No *Leib*, manifesta-se uma experiência cinestésica, de maneira que é pelo corpo vivido que sentimos dor, movimento, desejo, vontade, e, sobretudo, nossa capacidade de agir sobre o mundo e ser afetado por ele (Merleau-Ponty, 2018).

A noção de *Leib* revela que não há uma distância radical entre sujeito e mundo, pois a experiência é sempre corporificada. O corpo vivido é o meio fundamental por onde se dá a constituição do mundo, pois é ele que nos conecta aos elementos espaciais, temporais e intersubjetivos do mundo-da-vida – *Lebenswelt* (Husserl, 2022). “O mundo da vida (*Lebenswelt*) é dado ao sujeito como horizonte de experiência, centrada no seu eu” (Ziles, 2007, p. 220).

Assim, a experiência fundamental de estar-no-mundo implica que o mundo não é dado como algo absolutamente exterior à consciência, mas possui sempre uma dimensão de sentido produzido por meio do corpo próprio. A espacialidade, por exemplo, é sempre relativa ao nosso próprio corpo como centro de referência. A percepção, o agir, o sentir, tudo ocorre a partir do *Leib*, possibilitando assim a constituição dos objetos como realidades dotadas de sentido (Merleau-Ponty, 2018). Merleau-Ponty (2018) enfatiza que o corpo vivido não é apenas um objeto entre outros no mundo, mas sim a condição primordial para a nossa percepção, ação e sensação, e é através dele que o mundo adquire sentido para nós.

Por esse viés, o corpo vivido é condição de possibilidade para a experiência intersubjetiva. Isto é, através do reconhecimento de outros corpos vividos é que se pode constituir a experiência do outro como semelhante a mim, abrindo caminho para a intersubjetividade e para o mundo compartilhado

A base fenomenológica de Husserl (2014a; 2014b), centrada no corpo vivido como condição primordial da experiência e da constituição do mundo, pode ser expandida para discutir experiências corporais racializadas, colonizadas e subalternizadas ao reconhecer que essa corporeidade não é neutra, mas atravessada por relações de poder, como racismo e colonialismo.



Fenomenologias críticas contemporâneas, inspiradas na tradição husserliana, ampliam o conceito de corpo vivido para incluir a dimensão histórica, social e política da experiência corporal. Por exemplo, Frantz Fanon (2020) analisou o corpo negro colonizado mostrando como ele se vê alterado e distorcido pelo olhar opressor do Outro branco colonizador, criando um “esquema epidérmico-racial” onde o racismo não apenas afeta o tratamento social, mas altera a própria experiência espacial, corporal e identitária do sujeito (Santos, 2021). Essa fenomenologia racializada evidencia que o corpo vivido é diferente para sujeitos racializados, cujas experiências corporais são marcadas pela violência simbólica e material do racismo.

Esse enfoque crítico amplia a fenomenologia tradicional ao mostrar que a experiência do *Leib* não é simplesmente uma experiência subjetiva universal, mas é sempre mediada por contextos de desigualdade, discriminação e exclusão. A corporeidade, portanto, incorpora os efeitos do poder racializante e colonizador que reconfiguram a percepção, a orientação espacial e o próprio sentido do sujeito no mundo (Santos, 2021).

Além disso, estudos fenomenológicos sobre as vivências de mulheres negras brasileiras, por exemplo, destacam que o racismo impacta desde a infância a relação consigo mesmas e com seu corpo, repercutindo significativamente na saúde mental e no processo de identificação corporal e autoaceitação, mostrando a necessidade de incorporar dimensões sociais e culturais para entender as experiências corporais na fenomenologia (Santos et al., 2023).

Assim, ao incorporar essas críticas e análises, a fenomenologia husserliana pode ser ampliada para responder às demandas epistemológicas e políticas das experiências subalternizadas, reconhecendo que o corpo vivido está sempre situado num campo de forças sociais e raciais que moldam a constituição do mundo e do sujeito, desafiando a ideia de uma corporalidade puramente neutra ou natural (Santos *et al.*, 2023).

3. Injustiça epistêmica dos corpos marginalizados

A crítica anti-humanista elaborada ao longo do século XX apresentava aspectos que foram tidos como rompimentos em relação ao que se convencionou chamar de *Filosofia do Sujeito*. Kant foi um dos principais precursores da evolução desse pensamento, que



propôs um sujeito transcendental, capaz de perceber a si mesmo e o mundo, inserido em um contexto universal e moral. A expansão da epistemologia ocidental e sua afirmação de neutralidade absoluta levaram à produção desses enunciados. Consequentemente, a verdadeira origem do conceito de “humano” ficou oculta, tratando-se de uma estrutura “eurocentrada” composta principalmente por homens brancos, heterossexuais, ocidentais e burgueses (Gómez, 2018).

