



Psicologia & Sociedade

ISSN: 0102-7182

ISSN: 1807-0310

Associação Brasileira de Psicologia Social

Santos, Vívian Matias dos  
NOTAS DESOBEDIENTES: DECOLONIALIDADE E A  
CONTRIBUIÇÃO PARA A CRÍTICA FEMINISTA À CIÊNCIA  
Psicologia & Sociedade, vol. 30, 2018, pp. 1-11  
Associação Brasileira de Psicologia Social

DOI: <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2018v30200112>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=309358414044>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em [redalyc.org](http://redalyc.org)

UABM [redalyc.org](http://redalyc.org)

Sistema de Informação Científica Redalyc  
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal  
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa  
acesso aberto

**NOTAS DESOBEDIENTES: DECOLONIALIDADE E A  
CONTRIBUIÇÃO PARA A CRÍTICA FEMINISTA À CIÊNCIA**  
*DISOBEDIENT NOTES: DECOLONIALITY AND THE CONTRIBUTION TO  
THE FEMINIST CRITIQUE OF SCIENCE*  
*NOTAS DESOBEDIENTES: DECOLONIALIDAD Y LA CONTRIBUCIÓN A  
LA CRÍTICA FEMINISTA A LA CIENCIA*

<http://dx.doi.org/10.1590/1807-0310/2018v30200112>

**Vívian Matias dos Santos<sup>1</sup>**

<sup>1</sup> Universidade Federal de Pernambuco, Recife/PE, Brazil

## RESUMO

Este escrito busca compartilhar reflexões, tensionamentos e intenções que o contato com o pensamento decolonial pode provocar nos estudos sobre gênero e ciência, significando um possível movimento de insubmissão capaz de potencializar a crítica feminista à ciência. Os caminhos aqui percorridos pelas ideias são produzidos pela imersão no pensamento decolonial, por meio de pesquisa bibliográfica, em confronto com uma trajetória de pesquisas realizadas sobre as expressões da discriminação de gênero nas universidades e na Política de Ciência, Tecnologia & Inovação no contexto do Nordeste brasileiro. Como maior contribuição, traz para o centro do debate a desobediência epistêmica como necessária à crítica feminista - como contraposição não somente ao sexismo de modo abstrato, mas que o compreenda como parte indissociável das relações raciais, étnicas, econômicas e epistêmicas.

**Palavras-chave:** decolonialidade; crítica feminista à ciência; desobediência epistêmica.

## RESUMEN

Este escrito busca compartir reflexiones, tensiones e intenciones que el contacto con el pensamiento decolonial puede provocar en los estudios sobre género y ciencia, significando un posible movimiento de insumisión capaz de potenciar la crítica feminista a la ciencia. Los caminos aquí transitados por las ideas son producidos por la inmersión en el pensamiento decolonial, por medio de investigación bibliográfica, en confrontación con una trayectoria de investigaciones realizadas sobre las expresiones de la discriminación de género en las universidades y en la Política de Ciencia, Tecnología e Innovación en el Nordeste de Brasil. Como mayor contribución, aporta al centro del debate la desobediencia epistémica como necesaria para la crítica feminista, como contraposición no sólo al sexismo de modo abstracto, sino que lo comprenda como parte indisociable de las relaciones raciales, étnicas, económicas y epistémicas.

**Palabras clave:** decolonialidad; crítica feminista a la ciencia; desobediencia epistémica.

## ABSTRACT

This paper requests to share reflections, tensions and intentions that the decolonial thought can provide in the studies on gender and science, meaning a possible movement of insubmission capable of fortification the feminist critique of science. In this, the ideas are produced by the bibliographical research on decolonial thinking in contrast with a trajectory of previous researches on gender discrimination in the universities and Policy of Science, Technology & Innovation in the Northeast of Brazil. As a principal contribution, it puts epistemic disobedience as necessary to feminist critique - as contraposition to sexism only in an abstract way, but to understand it as an inseparable part of racial, ethnic, economic, and epistemic relations.

**Keywords:** decoloniality; feminist critique of science; epistemic disobedience.



## Um movimento de insubmissão

Este escrito move-se como inquietude, tentativa de reconstrução das noções sobre como relações discriminatórias alicerçam saberes reconhecidos como sendo científicos. Ele é construído como possível movimento de insubmissão capaz de potencializar a crítica feminista à ciência.

Antes de adentrarmos nas especificidades do campo de reflexões aqui propostas, aposto na relevância do falar sobre “de onde escrevo” e, assim, evidenciar melhor algumas das questões que mobilizam os caminhos aqui percorridos pelas palavras. Cabe afirmar que situar o “lugar de fala,” como contribuição dos feminismos negros, não se reduz à postura de partilhar experiências individuais, mas diz respeito a explicitar experiências historicamente compartilhadas por grupos localizados nas relações de poder (Ribeiro, 2017). Dialogando com *feminist standpoint theory*, defendida por Patricia Hill Collins (1997), pensar em “lugar de fala” significa pensar as especificidades das condições sociais que constituem as relações de poder entre diferentes grupos.

Diante desta compreensão, localizo minha escrita. Pensar meu lugar de fala significa pensar sobre as condições de construção de pensamento e escrita. As reflexões aqui trazidas situam-se na minha aproximação recente com a perspectiva decolonial, num lugar específico: sendo privilegiado – o lugar de uma mulher branca, jovem, cissexual; e, ao mesmo tempo, construído como periférico – por ser proveniente do semiárido nordestino, e pesquisadora atuante no contexto da periferia científica global e nacional.

Nestas andanças investigativas, primeiramente, mobilizadas pela preocupação com as desigualdades de gênero na produção científica e tecnológica, tanto no âmbito das universidades, quanto na Política de Ciência, Tecnologia e Inovação<sup>1</sup>, pude refletir sobre como a lógica binária da “segregação sexual territorial e hierárquica” (Schiebinger, 2001) permeia as construções científicas<sup>2</sup>.

Em seguida, as inquietações suscitadas por esta preocupação inicial encontraram morada no diálogo com a crítica feminista: não se tratava mais de buscar apenas compreender o trabalho científico e a política científica numa perspectiva de gênero, mas de construir uma crítica mais profunda à ciência, questionando a noção de “autoridade científica” em seus alicerces sexistas.