Neste contexto, Butler (2018a; 2018b) se deteve a representar uma ontologia dos corpos para além da oposição binária entre construtivismo e essencialismo, e com as propriedades de vulnerabilidade e precariedade. De acordo com Butler (2018a; 2018b; 2022), a teoria fenomenológica dos “atos” adotada por Husserl (2014a; 2014b) investiga o processo cotidiano pelo qual a realidade social é constituída. Assim, argumenta-se que essa construção ocorre através das interações dos agentes sociais, que utilizam linguagem, gestos e toda sorte de signos simbólicos para dar sentido ao mundo.

Portanto, a teoria dos “atos” parte da noção de que a consciência é sempre intencional: ela está sempre dirigida a algo, constituindo o sentido dos objetos e das realidades sociais por meio de atos (pensar, perceber, desejar, julgar). Esses atos são a base da experiência subjetiva do mundo, e, em última análise, tornam possível a constituição da própria realidade social, pois tudo o que aparece como “realidade” só o é na medida em que é constituído por sujeitos conscientes, em suas operações ativas de significação.

Ainda que a fenomenologia possa, por vezes, pressupor um agente constitutivo pré-discursivo, dotado de livre-arbítrio e que se utiliza da linguagem como ferramenta, há uma vertente crítica que subverte essa premissa. Butler (2018a), por exemplo, mobiliza a doutrina da constituição para demonstrar que o agente social é, na verdade, o efeito e não a causa dos atos constitutivos que moldam a realidade.

Judith Butler (2018a) retoma essa noção e amplia no campo da linguagem e das práticas sociais, adotando principalmente a teoria dos atos de fala – como Austin (1990) – e introduzindo o conceito de performatividade. Para Butler (2018), os agentes sociais não simplesmente “expressam” uma identidade ou gênero preexistente, mas específicos a própria identidade e a realidade social através de atos repetidos, discursivos e corporais, que instauram e dão sentido aos signos e papéis sociais.

Butler (2018a; 2018b) argumenta que linguagem e sinais sociais não apenas descrevem o mundo, mas o realizam: ao nomear, ao categorizar, ao reiterar normas e



gestos, eles constroem aquilo que chamamos de “realidade social”. O sujeito é constituído por meio de práticas discursivas e atos citacionais, logo, “nomear é fazer”, ou seja, o ato linguístico produz a existência social do que é nomeado, desde o batismo até a classificação de corpos e gêneros. O próprio corpo é significado e socializado por meio dessas práticas reiterativas.

A ideia central de Butler (2018a; 2018b) é que o gênero não é uma essência interior ou natural a ser expressa, mas o efeito de uma série de atos performativos recorrentes. Em vez de ser “expressão” de uma identidade fixa, o gênero emerge sempre numa superfície social, resultante de repetições estilizadas de gestos, falas, normas e convenções culturais. O “efeito de gênero”, ao contrário de ser dado por uma “natureza feminina” universal, é continuamente produzido pela estilização do corpo nos espaços sociais.

A performatividade implica que não há um gênero “verdadeiro” oculto por trás dos atos, pois não existe feminilidade (ou masculinidade) universal, trans-histórica ou atemporal (Butler, 2018a). O gênero é pessoal, mas profundamente social e político, moldado por contextos históricos, culturais e por relações de poder – mecanismos inclusivos de exclusão e restrição, como apontar as críticas à ideia de “mulher” universal nos próprios movimentos feministas.

A ideia de que gênero é um ato performativo baseia-se na suposição fenomenológica de que intuímos a “feminilidade” a partir da nossa experiência de instâncias individuais de “feminilidade” (Butler, 2018a). O que Butler (2018a) está dizendo é que não existe uma feminilidade universal. Justamente por ser efeito de repetições, o gênero é mutável e passível de transformação. O que é entendido como “corpo de mulher” e “feminilidade” varia de acordo com contextos culturais, históricos e políticos, e nunca se apresenta da mesma forma para todas as pessoas ou grupos. Nesse sentido, a performatividade abre espaço para subversões, contestação de normas e para multiplicidade de subjetividades de gênero: ao repetir ou parodiar (como nas performances *drags*), as normas de gênero podem ser questionadas, deslocadas e transformadas.

Portanto, gênero é apenas o ato performativo. Sendo uma forma de agir social e pessoalmente construída, está dentro da capacidade humana de mudar. Dessa maneira, as antigas noções de que as mulheres pertencem ao lar, não se baseiam em alguma essência universal ligada à biologia ou em alguma “feminilidade” abstrata, mas em



práticas históricas, algumas das quais derivam de uma dominação patriarcal dos conceitos de gênero. Uma maneira de libertar legitimamente as mulheres (e os homens, também) é reconhecer que gênero é uma performance e que gênero não é uma expressão de alguma noção abstrata ou universal.

Na fenomenologia, existem propriedades perceptuais e abstrações. Na análise de Butler (2018a; 2018b), a ideia de gênero é construída a partir de atos e de como os outros percebem esses atos (propriedades) e não a partir de algo universal e abstrato. Gênero é, portanto, um conceito dinâmico e mutável.

Ao desnaturalizar o gênero e revelá-lo como uma performance, Butler abre espaço para uma crítica mais ampla às categorias que historicamente definiram o que é ser “humano”, especialmente aquelas enraizadas em noções patriarcais e eurocêntricas que universalizavam experiências particulares (Silva, 2025). Butler (2021) aprofunda essa problematização ao questionar o “mito do contrato social” como fundamento do humano⁴. Para a autora, a concepção liberal de pessoa como um indivíduo autônomo e autossustentado ignora a nossa interdependência⁵ constitutiva, servindo como uma estrutura filosófica que decide quais vidas são passíveis de luto e quais são consideradas “menos humanas” por não se adequarem a esse ideal de soberania individual.

Nesse contexto de desconstrução das categorias fixas, a ideia de que algo pode retornar sem voltar ao seu estado original é central na distinção que Butler faz, segundo Gómez (2016), entre o “retorno do humano” e o “retorno ao humano”. Nesse sentido, o “humano” que retorna não é o mesmo. Como explicam Nascimento e Monteiro (2021), sua volta é uma exigência estratégica que o força a reaparecer diferente (“outro”) e em um novo cenário (“outro lugar”). A volta do “humano” exige a passagem pelo “não humano” e essa passagem é crucial para que o “humano” que retorna seja um corpo humano contingente, vulnerável, exposto e precário, e não mais uma categoria estável e universal.

A vulnerabilidade, para Butler (2015; 2018b; 2022), é a condição pela qual os corpos são expostos a riscos e danos, mas que simultaneamente revela a

⁴ Essa análise aparece na transição do individualismo para laços ético-políticos, onde a não-violência resiste à violência sistêmica enraizada no contrato social. Butler (2021) argumenta que o contrato social, herdado de Hobbes e Rousseau, substitui a “lei natural” de violência por uma ordem que legitima o uso da força pelo Estado contra quem “quebra o contrato”, perpetuando hierarquias e necropolítica. Ela o vê como individualista, ignorando interdependências sociais e vidas precárias, propondo em vez disso uma ética não-violenta coletiva e igualitária.

⁵ O contrato social pressupõe sujeitos que já “nasceram prontos”, ignorando todo o cuidado e a rede social necessária para a vida existir (Butler, 2021).



interdependência existencial entre os indivíduos. Essa precariedade da vida aparece como uma condição ontológica que desafia a visão do corpo como autônomo e estanque, apresentando-o numa dimensão relacional e ética em que o *Outro* vulnerável obriga a repensar a política e o reconhecimento social.

Nesse sentido, a constituição normativa do “humano” produz, como consequência, um terreno de não humanidade ou de abjeção – aquilo que Fanon (2020) chamou de “zonas de ser e de não ser”. Dessa forma, emerge a discussão sobre os marcos de inteligibilidade como uma:

[...] espécie de moldura moral e epistemológica, por meio da qual se delimitam as fronteiras entre o que é pensável e não pensável. A partir de uma representação artística observada numa tela, a moldura pode ser concebida como a circunscrição do que na tela deve ser olhado/visto/apreendido/captado/considerado. Ela atua no sentido de delimitar o campo de observação (Nascimento; Monteiro, 2021, p. 273).

Se houver um retorno do humano em Judith Butler (2015), certamente haverá algo que nunca mais voltará, a menos que do plano de sua teoria. Tendo em vista que o humano como categoria universal estaria, na realidade, escondido no varão branco heterossexual – o “homem” como paradigma do humano –, mas também o humano que é simplesmente uma categoria estável, intemporal e histórica.