Inicialmente, do diálogo com as epistemologias feministas hegemônicas – aquelas produzidas por feministas brancas e situadas em países centrais<sup>3</sup> –

veio a ideia de uma ciência gendrada e a aposta no gênero como individual, estrutural, simbólico e sempre assimétrico (Harding, 1996). Nesta imersão, mesmo quase restrita aos pensamentos feministas do centro, já foi possível um entendimento de que as estratégias teórico-analíticas para crítica ao sexismo poderiam ser úteis também ao estudo dos alicerces racistas, cisheteronormativos e burgueses da ciência hegemônica no Ocidente.

Todavia, não obstante a imensa contribuição crítica, percebo que, mesmo na crítica feminista, constroem-se cânones em seu inerente movimento de “produção de ausências”, como diria Boaventura de Sousa Santos (2006) – se com teorias feministas hegemônicas, já se colocava a ameaça aos alicerces (sexistas) da ciência, quais questões seriam postas pelos pensamentos feministas periféricos, subalternizados? Como e por quais caminhos estas questões seriam postas?

Neste sentido, aqui começo a tocar mais diretamente no que este escrito propõe: compartilhar reflexões, tensionamentos e intenções que o contato com movimento decolonial proporcionou em minha trajetória como pesquisadora feminista e periférica. O olhar decolonial, ao questionar o projeto moderno, eurocêntrico e ocidentalizante de ciência, tem se colocado como lente capaz de denunciar e questionar de modo complexo a sofisticação discriminatória das bases epistêmicas na ciência de forma geral e, também, pode lançar uma atenção aos alicerces discriminatórios nas disputas teóricas feministas que acabam por construir não somente hegemonias, mas silenciamentos, apagamentos.

Então, por este caminho se deu meu contato com o “decolonial”: pelo necessário movimento de insubmissão da crítica feminista à ciência. E meu lugar de pensamento e escrita é também o não lugar produzido pelo confronto com os cânones na ciência e nos feminismos.

## O “giro” decolonial: aproximações históricas, ético políticas e conceituais

Penso ser importante um esforço para desenvolver inicialmente uma discussão que permita, ao mesmo tempo, localizar a construção do decolonial como movimento em disputa e apresentar alguns dos seus conceitos que, na minha leitura, parecem fundamentais. É, então, com este intuito que se coloca esta seção.

Como ponto de partida, é interessante considerar que o pensamento decolonial emergiu como

movimento de contraposição inerente à fundação da própria modernidade/colonialidade, como defende Walter Mignolo (2007), tendo ocorrido inicialmente nas Américas pela resistência do pensamento indígena e afro-caribenho, e, de modo diferente, em contextos asiáticos e africanos, num movimento de contraposição ao imperialismo britânico e ao colonialismo francês.

Como produção científico-política, a “opção decolonial” (Mignolo, 2008), como posição epistêmica insurgente, é uma construção do grupo de intelectuais latino-americanos/as *Modernidad/Colonialidad* (M/C), fundado no fim dos anos 1990, propondo “a radicalização do argumento pós-colonial” (Ballestrin, 2013, p. 89). Possuindo caminho distinto de emergência e consolidação, esta “radicalização” significou a crítica à teoria pós-colonial construída na Ásia e na África.

Como exemplo desta crítica, temos aquela ao Grupo de Estudos Subalternos, formado no sul asiático, nos anos de 1970. O questionamento central refere-se à suposta incoerência epistemológica deste grupo de intelectuais que, mesmo tendo como base a contraposição ao empreendimento colonial eurocêntrico, acaba tendo como referência principal uma abordagem teórica cuja base epistêmica é europeia – a categoria fundamental “subalterno” é tomada do pensador marxista Antonio Gramsci.

Indo além, Mignolo (2007) reivindica para o pensamento decolonial um fundamento mais genuíno “en la densa historia del pensamiento planetario decolonial” (p. 27). Desta forma, o autor distingue a opção decolonial da teoria pós-colonial e dos diversos estudos pós-coloniais os quais localiza genealogicamente como ancorados no pós-estruturalismo francês<sup>4</sup>. A tônica é que enquanto genealogicamente o pensamento pós-colonial vincula-se às construções europeias, “la genealogía del pensamiento decolonial es desconocida en la genealogía del pensamiento europeo” (p. 41).

Neste campo, a expressão “giro decolonial” tem sido um modo recorrente de referência e caracterização do movimento decolonial com suas especificidades, empregada pela primeira vez pelo filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado Torres (2006), no final do século XX. Imaginar um “giro decolonial”, mesmo que cunhado inicialmente no terreno das ciências sociais latino-americanas, significa pensar o decolonial como insurgência mais ampla em instituições modernas, a exemplo da universidade, da arte, da política (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007). “El giro decolonial es la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida-otras (economías-otras, teorías políticas-otras); la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el

desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial” (Mignolo, 2007, p. 31).

O “giro decolonial”, assim, não deve ser compreendido apenas como uma proposta teórica, mas como “movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade” (Mignolo, 2008, p. 249). Como movimento, a genealogia do pensamento decolonial é planetária, não se confundindo com uma abordagem restrita a indivíduos, ao contrário, encontra sentido em articulação com os movimentos sociais, especificamente nas resistências afros e indígenas.

### *Descolonial ou decolonial? Sobre colonialismo e colonialidade*

Nos diálogos iniciais com as primeiras leituras no campo decolonial, percebi que em alguns escritos produzidos por intelectuais que integram o grupo M/C, ao serem traduzidos para a língua portuguesa, encontra-se a expressão “descolonial” como aparente sinônimo de “decolonial”. O que pude observar é que não há um consenso. No contexto latino-americano, por exemplo, é mais comum o uso da expressão “descolonial” nas produções argentinas<sup>5</sup>. Assim, logo nas primeiras aproximações, o decolonial demarca uma posição de disputa epistemológica e, enquanto movimento, não é unívoco.

Como se diferencia “descolonial” e “decolonial”? Primeiramente, é relevante pontuar que as diferenciações postas por estes termos articulam-se como teóricas e políticas. O decolonial encontra substância no compromisso de adensar a compreensão de que o processo de colonização ultrapassa os âmbitos econômico e político, penetrando profundamente a existência dos povos colonizados mesmo após “o colonialismo” propriamente dito ter se esgotado em seus territórios.

O decolonial seria a contraposição à “colonialidade”, enquanto o descolonial seria uma contraposição ao “colonialismo”, já que o termo *descolonización* é utilizado para se referir ao processo histórico de ascensão dos Estados-nação após terem fim as administrações coloniais, como o fazem Castro Gómez e Grosfoguel (2007) e Walsh (2009). O que estes autores afirmam é que mesmo com a descolonização, permanece a colonialidade.