De um ponto de vista epistemológico, o surgimento de um “humano diferente” é compreendido pela análise dos “marcos de inteligibilidade”. Eles funcionam como molduras que condicionam nossas atividades cognitivas (pensar, imaginar, conceber), impedindo que sejam livres ou naturais. Na verdade, são intervenções no mundo já delimitadas por esquemas categoriais prévios, que definem as próprias fronteiras do que é ou não pensável.

Esses marcos – enquanto instâncias morais e de normatização da vida – impõem a produção “simultânea de um domínio de seres abjetos, aqueles que ainda não são ‘sujeitos’, mas que formam o exterior constitutivo do domínio do sujeito” (Butler, 2019, p. 18). A desconstrução da noção universal do humano e a emergência de um humano vulnerável e contingente, portanto, dependem diretamente do questionamento e da subversão desses marcos que historicamente definiram e limitaram a própria concepção de humanidade, produzindo a não-humanidade como seu contraponto constitutivo.

O privilégio epistêmico e a inferioridade epistêmica são efeitos interdependentes de uma mesma estrutura: o racismo/sexismo epistêmico (Grosfoguel, 2012). Nessa dinâmica, a suposta superioridade de um grupo só pode existir em função da imposição



de inferioridade ao outro. A partir de uma ótica diversa do individualismo antropocêntrico é possível enxergar a importância do ambiente em que se vive e, assim, evitar que sejam destruídas as condições de vivibilidade – tornar a vida passível de se viver (Butler, 2022; Silva, 2025).

Para isso, Butler (2022) propõe ser necessário descentralizar o humano na relação com a terra⁶. Em seu entendimento, a persistência de condutas que provocam a destruição da terra culmina na produção de um mundo inabitável gerando, por consequência, um mundo não vivível. Até as ocorrências negativas da vida devem ser suportáveis para que aquele sujeito esteja em condições de continuar vivendo (Silva, 2025).

A vida corporificada exige que exista um espaço de conforto e segurança de modo que existe a necessidade de abrigo ou casa. Ao inserir a dimensão ontológica em perspectiva nos estudos de Butler, resta destacada a existência de uma vulnerabilidade como decorrente da corporeidade humana. Seja pela questão anatomofisiológica, ou seja, pelo aspecto relacional com outros seres, humanos ou não, existem limitações na corporeidade humana. Em virtude disso, ficou evidente como o sujeito depende das infraestruturas sociais e econômica externas a ele, tornando questionável a supremacia de um paradigma de autossuficiência perante a concepção de pessoa humana.

Na abordagem fenomenológica de Husserl (2022), a discriminação afeta a percepção do corpo ao alterar a experiência vivida e a consciência corporal do indivíduo. Husserl entende o corpo não apenas como um objeto físico, mas como o corpo vivido, que é fundamental para a constituição do sentido e da identidade do sujeito no mundo.

Quando um corpo é discriminado, por exemplo, por motivos de raça, deficiência ou outras características que fogem ao padrão socialmente normatizado, essa experiência de exclusão e estigmatização interfere diretamente na forma como o sujeito percebe seu próprio corpo e é percebido pelos outros. A discriminação impõe um olhar social que rotula, define e limita o corpo, afetando a sua expressão, sua autonomia e a maneira como o indivíduo se relaciona com o mundo. Isso pode levar a uma vivência de corpo

⁶ No entanto, para avançar nessa crítica, é preciso distinguir a (T)erra, enquanto entidade biofísica e planeta-objeto da exploração capitalista, da (t)erra, compreendida como cosmovisão e território de vida por Nêgo Bispo (Santos, 2023). Enquanto a primeira é frequentemente tratada pela racionalidade ocidental como um recurso externo ao humano, a segunda – central nas comunidades tradicionais e quilombolas – é o espaço onde se tecem relações de pertencimento e ancestralidade. Em seu entendimento, a persistência de condutas que provocam a destruição desse ecossistema culmina na produção de um mundo inabitável, gerando, por consequência, um mundo não vivível (Santos, 2023).



fragmentado, infantilizado ou desvalorizado, como no caso de pessoas com deficiência, cujos corpos são muitas vezes vistos como incapazes ou assexuados, negando-lhes desejos e autonomia (Butler, 2018b).