### **Qual seria, então, a diferença entre colonialismo e colonialidade?**

Para Aníbal Quijano (1992), colonialismo diz respeito a uma “relação de dominação direta, política,

social e cultural dos europeus sobre os conquistados de todos os continentes.” Ainda afirma que o “colonialismo, no sentido de uma dominação política formal de algumas sociedades sobre outras, parece assunto do passado”<sup>6</sup> (p. 437).

A colonialidade é referente ao entendimento de que o término das administrações coloniais e a emergência dos Estados-nação não significam o fim da dominação colonial. Há, como afirma o autor, a continuidade da estrutura de poder colonial e, portanto, da dominação colonial, por meio do que denomina colonialidade sendo, então, posta a necessidade de um movimento teórico-político de contraposição: o decolonial.

Conforme Quijano (1992), a colonialidade, como permanência da estrutura de poder colonial, tem como principais alicerces: a “racialização” e as intrínsecas formas racializadas das relações de produção; o “eurocentrismo”, como forma de produção e controle das subjetividades, das existências; a hegemonia do “Estado-nação” que, como processo intrínseco, após o colonialismo, é construído como periferia. Assim, por estes alicerces, o empreendimento colonial permanece vivo, concretizando-se como colonialidade do poder, do saber e do ser.

Então, a proposta decolonial diferencia-se da descolonial:

Suprimir la “s” y nombrar “decolonial”... es marcar una distinción con el significado en castellano del “des”. No pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan de existir. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento –una postura y actitud continua– de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alternativas. (Walsh, 2009, pp. 14-15)

Portanto, o descolonial em seu significado de desfazer o colonial encontraria maior sentido como contraposição ao colonialismo e não à colonialidade. Para Grosfoguel (2005), a noção de colonialidade decorre do fato de que os processos de descolonização não resultam em mundos descolonizados. Para o autor, não foi completa a primeira descolonização iniciada no século XIX pelas colônias espanholas e no século seguinte pelas colônias inglesas e francesas. Este primeiro movimento implicou na independência apenas jurídico-política formal de Estados-nação construídos como periferia<sup>7</sup>.

Por meio dos aspectos explorados até este ponto, embora encontre uma relevante contribuição para pensar a complexidade histórica das relações desiguais, pude observar inicialmente uma contribuição maior para a crítica feminista quando, em contato com o pensamento de Castro Gómez & Grosfoguel (2007), a categoria decolonialidade é compreendida como uma segunda descolonização, sendo dirigida “a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas.” (p. 13).

Imaginar a indissociabilidade e a não hierarquia entre as múltiplas relações (raciais, étnicas, sexuais, epistêmicas, econômicas e de gênero) mostrou-se, na minha percepção, potente para uma intenção mais consistente de crítica feminista à ciência e que, até então, não conseguira construir nas pesquisas. Percebi, então, que meu olhar era (e ainda o é, mas hoje movo-me para desconstruí-lo) adestrado por uma racionalidade moderna onde a compreensão era a seguinte: “nesta pesquisa, minha preocupação é relativa às desigualdades de gênero na ciência, não tenho aqui como parte da “delimitação” do meu ‘objeto’ as questões étnicas ou raciais”.

Hoje, a decolonialidade me fez perceber como meus estudos eram limitados pela colonialidade, na medida em que, ao construir “objetos” de investigação, hierarquizar e dissociar as múltiplas relações discriminatórias aparecia como esforço necessário e garantia de profundidade das análises.

Se a “a colonialidade é o lado obscuro e necessário da modernidade”, sendo “sua parte indissociavelmente constitutiva” (Mignolo, 2003, p. 30), a proposta decolonial vai, então, desde a denúncia à colonialidade até a proposta de construção de um movimento insurgente que rompa com a base epistêmica moderna. Não se trata da aposta no pós-moderno. Trata-se de ir além. Significa apostar na potência da base epistêmica “não-moderna”, que não é sinônimo de pré-moderno<sup>8</sup>.

Para o movimento decolonial, a aposta no pós-moderno aparece como aposta na crítica à modernidade sem romper com sua base epistêmica. Considerando que o eurocentrismo diz respeito “à hegemonia de uma forma de pensar fundamentada no grego e no latim e nas seis línguas europeias e imperiais da modernidade; ou seja, modernidade/ colonialidade” (Mignolo, 2008, p. 301), questiono: A pós-modernidade em sua crítica ao paradigma moderno rompe com a base epistêmica eurocêntrica hegemônica? A crítica pós-moderna reconhece a existência da colonialidade e esta se contrapõe? É possível uma crítica pós-moderna à colonialidade?

São questões complexas que não poderei aqui explorá-las uma a uma em profundidade, mas o caminho para nossas reflexões seria compreender que não há contraposição à colonialidade sem insurgência epistêmica.

### **Decolonialidade e a contribuição à crítica feminista**

Neste momento do escrito passo a tatear ideias sobre decolonialidade como um modo potente de contribuição para a crítica feminista à ciência. Tenho, num movimento de avanços e recuos, robustecido a aposta de que nos estudos voltados à compreensão dos alicerces discriminatórios nas ciências, a noção de colonialidade pode ser decisiva para a insurgência contra o paradigma europeu de conhecimento racional.

Considero importante ressaltar que a racionalidade europeia foi não apenas elaborada “no contexto de, mas como parte de uma estrutura de poder que implicava a dominação colonial europeia sobre o restante do mundo” (Quijano, 1992, p. 444). A racionalidade do empreendimento europeu colonial alicerça-se e é também alicerçante na/da lógica dicotômica moderna, cuja dicotomia central, conforme María Lugones (2014), é ‘Humano x Não humano’. Aqui, dicotomizar não significa apenas diferenciar, mas marcar distinções hierarquizantes.

Análoga e inerente à dicotomia Humano x Não humano, temos a dicotomia Cultura x Natureza, Sujeito x Objeto, muito explícitas no pensamento moderno de Francis Bacon, por exemplo, cujo empirismo constituiu-se como base hegemônica no paradigma moderno. Para este pensador, o objetivo primeiro da ciência seria tornar possível o domínio da natureza pelo homem. Em sua obra *Novum Organum*, desenvolve aforismos sobre a “interpretação da natureza e o reino do homem”. Em seus argumentos, o homem de ciência torna-se o dominador da natureza. Para Bacon, “ciência e poder no homem coincidem” (Bacon, 1984, p. 6).

Antes de me aproximar do pensamento decolonial, guiada por epistemologias feministas hegemônicas, apenas era possível perceber que teorias como as formuladas por Bacon autorizaram a construção de saberes científicos descomprometidos com as questões ambientais e, no máximo, conseguia perceber a intrínseca associação entre a concepção de natureza e o que se compreende por mulher e feminino no paradigma moderno.

tão-só extensão e movimento; é passiva, eterna e reversível, mecanismo cujos elementos se podem

desmontar e depois relacionar sob as formas de leis; não tem qualquer outra qualidade ou dignidade que nos impeça de desvendar os seus mistérios, desvendamento que não é contemplativo, mas antes ativo, já que visa conhecer a natureza para a dominar e controlar. (Santos, 2005, p. 25)

Esta analogia me permitiu a compreensão de que, no discurso de Bacon, para que houvesse a aceitação – por parte da comunidade científica – de que era possível o domínio da natureza pelo homem, a associação desta com os estereótipos femininos foi estratégica (Matias Santos, 2012) – constituía-se a ciência como domínio masculino. Todavia, sem considerar a colonialidade, não era possível compreender a complexidade do que significa afirmar que o androcentrismo é apenas um dos aspectos discriminatórios nos fazeres científicos.

A colonialidade do saber tem como base a noção de que na dicotomia Sujeito x Objeto estabelece como Sujeito (Humano) do conhecimento a Europa e, como Objeto (Não humano), os povos colonizados e suas expressões de existência, capturadas como “exóticas”, bestiais. Autorizava-se e legitimava-se, deste modo, a exploração, a escravização e o extermínio de povos bestializados.

Com a feminista decolonial María Lugones (2014), pude entender que, ainda hoje, a lógica categorial dicotômica é o ponto central para o pensamento “capitalista e colonial moderno” sobre raça, gênero e sexualidade. A pensadora complexifica a noção de colonialidade de Quijano ao identificar a existência do que ela denomina “Sistema Moderno Colonial de Gênero” como sistema binário, racializado, heteronormativo e capitalista.

Para Lugones, é indispensável compreender que, na dicotomia Humano x Não humano, havia um modelo de humanidade: homem/mulher, branco/a, europeu/ia, civilizado/a, burguês/burguesa. Se a “dicotomia hierárquica como uma marca do humano também tornou-se uma ferramenta normativa para condenar os/as colonizados/as” (Lugones, 2014, p. 936), não se trata apenas de estabelecer “tipos ideais”, mas de normatizar existências. Normatizar, pressupõe padronizar, disciplinar, controlar, verbos que se conjugam na concretude da vida por meio de violências e até aniquilamento. Entendendo estas especificidades, pude perceber o gênero como invenção colonial organicamente vinculada à racialização sendo, portanto, indissociáveis.

Como reflexo da pluralidade e das disputas que permeiam os feminismos, são diversas as abordagens e dissensos que cercam a compreensão sobre a colonialidade do gênero. Numa leitura muito alinhada a

de María Lugones (2014), Oyèrónké Oyěwùmí (2004, p. 1) defende que “gênero e categorias raciais surgiram durante essa época como dois eixos fundamentais ao longo dos quais as pessoas foram exploradas, e sociedades, estratificadas”. Ou seja, gênero seria uma construção da modernidade colonial.

Partindo das epistemologias africanas, Oyěwùmí (2004) defende a colonialidade do gênero – como categoria de análise e como eixo de articulação política – ao afirmar que “apesar do fato de que o feminismo tornou-se global, é a família nuclear<sup>9</sup> ocidental que fornece o fundamento para grande parte da teoria feminista” (2004, p. 3), e a questão que deve ser posta é o fato de a família nuclear não ser universal, mas “uma forma especificamente euro-americana” (Oyěwùmí, 2004, p. 4).

Ao desenvolver estudos sobre a sociedade Iorubá, esta autora identifica e analisa a existência não generalizada da família Iorubá, cuja base não é conjugal (como o é na família nuclear), sendo, nesta, alicerçantes a linhagem e a idade cronológica. Ademais, ao observar a matrifocalidade em muitos sistemas familiares africanos, enfatiza que “os três conceitos centrais que têm sido os pilares do feminismo, mulher, gênero e sororidade, são apenas inteligíveis com atenção cautelosa à família nuclear da qual emergiram” (Oyěwùmí, 2004, p. 3). O gênero seria, então, uma noção alienígena a muitos contextos africanos.

Numa outra perspectiva, mas ainda no campo da crítica à colonialidade, situam-se teóricas como Rita Laura Segato (2012). A antropóloga e feminista discorda de Lugones (2014) e Oyěwùmí (2004) respaldada “por uma grande acumulação de evidências históricas e relatos etnográficos que confirmam, de forma incontestável, a existência de nomenclaturas de gênero nas sociedades tribais e afro-americanas” (Segato, 2012, p. 116). Segato defende que nestas sociedades já havia uma “organização patriarcal” antes do processo colonial, “ainda que diferente da do gênero ocidental e que poderia ser descrita como um patriarcado de baixa intensidade” (2012, p. 116).

Diante destas distintas posições, percebo que disputas teóricas são inelimináveis dos feminismos como movimentos e como produtores de conhecimentos, e é justamente nestas diferenciações e tensionamentos que também reside sua potência. Ademais, em Lugones (2014), Oyěwùmí (2004) e Segato (2012), embora não haja consenso a respeito do gênero como construção derivada apenas da intrusão colonial, aparentemente, é unânime entre estas autoras a compreensão de que a violência das relações patriarcais vivenciada hoje pelos povos afro-americanos traz as marcas do legado colonial<sup>10</sup>, sendo o gênero aspecto intrínseco à co-

lonialidade. Ademais, resguardadas tais distinções, o pensamento das três feministas aponta nos feminismos hegemônicos a incapacidade de enfrentar o cisheterossexismo e o racismo, não sendo “nem eficaz nem oportuna a liderança do feminismo eurocêntrico” (Segato, 2012, p. 116).

No campo das epistemologias não hegemônicas, o feminismo decolonial de Lugones vai ao encontro da proposta interseccional das feministas negras<sup>11</sup>: não se pode compreender a discriminação de gênero sem perceber a indissociabilidade entre este e raça no contexto capitalista e, logo, classe social. Aliás, sem o empreendimento colonial europeu racializado, o modo de produção capitalista não teria tido as condições para acumulação primitiva que lhe foi condição histórica. Hoje, a colonialidade é inerente ao capitalismo, quando “asistimos, más bien, a una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global ... De este modo, preferimos hablar del ‘sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial’ (Grosfoguel, 2005) y no sólo del ‘sistema-mundo capitalista’” (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, 13).