Dessa forma, a fenomenologia, enquanto tradição filosófica que estuda a experiência consciente e a forma como o mundo se apresenta ao sujeito, pode ser utilizada para compreender e identificar instâncias de injustiça epistêmica, especialmente em contextos legais. A abordagem fenomenológica enfatiza o reconhecimento do *Outro* e a importância de garantir a cada indivíduo um espaço epistêmico de ação, ou seja, um ambiente em que suas experiências e conhecimentos possam ser expressos e valorizados.

No contexto da injustiça epistêmica (Fricker, 2023), a fenomenologia ajuda a descrever como a experiência vivida da exclusão ou do silenciamento afeta a pessoa enquanto sujeito conhecedor, mostrando o impacto direto dessas injustiças na sua percepção de si mesma e na sua interação com a sociedade (Hernández, 2023). Essa perspectiva contribui para uma compreensão mais profunda das dimensões subjetivas e intersubjetivas da injustiça epistêmica, ampliando o olhar para além das estruturas sociais e institucionais, até o nível da experiência individual e da relação interpessoal.

4. Uma proposta fenomenológica para a epistemologia decolonial

Apesar dos movimentos de independência na América (Latina), o Sul Global não experimentou uma verdadeira libertação ou descolonização de mentes, corpos ou estruturas sociais e econômicas. Essa realidade é particularmente evidente na forma como o conhecimento era e ainda é compreendido.

Durante o período colonial, o saber não era visto como algo dinâmico, capaz de circular, misturar-se e transformar-se a partir do contato com diferentes sociedades. Pelo contrário, era entendido como uma transferência unidirecional da metrópole para os territórios coloniais (Mignolo, 2020). Mesmo quando o conhecimento era produzido localmente, sua validação dependia da reprodução de normas epistemológicas originárias do Norte. Essa definição restritiva de conhecimento, lamentavelmente, não sofreu grandes alterações desde a independência.

Essa persistência da lógica colonial no campo do conhecimento se conecta diretamente com a percepção entre o *eu* e o *Outro*. A distinção fundamental entre o que



é *meu* e o que se apresenta como *Outro* é um produto de uma experiência que diferencia e classifica. No entanto, uma abordagem mais emancipadora e verdadeiramente descolonizada valoriza o ponto de vista do sujeito situado e do *Outro* em sua alteridade, reconhecendo a riqueza e a validade de múltiplas epistemologias e experiências que ainda são frequentemente subjugadas pela hegemonia do pensamento ocidental.

Diante desse cenário, a exclusão epistêmica ocorre quando certos grupos ou sujeitos têm sua capacidade de produzir, compartilhar ou ser reconhecidos como portadores de conhecimento sistematicamente silenciada ou desvalorizada (Hernández, 2023). Mecanismos institucionais ou culturais (como preconceito, racismo ou sexismo) desqualificam experiências e saberes que fogem ao padrão dominante, privando indivíduos ou comunidades marginalizadas do status de conhecedoras legítimas (Hernández, 2023).

Ao dar centralidade à experiência vivida e à intersubjetividade – ou seja, ao modo como nos relacionamos e reconhecemos o *Outro* como sujeito de experiência e conhecimento – a fenomenologia problematiza as estruturas sociais e epistêmicas que tornam certas vozes inaudíveis. O reconhecimento do *Outro* é essencial para que o sujeito seja admitido como agente epistêmico; sem esse reconhecimento, sua experiência é chamada de “alienada” ou “excluída”, e seu saber permanece à margem dos discursos institucionais de verdade.

“A crítica epistemológica decolonial se insurge contra essa pretensão universalista da ciência moderna ao preconizar que todo conhecimento é situado em um corpo, em um tempo e em um espaço e que não pode se desvencilhar dessa imanência” (Oliveira; Gomes, 2021, p. 650). O pensamento decolonial se configura como um referencial topológico essencialmente crítico que problematiza o acontecimento histórico e estrutural do mundo colonial/moderno, buscando desnaturalizar e questionar a aparente unidade e fundamentação dessa ordem mundial. Ele o faz ao desconstruir suas bases ontológicas, políticas e epistemológicas, revelando como tais bases sustentam e reproduzem a colonialidade do poder, do saber e do ser.

Ontologicamente, o pensamento decolonial desafia a noção eurocêntrica e universalista da existência humana que fundamenta a modernidade, a qual hierarquiza os seres humanos, atribuindo categorias de superioridade e inferioridade racial e cultural. Essa lógica de colonialidade do ser, como assinala Maldonado-Torres (2022), implica a invenção do outro como inferior, sub-humano, ou não humano, anulando a diversidade



ontológica dos mundos subalternizados e desconsiderando outros modos de existência e ser no mundo. O ser é, assim, atravessado por uma lógica colonial que desumaniza e invisibiliza outras ontologias.