Assim, por meio do feminismo decolonial de Lugones, percebemos que as contraposições ao pós-colonial parecem se converter numa necessária coalizão político-epistêmica entre os pensamentos produzidos pelas resistências negra e indígenas. Situada no campo epistêmico não hegemônico, Lugones, então, (embora se desloque dos feminismos de cor para os decoloniais) dialoga com linhas de construção teórico-política que perpassam também pelos feminismos negros, tal como o pensamento de Patrícia Hill Collins (1997), que compreende raça, classe, gênero e sexualidade como elementos da estrutura social, como legado colonial.

O decolonial, então, colocou-me num processo de questionamento sobre tudo o que eu havia produzido. Como poderia pensar minhas pesquisas diante da colonialidade do poder, do saber e do ser? De que modos a colonialidade esteve presente nas minhas interlocuções com epistemologias feministas centrais produzidas por mulheres brancas? Com que base epistêmica tenho dialogado? Qual a contribuição da decolonialidade para a reflexão sobre o meu lugar de fala, e como este lugar pode produzir e/ou aprofundar ausências, apagamentos e silenciamentos?

### **A potência política Decolonial: a desobediência epistêmica**

Não desconsidero que há uma diferenciação entre os pensamentos decolonial e pós-colonial, mas

defendo que, considerando as especificidades tanto das construções feministas negras quanto das decoloniais, a aposta deve ser uma coalizão entre os feminismos que impulsionam um movimento de transgressão epistemológica contra-colonial.

Por favor, deixem-me lembrar-lhes o que significa o termo epistemologia. O termo é composto pela palavra grega *episteme*, que significa conhecimento, e *logos*, que significa ciência. Epistemologia é, então, a ciência da aquisição de conhecimento, que determina: (a). (os temas) quais temas ou tópicos merecem atenção e quais questões são dignas de serem feitas com o intuito de produzir conhecimento verdadeiro; (b). (os paradigmas) quais narrativas e interpretações podem ser usadas para explicar um fenômeno, isto é, a partir de qual perspectiva o conhecimento verdadeiro pode ser produzido; (c). (os métodos) e quais maneiras e formatos podem ser usados para a produção de conhecimento confiável e verdadeiro. Epistemologia, como eu já havia dito, define não somente como, mas também quem produz conhecimento verdadeiro e em quem acreditarmos (Kilomba, 2016, pp. 10-11).

O que Grada Kilomba suscita com esta fala é a necessidade da “desobediência epistêmica”. Sem desobediência não há contraposição à colonialidade. Não havendo contraposição à colonialidade, não há contraposição às múltiplas relações desiguais e discriminatórias derivadas da dicotomia central do paradigma moderno europeu – humano *x* não humano: quem é sujeito do conhecimento *x* quem é dele objeto; quem merece ser escutado *x* quem deve ser silenciado; quem merece viver *x* corpos, vidas que não importam.

Sem tomar essa medida e iniciar esse movimento, não será possível o *desencapeamento epistêmico* e, portanto, permaneceremos no domínio da oposição interna aos conceitos modernos e eurocentrados, enraizados nas categorias de conceitos gregos e latinos e nas experiências e subjetividades formadas dessas bases, tanto teológicas quanto seculares. . . . A opção descolonial é epistêmica, ou seja, ela se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento. Por desvinculamento epistêmico não quero dizer abandono ou ignorância do que já foi institucionalizado por todo o planeta . . . Pretendo substituir a geo- e a -política de Estado de conhecimento de seu fundamento na história imperial do Ocidente dos últimos cinco séculos, pela geo-política e a política de Estado de pessoas, línguas, religiões, conceitos políticos e econômicos, subjetividades, etc., que foram racializadas (ou seja, sua óbvia humanidade foi negada). Dessa maneira, por “Ocidente” eu não quero me referir à geografia por si só, mas à geopolítica do conhecimento. Conseqüentemente, a opção descolonial significa, entre outras coisas, *aprender a desaprender*”. (Mignolo, 2008, p. 290)

Uma das maiores contribuições da decolonialidade, assim como do pensamento feminista negro seria, então, convocar-nos a pensar no quanto as epistemologias hegemônicas são produtoras de “epistemicídio”:

o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro [e povos originários] como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a seqüestra, mutila a capacidade de aprender etc. (Carneiro, 2005, p. 97).

A desobediência epistêmica coloca-se, então, como indispensável à crítica feminista à ciência, convoca-nos a uma abordagem em nossas pesquisas, capaz de, num momento inicial, permitir-nos perceber aquilo que nossa formação teórico metodológica norte-americana e eurocentrada desconsidera. Que implicações a desobediência epistêmica teria em nossos saberes, em nossos processos de pensar e interpretar o real, as relações sociais? Como poderíamos pensar os textos que escrevemos, as chaves analíticas que construímos, os discursos que reiteramos ao imaginarmos como possibilidade a desobediência epistêmica?

A desobediência epistêmica é capaz de nos colocar num movimento de refazer caminhos, desconstruir saberes e questionar alguns “achados” em nossas pesquisas, tal como tem me provocado. Então, hoje, algumas questões emergem de modo a demarcar um necessário movimento de insubmissão ao que me foi apresentado como referência em minha formação política e acadêmica e, conseqüentemente, aquilo que construí como pesquisadora a partir de epistemologias hegemônicas.

Como, ao pesquisar sobre as discriminações de gênero na ciência, eu desconsiderarei a racialização presente nos processos de construção de conhecimento? Por que eu não tomava como alicerçantes, nestes estudos, o olhar atento para intersecção entre gênero, raça, classe e sexualidade? Por que, ao me imaginar



como parte de meus estudos (já que investigava mulheres pesquisadoras assim como me tornei uma) não me atentei para pensar minha branquitude e os privilégios disso decorrentes? Como eu não percebia que as epistemologias feministas com as quais dialogava constituíam, de algum modo, um campo de hegemonia dentre as infindáveis disputas e conflitos nas teorias feministas? Como desconsidere os pensamentos feministas não brancos, latino-americanos, caribenhos, africanos, asiáticos, oceânicos? Por que estes pensamentos sempre eram vistos como “outros olhares”, diferentes, alternativos e exóticos? Por que, até este momento, permanece a dificuldade de acesso a estes pensamentos na universidade, mesmo no campo dos estudos feministas e de gênero?

Parece-me que a resposta não é simples, mas um caminho para ensaiá-la seria pensar no seguinte fato: nosso modo de produzir conhecimento é construído também pela mediação de nossas filiações institucionais – as universidades, que, alicerçadas no processo ocidentalizante e eurocêntrico de academicização da pesquisa científica, fazem-nos crer que, como sujeitos inseridos numa lógica de cooperação competitiva, temos como condição para o reconhecimento dos nossos saberes produzidos, tomarmos como referência pensamentos e pensadores consagrados.