No campo político, o pensamento decolonial evidencia que o mundo moderno/colonial é sustentado por uma colonialidade do poder (Quijano, 2009) que não se limita a um mero domínio territorial formal, mas se manifesta nas relações globais de trabalho, autoridade e raciais, irradiadas pelo capitalismo mundial, que produzem e reproduzem desigualdades estruturais profundas entre centros e periferias, dominadores e dominados (Mignolo, 2020). Essa dimensão política da colonialidade implica uma crítica direta às formas de poder e dominação que atravessam as instituições estatais, econômicas e sociais modernas, colocando em xeque a narrativa libertadora da modernidade.

Epistemologicamente, o pensamento decolonial questiona a colonialidade do saber, ou seja, a hegemonia eurocêntrica que universalizou uma forma única e fragmentada de conhecimento, desqualificando outros saberes, cosmologias e epistemes produzidos em contextos colonizados (Mignolo, 2020). Essa crítica aponta para a necessidade de recuperar e legitimar os modos de conhecer das populações subalternas, que foram historicamente desvalorizados e silenciados, propondo uma epistemologia pluriversal que reconheça a diversidade e igualdade dos saberes. Assim, o pensamento decolonial atua contra a falsa neutralidade e objetividade da ciência moderna como algo universal.

O referencial topológico implica que o pensamento decolonial não apenas analisa o colonial/moderno como um fato histórico cronológico, mas também espacial e relacional, reconhecendo as múltiplas camadas e locais de manifestação da colonialidade. Ele problematiza o acontecimento da modernidade colonial como um processo incompleto, aberto e contraditório, que não tem um fundamento sólido e universal, mas se sustenta por meio de exclusões sistêmicas e processos contínuos de marginalização e resistência.

“O processo de denominação é uma tentativa de apagamento de uma memória para que a outra possa ser composta” (Santos, 2023, p. 12). A subalternização do saber no sistema mundial moderno parece estar criando as condições para “algo diferente de uma epistemologia” a partir de diversas articulações e pensamento liminar em suas fronteiras exteriores e interiores. Na obra *A terra dá, a terra quer* de Antônio Bispo dos



Santos (2023), o Nêgo Bispo, propõe um modo de conhecimento que emerge da experiência quilombola, ligado à sabedoria ancestral, à oralidade e à conexão profunda com a terra e os ciclos naturais, em contraposição à lógica colonialista europeia.

Bispo (2023) denuncia a imposição do saber colonial, que derrota cosmologias e modos de vida locais ao desterritorializá-los. Isso significa que os povos subalternizados são retirados de suas próprias formas de conhecimento e identidade para importar um saber colonizador hegemônico. Nesse contexto, enquanto Mignolo se refere a “epistemologia de fronteiras”, Bispo utiliza o termo “contracolonização”. Este conceito nomeia um modo de vida que precede a colonização, representando uma resistência ontológica e epistemológica que valoriza a diversidade dos ecossistemas, línguas, saberes e modos de existir, muitas vezes ignorados ou rejeitados pela epistemologia dominante. Conforme Santos (2023, p. 13) explica, “Para contrariar o colonialismo. É o que chamamos de *guerra das denominações*: o jogo de contrariar as palavras coloniais como modo de enfraquecê-las.”

Todas essas palavras-chave, incluindo “imposição do saber colonial”, “desterritorialização”, “epistemologia de fronteiras” e “contracolonização”, participam de um projeto epistemológico similar, ligadas por sua crítica à colonialidade epistêmica do poder. É fundamental notar que, como Mignolo (2020) aponta, todas elas também podem ser associadas por sua diferença irreduzível em relação a formas críticas de conhecimento que emergem da perspectiva interior da própria modernidade.

Essa distinção se torna ainda mais evidente quando consideramos a fala de Santos (2023, p. 49):

A política é eurocristã monoteísta e a cosmopolítica também é uma invenção eurocristã. Nós quilombolas, porém, não temos política, temos modos de vida. Não fazemos assembleias para resolver nossas questões, temos discussões nas quais brigamos até nos entendermos. Depois, bebemos cachaça para comemorar.