Não é mera coincidência desconhecermos o pensamento *Ianomâni*, *Guarani*, *Aymara* mesmo sendo brasileiras/os – latino-americanas/os – e que nossas referências advindas de outros continentes sejam europeias, enquanto que os saberes alicerçados nas epistemologias africanas são, sequer, considerados científicos, mesmo sabendo da influência de povos deste continente na constituição da sociedade brasileira, esta que ainda repousa sobre o mito da democracia racial.

### Notas inconclusas por desobediência

Tenho pensado bastante em como “aprender a desaprender”, em como pôr em prática uma desobediência epistêmica em minhas pesquisas, em meus diálogos e práticas militantes. A proposta decolonial, aqui destaco o pensamento de María Lugones, apresentou-me algumas construções categoriais que têm povoado minhas ideias para a costura teórica, metodológica, ética e político-investigativa.

Em primeiro lugar, deve estar a compreensão de que a lente decolonial, diante da relação colonial opressão  $\leftarrow \rightarrow$  resistência, propõe o comprometimento dos nossos saberes com o fortalecimento da resistência. Mas, como contribuir para esta resistência à colonialidade se nem sequer conseguimos identificá-la

nas realidades onde situamos nossas pesquisas, mesmo quando as entendemos como práticas políticas? O que seria resistência? Para Lugones (2014):

A resistência é a tensão entre a sujeitificação (a formação/informação do sujeito) e a subjetividade ativa, aquela noção mínima de agenciamento necessária para que a relação opressão  $\leftarrow \rightarrow$  resistência seja uma relação ativa, sem apelação ao sentido de agenciamento máximo do sujeito moderno. A subjetividade que resiste com frequência expressa-se infrapoliticamente, em vez de em uma política do público, a qual se situa facilmente na contestação pública. Legitimidade, autoridade, voz, sentido e visibilidade são negadas à subjetividade oposicionista. A infrapolítica marca a volta para o dentro, em uma política de resistência, rumo à libertação. Ela mostra o potencial que as comunidades dos/as oprimidos/as têm, entre si, de constituir significados que recusam os significados e a organização social, estruturados pelo poder. Em nossas existências colonizadas, racialmente gendradas e oprimidas, somos também diferentes daquilo que o hegemônico nos torna. Esta é uma vitória infrapolítica. Se estamos exaustos/as, completamente tomados/as pelos mecanismos micro e macro e pelas circulações do poder, a “libertação” perde muito de seu significado ou deixa de ser uma questão intersubjetiva. (p. 940)

“Seguir” os processos de resistência à colonialidade, inspirada pelo feminismo decolonial, diz respeito a perceber e pensar sobre a concretude da “intersubjetividade historicizada, encarnada”, é falar de “um ente relacional que resiste”. Aquilo que poderíamos, a depender do nosso “alinhamento” teórico-político, classificar como ações “primitivas”, “ignorantes”, “estranhas”, “raras”, ou mesmo “incognoscíveis” podem ser expressões de resistência. Precisamos truncar e trocar as lentes pelas quais olhamos para uma realidade que é pluriversa.

A resistência está no “ser-sendo” e no “estar-sendo em relação” (Lugones, 2014). A resistência expõe as fraturas na colonialidade. Devemos olhar para estes “lôcus-fraturados” e apostar que nossas pesquisas podem contribuir para um “movimento de coalizão” na diferença.

É apostando neste movimento de coalização na diferença entre epistemologias feministas construídas como subalternas, que tenho iniciado minha busca por reconstruir meus olhares, compreendendo meu lugar de fala: as opressões que perpassam minha trajetória como mulher pesquisadora nordestina, mas também os privilégios da branquitude e da cissexualidade ao tempo em que me favoreceu em minhas andanças acadêmicas dificultou-me enxergar a interseccionalidade como imprescindível para a crítica feminista à ciência.

Há pouco mais de uma década, tenho pesquisado sobre mulheres nas ciências em contextos do Nordeste brasileiro. Nestas pesquisas, buscando dialogar com cientistas reconhecidas em suas áreas, encontrei mulheres brancas, cissexuais, heterossexuais e provenientes de classes sociais mais abastadas (Matias Santos, 2016). Diante deste fato, o que está posto é: Poderia, após ter sido levada por estas derivas epistêmicas feministas não hegemônicas, permanecer submissa à colonialidade? Poderia. Não apenas poderia, mas permanecer obediente e não ter o esforço de desaprender seria manter-me numa posição “menos desconfortável”<sup>12</sup>.

Penso ser a contraposição à colonialidade, em seu necessário convite à desobediência epistêmica, uma grande contribuição do feminismo decolonial para os estudos sobre gênero e ciência no Brasil. Isso porque, tal posicionamento significa entender que não há possibilidade de construir uma crítica feminista eficaz ao sexismo ou ao cisheterossexismo sem compreender estas opressões em sua articulação – e indissociabilidade – com o racismo no capitalismo. A crítica feminista não deve desconsiderar que alguns sujeitos, conceitos e teorias são hoje reconhecidos e consagrados às custas de práticas epistemicidas.

Quem são as pessoas que se consagram no campo científico? Em que instituições foram formadas? Em quais instituições atuam? Para se consagrarem, quais teorias e conceitos utilizam? Os sujeitos reconhecidos como grandes cientistas têm suas pesquisas alicerçadas em qual base epistêmica? Quem está ausente na produção de conhecimento científico e tecnológico? Como se dá o processo de produção de ausências de negros e negras, indígenas, transexuais e pobres nos espaços acadêmicos? Quem está presente, mas é invisibilizado/a? Quem tem acesso à maior parte dos recursos públicos de fomento à pesquisa? Como se constrói centro e periferia científica no Brasil? Como o Brasil está situado no cenário científico global? Diante de um cenário desigual e epistemicida, como se expressa a resistência à colonialidade no cotidiano do trabalho científico?