Essa perspectiva quilombola exemplifica a concretização da contracolonização e da resistência epistêmica. Ao afirmar que “não temos política, temos modos de vida”, Santos (2023) sublinha a recusa de uma estrutura de governança imposta. Isso reflete uma cosmologia própria, onde a resolução de impasses e a celebração (“bebemos cachaça para comemorar”) estão intrinsecamente ligadas a rituais e práticas que fogem à racionalidade hegemônica.



Essa abordagem não apenas contraria as palavras coloniais, como sugere Santos (2023, p. 13), mas também representa uma desterritorialização do próprio conceito de “política”, reafirmando a potência dos saberes e modos de existir locais diante da imposição de um saber colonizador hegemônico. Nesse sentido, a discriminação, inerente à imposição do saber colonial, afeta a percepção do corpo ao alterar a experiência vivida e a consciência corporal do indivíduo.

A desterritorialização dos modos de vida e a importação de um saber hegemônico, como denunciado por Bispo, podem gerar uma experiência de desvalorização e estranhamento do próprio corpo vivido para os povos subalternizados. Por sua vez, a defesa dos modos de vida se encontra profundamente com a noção de que a vida corporificada exige um espaço de conforto e segurança, o que remete à necessidade de abrigo ou casa, trata-se de resistência epistêmica, que, ontologicamente, é a existência de uma vulnerabilidade decorrente da corporeidade humana.

5. Considerações finais

Este artigo propõe um referencial fenomenológico para uma epistemologia decolonial, buscando legitimar os saberes dos corpos marginalizados e subverter a colonialidade do saber e o silenciamento histórico. A fenomenologia tradicional, com seu foco na corporeidade vivida como condição primordial da experiência, pode ser revisada criticamente para incluir a corporalidade marcada pela colonialidade. Isso abre espaço para epistemologias pluriversais que desafiam a hegemonia eurocêntrica e sua falsa neutralidade científica, apontando para um diálogo entre a fenomenologia dos corpos marginalizados e o pensamento decolonial.

Ao analisar a performatividade do gênero, argumentando que a linguagem e os sinais sociais não apenas descrevem o mundo, mas o constroem através de atos repetidos, discursivos e corporais, implica dizer que o gênero não é uma essência inata, mas um efeito de repetições e estilizações do corpo nos espaços sociais. Essa desconstrução do gênero abre espaço para uma crítica mais ampla às categorias que definiram historicamente o que é ser “humano”, especialmente aquelas enraizadas em noções patriarcais e eurocêntricas. Isso possibilita a compreender que a vulnerabilidade e a precariedade dos corpos marginalizados são um *locus* de resistência e subversão.



Ao integrar essas perspectivas, este artigo buscou contribuir para uma compreensão mais profunda da injustiça epistêmica e para o desenvolvimento de uma epistemologia que valorize as experiências encarnadas dos sujeitos marginalizados pela colonialidade. A fenomenologia dos corpos marginalizados oferece um método para dar voz e visibilidade a essas experiências, articulando uma crítica epistemológica que dialoga com a descolonização do saber.

Referências bibliográficas

AUSTIN, J. L. Quando dizer é fazer: palavras e ação. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BHABHA, Homi K. O local da cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BUTLER, Judith. Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. Caderno de Leituras n.78, Edições Chão da Feira, 2018a. Disponível em: https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2018/06/caderno_de_leituras_n.78-final.pdf. Acesso em: 07 jun. 2025.

BUTLER, Judith. Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade. 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018b. [recurso eletrônico]

BUTLER, Judith. Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. A força da não violência: um vínculo ético-político. São Paulo: Boitempo, 2021.

BUTLER, Judith. Que mundo é este? Uma fenomenologia pandêmica. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. São Paulo: Editora UBU, 2020.

FRICKER, Miranda. Injustiça epistêmica: o poder e a ética do conhecimento. São Paulo, EDUSP, 2023.

GÓMEZ, Emma Ingala. Figuras de lo humano en Judith Butler: La reivindicación de un espacio político entre la antropología y el anti-humanismo. Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofía, v. 67, n. 168, p. 151-176, 2018. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6713850>. Acesso em: 27 jul. 2025.

GROSGOUEL, Ramon. The dilemmas of ethnic studies in the United States: between liberal multiculturalism, identity politics, disciplinary colonization, and decolonial epistemologies. Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge, v. X, n. 1, p. 81-90, 2012.



GÓMEZ, Emma Ingala. Cuerpos vulnerables y vidas precárias: ¿Un retorno de lo humano en la filosofía política de Judith Butler? *Daimon. Revista Internacional de Filosofía. Suplemento 5*, pp. 879-887, 2016.

HERNANDEZ, Aleksandra. Epistemic Oppression and Affective Exclusion: Developing a Subaltern Epistemology. *Passion: Journal of the European Philosophical Society for the Study of Emotion*, v. 1, n. 2, p. 154-168, 2023. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/HEREOA-3>. Acesso em: 27 jul. 2025.

HUSSERL, Edmund. *A Ideia da Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 2014a.

HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas: prolegômenos à lógica pura*. Rio de Janeiro: Gen, 2014b.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. São Paulo: Ideias e Letras, 2012.

HUSSERL, Edmund. *Psicologia fenomenológica e fenomenologia transcendental: textos selecionados (1927-1935)*. São Paulo: Vozes, 2022.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Sobre a colonialidade do ser*. Rio de Janeiro: Via Verita Editora, 2022.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

NASCIMENTO, Hiata Anderson Silva do; MONTEIRO, Bruno Andrade Pinto. Questões onto-epistêmicas e educação em ciências: reflexões a partir de Judith Butler e Aníbal Quijano. *Revista Eletrônica Debates em Educação Científica e Tecnológica*, v. 10, n. 2, 2021. Disponível em: <https://ojs.ifes.edu.br/index.php/dect/article/view/1348>. Acesso em: 28 jul. 2025.

OLIVEIRA, Damião Bezerra; GOMES, Rafael Carmesin. Epistemologias de fronteiras em Walter Mignolo: compreensão, críticas e implicações na pesquisa em educação. *Educação e Filosofia, Uberlândia*, v. 74, p. 643-677, 2021. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/55175>. Acesso em: 27 jul. 2025.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: CES, G.C. gráfica de Coimbra LTDA, 2009.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.



SANTOS, Hernani Pereira dos. Raça, racismo e clínica fenomenológico-existencial: elementos para a descolonização da atenção clínica. *Revista do NUFEN: Fenomenologia e Interdisciplinaridade*, v. 3, p. 75-89. 2021. Disponível em: <https://pepsic.bvsalud.org/pdf/rnufen/v13n3/v13n3a08.pdf> . Acesso em: 27 jul. 2025.

SANTOS, Gabrielle Christine et al. Impacto do Racismo nas Vivências de Mulheres Negras Brasileiras: Um Estudo Fenomenológico. *Psicologia: Ciência e Profissão*, v. 43, p. e249674, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1982-3703003249674>. Acesso em: 27 jul. 2025.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Editora UBU/Piseagrama, 2023.

SILVA, Matheus de Souza. *Vulnerabilidade e direitos humanos: uma crítica ao pensamento hegemônico para (re)pensar a pessoa humana*. Rio de Janeiro: Editora Telha, 2025.

ZILES, Urbano. Fenomenologia e teoria do conhecimento em Husserl. *Revista abordagem gestáltica*, v. 13, n. 2, p. 216-221, 2007. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672007000200005&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 27 jul. 2025.



Sobre a autora

Alana Maria Passos Barreto é Doutoranda em Sociologia e Mestre em Direito pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). Graduada em Direito pela Universidade Tiradentes (Unit) com especialização em Direito Digital. Advogada. Integrante do Grupo de Estudos e Pesquisa sobre Democracia (GEPDEM) e do Natureza Humana, Pluralismo e multiculturalismo no âmbito dos Direitos Humanos (NAHMU), cadastrados no diretório do CNPq. Pesquisadora com estudos direcionados na CTS (Ciência, Tecnologia e Sociedade), com ênfase em tecnopolíticas, atuando principalmente nos seguintes temas: desinformação, práticas discursivas midiáticas, inteligência artificial, infraestruturas digitais, governança e regulação. Autora da obra “Uma mentira bem contada: estratégias discursivas e desinformação nas eleições” (Editora Telha, 2025).

Créditos de autoria

A autora é a única responsável pelo artigo.

Declaração sobre conflito de interesses

Não há conflito de interesse na realização e comunicação da pesquisa.

Informações sobre financiamento

Esta pesquisa não foi realizada com financiamento.

Declaração de Disponibilidade de Dados

Os dados que sustentam as conclusões deste estudo estão disponíveis no próprio artigo.

Declaração sobre o Uso de Inteligência Artificial

Não foi utilizada ferramenta de IA no desenvolvimento deste trabalho.

Editoras Responsáveis pela Avaliação e Editoração

Carolina Alves Vestena e Bruna Bataglia.