Enfim, muitas questões sem respostas poderiam ainda ser construídas neste texto, já que foi escrito como uma primeira tentativa de organização do pensamento em pleno processo de desestabilização provocado pela proposta decolonial. Vendo diante de mim um caminho desafiador e incerto, parece ser a desobediência epistêmica a guia. E, não havendo até aqui conclusões, finalizarei este escrito não com minha fala, mas a de Grada Kilomba – uma inspiração para insubmissão:

Para descolonizar o conhecimento, temos que entender que todos/as nós falamos de tempos e de lugares específicos, a partir de realidades e histórias específicas. Não existem discursos neutros. Quando os acadêmicos/as brancos/as afirmam ter um discurso neutro e objetivo, eles/as não estão reconhecendo que também escrevem a partir de um lugar específico, que, naturalmente, não é neutro nem objetivo, tampouco universal, mas dominante. Eles/as escrevem a partir de um lugar de poder. Há esta anedota: uma mulher Negra diz que ela é uma mulher Negra, uma mulher branca diz que ela é uma mulher, um homem branco diz que é uma pessoa. Branquitude, como outras identidades no poder, permanecem sem nome. É um centro ausente, uma identidade que se coloca no centro de tudo, mas tal centralidade não é reconhecida como relevante, porque é apresentada como sinônimo de humano. Em geral, pessoas brancas não se veem como brancas, mas sim como pessoas. A branquitude é sentida como a condição humana. No entanto, é justamente esta equação que assegura que a branquitude continue sendo uma identidade que marca outras, permanecendo não marcada. E acreditem em mim, não existe uma posição mais privilegiada do que ser apenas a norma e a normalidade. Descolonizar o conhecimento significa criar novas configurações de conhecimento e de poder. Então, se minhas palavras parecem preocupadas demais em narrar posições e subjetividade como parte do discurso, vale a pena relembrar que a teoria não é universal nem neutra, mas sempre localizada em algum lugar e sempre escrita por alguém, e que este alguém tem uma história. (Kilomba, 2016, p. 17).

## Notas

- 1 Matias Santos, V. (2012) *Mulheres e homens na política de ciência e tecnologia*. Fortaleza: Ed. UECE/Edmeta.
- 2 Pude constatar a permanência de campos disciplinares construídos como “nichos masculinos” ou “nichos femininos” e mais: as áreas do conhecimento que angariam maiores recursos da política científica brasileira são aquelas construídas como “de/para/por homens”. Assim, se por um lado as mulheres já representam maioria de matrículas no Ensino Superior brasileiro, por outro, elas ainda encontram maiores dificuldades para atingirem níveis hierárquicos mais elevados da carreira em pesquisa (Matias Santos, 2010). Como exemplo desta expressão da discriminação de gênero, temos o fato de, dentre pesquisadores/as com Bolsa de Produtividade em Pesquisa 1A do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq, as mulheres terem, ao longo do período compreendido entre os anos 2001 a 2015, uma média de 23,3% de participação em contraposição ao elevado percentual médio de homens bolsistas (76,7%) (Programa Mulher & Ciência, 2015). Dados recuperados de <http://cnpq.br/estatisticas1/>
- 3 Aqui, refiro-me aos pensamentos de feministas norteamericanas como Sandra Harding, Donna Haraway, Judith

- Butler e Londa Schiebinger; e feministas europeias como Alicia Puleo, Cynthia Cockburn, Michelle Perrot, Danielle Kergoat, dentre outras.
- 4 Para compreender as diferenças e disputas teórico-políticas entre os pensamentos decolonial e pós-colonial, bem como a organização e construção dos distintos grupos e suas propostas específicas, consultar: Ballestrin, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 1, 89-117.
  - 5 Afirmação de Alejandro De Oto, no artigo: Pensamiento descolonial/decolonial. CECIES - Proyecto diccionario del pensamiento alternativo II. Recuperado de <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=285>
  - 6 Para Quijano (1992), o colonialismo, como experiência de dominação direta aparentemente já superada, tem como sucessor o imperialismo, este sendo “uma associação de interesses sociais entre os grupos dominantes (classes sociais ou “etnias”) de países desigualmente colocados em uma articulação de poder, mais do que uma imposição a partir do exterior” (p. 437).
  - 7 “Las nuevas instituciones del capital global, tales como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM), así como organizaciones militares como la OTAN, las agencias de inteligencia y el Pentágono, todas conformadas después de la Segunda Guerra Mundial y del supuesto fin del colonialismo, mantienen a la periferia en una posición subordinada” (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, p. 13).
  - 8 María Lugones (2014) considera como “não moderno” “formas de organizar o social, o cosmológico, o ecológico, o econômico e o espiritual” (p. 935). Aposta na importância de considerarmos a “distinção nítida quando nos dizem que a modernidade tenta controlar, ao negar a existência, o desafio da existência de outros mundos com diferentes pressuposições ontológicas. A modernidade nega essa existência ao roubar-lhes a validade e a coexistência no tempo. Esta negação é a colonialidade. Ela emerge como constitutiva da modernidade. A diferença entre moderno e não moderno torna-se – na perspectiva moderna – uma diferença colonial, uma relação hierárquica na qual o não moderno está subordinado ao moderno. Mas a exterioridade da modernidade não é pré-moderna” (p. 943).
  - 9 “O que é a família nuclear? A família nuclear é uma família generificada por excelência. Como uma casa unifamiliar, é centrada em uma mulher subordinada, um marido patriarcal, e as filhas e filhos. A estrutura da família, concebida como tendo uma unidade conjugal no centro, presta-se à promoção do gênero como categoria natural e inevitável, porque dentro desta família não existem categorias transversais desprovidas dela” (Oyèwùmí, 2004, p. 4).
  - 10 “Isto indica, por um lado, que o gênero existe, mas de uma forma diferente da que assume na modernidade. E, por outro, que quando essa colonial / modernidade intrude o gênero da aldeia, modifica-o perigosamente” (Segato, 2012, p. 118).
  - 11 Destaco, aqui, as contribuições de Kimberle Crenshaw (2002, p. 177): “Utilizando uma metáfora de interseção, faremos inicialmente uma analogia em que os vários eixos de poder, isto é, raça, etnia, gênero e classe constituem as avenidas que estruturam os terrenos sociais, econômicos e políticos. Através delas que as dinâmicas do desempoderamento se movem. Essas vias são, por vezes, definidas como eixos de poder distintos e mutuamente excludentes; o racismo, por exemplo, é distinto do patriarcalismo, que por sua vez é diferente da opressão de classe. Na verdade, tais sistemas, frequentemente, se sobrepõem e se cruzam, criando interseções complexas nas quais dois, três ou quatro eixos se entrecruzam. As mulheres racializadas frequentemente estão posicionadas em um espaço onde o racismo ou a xenofobia, a classe e o gênero se encontram. Por consequência, estão sujeitas a serem atingidas pelo intenso fluxo de tráfego em todas essas vias. As mulheres racializadas e outros grupos marcados por múltiplas opressões, posicionados nessas interseções em virtude de suas identidades específicas, devem negociar o ‘tráfego’ que flui através dos cruzamentos. Esta se torna uma tarefa bastante perigosa quando o fluxo vem simultaneamente de várias direções. Por vezes, os danos são causados quando o impacto vindo de uma direção lança vítimas no caminho de outro fluxo contrário; em outras situações os danos resultam de colisões simultâneas. Esses são os contextos em que os danos interseccionais ocorrem - as desvantagens interagem com vulnerabilidades preexistentes, produzindo uma dimensão diferente do desempoderamento”.
  - 12 Aqui, a expressão “menos desconfortável” ao invés de “mais confortável” é escolhida por entender que, mesmo dialogando com epistemologias feministas hegemônicas, o fato de questionar a “autoridade científica” por meio da crítica feminista é em si uma tarefa cuja marca é o desconforto.

## Referências

- Bacon, F. (1984). *Novum Organum ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. Recuperado de [http://www.ufpa.br/ensinofts/cts/francis\\_bacon\\_novum\\_organum.pdf](http://www.ufpa.br/ensinofts/cts/francis_bacon_novum_organum.pdf)
- Ballestrin, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 1, 89-117.
- Carneiro, A. S. (2005). *A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade de São Paulo, SP.
- Castro Gómez, S. & Grosfoguel, R. (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 09-23). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Collins, P. H. (1997). Comentário sobre o artigo de Hekman “Thuth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited”: Onde está o poder? *Signs*, 22(2), 375-380.
- Crenshaw, K. (2002). Documento para o Encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*, 10(1), 171-188.
- Grosfoguel, R. (2005). The Implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality. In R. P. Appelbaum & W. I. Robinson (Eds.), *Critical Globalization Studies* (pp. 283-292). New York /London: Routledge.
- Harding, S. (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Ediciones Morata. (Colección Psicología Manuales)
- Kilomba, G. (2016). *Descolonizando o conhecimento - Uma Palestra-Performance*. (J. Oliveira, Trad.). Recuperado

- de <https://www.geledes.org.br/descolonizando-o-conhecimento-uma-palestra/>
- Lugones, M. (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, 22(3), 935-952.
- Matias Santos, V. (2010). Ciência e tecnologia: expressões sutis da discriminação de gênero? *Emancipação*, 10(2), 459-477.
- Matias Santos, V. (2012). *Mulheres e homens na política de ciência e tecnologia*. Fortaleza: Ed. UECE/Edmeta.
- Matias Santos, V. (2016). Uma “perspectiva parcial” sobre ser mulher, cientista e nordestina no Brasil. *Estudos Feministas*, 24(3), 801-824.
- Mignolo, W. D. (2003). *Historias locales/disenos globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, W. D. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In S. C. Gómez & R. Grosfoguel (Orgs.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Mignolo, W. D. (2008). Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, 34, 287-324.
- Oto, A. (s.d.). Pensamiento descolonial/decolonial. *CECIES - Proyecto diccionario del pensamiento alternativo II*. Recuperado de <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=285>
- Oyèwùmí, O. (2004). Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. *Codesria Gender Series*. 1, 1-8.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad-racionalidad. In H. Bonillo (Org.), *Los conquistados* (pp. 437-449). Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO.
- Ribeiro, D. (2017). *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento.
- Santos, B. S. (2005). *Um discurso sobre as ciências* (3ª ed.). São Paulo: Cortez.
- Santos, B. S. (2006). Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In *Conhecimento Prudente para uma vida decente – ‘Um discurso sobre as ciências’ revisitado*. (2ª ed., pp. 777-821). São Paulo: Cortez.
- Schiebinger, L. (2001). *O feminismo mudou a ciência?* Bauru, SP: EDUSC. (Coleção Mulher)
- Segato, R. L. (2012). Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial, *E-cadernos CES*, 18, 106-131.
- Torres, N. M. (2006). *Against War*. Durham/London: Duke University Press.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidade, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Ediciones Abya-Yala.

### Agradecimentos

Este artigo é derivado de palestra elaborada por ocasião do IV Encontro da Rede (Pós)construcionista (PUC-SP) realizado em maio de 2018, ministrada na mesa “Decolonidade e memória”. Agradeço o convite

que proporcionou o enriquecimento desta versão do texto por meio do debate plural sobre questões tão desafiadoras.

As reflexões neste escrito foram também possibilitadas, em grande medida, pelos diálogos construídos no Grupo de Estudos sobre Feminismos Não Hegemônicos realizado ao longo do ano 2017 promovido na Universidade Federal de Pernambuco pelos grupos de pesquisa HYPATIA - Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Gênero, Ciências e Culturas- e GEPOL – Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Poder, Cultura e Práticas Coletivas. Pelas trocas, agradeço a parceria das professoras Rosineide de Lourdes Meira Cordeiro e Flávia da Silva Clemente e das estudantes Carolina Alves Barbosa de Souza, Henrique Costa e Amanda Palha.

Ainda, relevante explicitar que estas construções não seriam possíveis sem a execução de projetos de pesquisa financiados pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq no âmbito do HYPATIA, destacando-se os projetos: Situando conhecimentos- mulheres cientistas em Pernambuco (Edital MCTI/CNPq/SPM-PR/MDA Nº 32/2012); Epistemologias feministas e sociologia - para conhecer e situar a produção sociológica brasileira sobre feminismos e gênero (em andamento, Edital Universal MCTI/ CNPq No 01/2016).

Submissão em: 20/05/2018

Revisão em: 09/08/2018

Aceite em: 13/08/2018

Vivian Matias dos Santos é professora adjunta (dedicação exclusiva) da Universidade Federal de Pernambuco - UFPE. Coordenadora do HYPATIA - Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Gêneros, Ciências e Culturas (UFPE). Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará - UFC. Possui graduação em Serviço Social e Mestrado Acadêmico em Políticas Públicas e Sociedade pela Universidade Estadual do Ceará - UECE. Tem experiência em pesquisa científica na área da Sociologia, com ênfase nos estudos de Gênero e Feministas, atuando principalmente nos seguintes temas: ciências, ciência & tecnologia, epistemologias feministas, violência e direitos humanos.

<https://orcid.org/0000-0003-2380-1778>

Endereço para correspondência: Av. dos Funcionários, s/n - CCSA, 1o. Andar, Departamento de Serviço Social - Cidade Universitária/PE, Brasil. CEP 50.740-580

E-mail: [vivianmsa@yahoo.com.br](mailto:vivianmsa@yahoo.com.br)