



Para deslocalizar e descolonizar o sistema-mundo moderno: a fronteira dos saberes subjugados e dos feminismos decoloniais

Deslocalizar y descolonizar el sistema-mundo moderno: la frontera de los saberes subyugados y los feminismos descoloniales

Delocalizing and decolonizing the modern world-system: the frontier of subjugated knowledges and decolonial feminisms

*Jozieli Cardenal*¹
*Hieda Maria Pagliosa Corona*²
*Marlize Rubin-Oliveira*³

“A visão é sempre uma questão do poder de ver - e talvez da violência implícita em nossas práticas de visualização. Com o sangue de quem foram feitos os meus olhos?”, Donna Haraway (2009, p. 25).

RESUMO

Este artigo mobiliza um debate epistêmico voltado a problematizar os cânones paradigmáticos da ciência moderna, propondo um manifesto em prol da pluralidade e da diversidade de saberes. Para tanto, lança a ideia da *deslocalização* dos saberes, em diálogo com estudos de gênero e teorias feministas decoloniais.

PALAVRAS-CHAVE: Estudos decoloniais. Sistema-mundo moderno. Saberes localizados. Feminismos decoloniais. Gênero.

RESUMEN

Este artículo moviliza un debate epistémico dirigido a problematizar los cánones paradigmáticos de la ciencia moderna, proponiendo un manifiesto por la pluralidad y la diversidad de saberes. Para ello, lanza la idea de la *deslocalización* de los saberes, en diálogo con los estudios de género y las teorías feministas decoloniales.

PALABRAS CLAVE: Estudios decoloniales. Sistema-mundo moderno. Conocimientos localizados. Feminismos decoloniales. Género.

¹ Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR) da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR), Brasil. E-mail: jozieli@alunos.utfpr.edu.br

² Profa. Dra. do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR) da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR), Brasil. E-mail: pagliosa@utfpr.edu.br

³ Profa. Dra. do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR) da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR), Brasil. E-mail: rubin@utfpr.edu.br

ABSTRACT

This article mobilizes an epistemic debate aimed at problematizing the paradigmatic canons of modern science, proposing a manifesto in favor of plurality and diversity of knowledges. To this end, it launches the idea of knowledge *delocalization*, in dialogue with gender studies and decolonial feminist theories.

KEYWORDS: Decolonial studies. Modern world-system. Localized knowledges. Decolonial feminisms. Gender.

* * *

Introdução

O pensamento eurocêntrico manifesta-se na atualidade por meio de ecos históricos que traduzem as consequências da modernidade e da colonialidade, dualismo que segrega e inferioriza seres e saberes; e, a partir dessa dinâmica, pretende ser universal. Nesse movimento denominado por autores decoloniais como *sistema-mundo moderno*, a ciência e a perspectiva de desenvolvimento desencadeiam compreensões por vezes reducionistas diante da pluralidade que constitui o tecido social, o que também reflete nas relações de gênero, afinal, eis aqui uma base epistêmica que foi construída a partir do olhar ocidental, colonial e masculino. A ideia de saberes e poderes localizados que resultam da dominação de alguns em detrimento de outros, em historiografias locais, revela uma estrutura social patriarcal e racista, oriunda do eurocentrismo que legitimou violências epistêmicas de diferentes povos colonizados ao longo da história.

Sendo assim, como a *colonialidade do ser* (MALDONADO-TORRES, 2007) instituiu saberes considerados “melhores” e difundidos como ideais universais? Para responder a esta pergunta e compreender o papel do feminismo decolonial para formular possíveis rupturas epistemológicas que a busca por esta resposta exige, este artigo está dividido em três partes. A primeira, intitulada “*Construção social e epistêmica: o lugar paradigmático da ciência moderna*”, traz perspectivas lançadas pelos autores Boaventura Sousa Santos (2000; 2006) e Isabelle Stengers (2002), que versam sobre paradigmas modernos e a racionalidade reducionista imposta pelos “mestres” da ciência.

A segunda parte recebeu o título de “*Modernidade, colonialidade e a fronteira da transmodernidade*” e busca realizar um breve recorte,

baseando-se na obra dos autores decoloniais Santiago Castro-Gómez (2007), Ramón Grosfoguel (2007; 2016), Arturo Escobar (2015) e Walter D. Mignolo (2013; 2017), que demonstram que a epistemologia decolonial, ao contrário do cânone imposto pela colonização e pelo modelo de pensamento ocidental moderno, não se configura pelo patriarcado e pela violência de saberes/poderes, em que caminhos para romper esse ciclo é o *pensamento de fronteira* e a *transmodernidade*.

Na terceira parte, “*Saberes localizados e lócus fraturado: feminismos de fronteira em busca da pluralidade*”, o diálogo é conduzido por Donna Haraway (2009) e María Lugones (2014), cujo objetivo é demonstrar o papel da pluralidade dos feminismos decoloniais (aqui sempre situados no plural) na mobilização da problemática epistêmica levantada por este artigo. É neste momento, ainda, que a ideia de “deslocalização” dos saberes é apresentada, enquanto saída epistêmica alinhada à teoria emancipatória decolonial – deslocalizar seria um giro para descolonizar o pensamento e as práticas situadas.

Para a perspectiva decolonial aqui movimentada, a América Latina não vislumbra o cânone universal, pois é feita de diversidade – uma diversidade movente e deslocalizada, que não está situada justamente porque não representa o centro paradigmático do sistema-mundo moderno. O recorte teórico e epistêmico mobilizado no presente artigo, busca introduzir a relação e pontos de tensão entre os estudos decoloniais, a ciência moderna e a transmodernidade, lançando saídas e novos olhares a partir da perspectiva dos saberes localizados e do feminismo decolonial.

Assim, ao relacionar as categorias de *localidade* e *colonialidade* ao feminismo decolonial, objetiva-se promover um artigo-manifesto que contribua para *deslocalizar* e *descolonizar* seres e saberes, trazendo à tona a ferida da dominação, da racialização, da discriminação de gênero e demais formas de subalternidades que silenciam homens e mulheres nos mais variados contextos sociais, bem como no discurso e na práxis do sistema-mundo moderno.

1 Construção social e epistêmica: o lugar paradigmático da ciência moderna

Este tópico introdutório propõe colocar em diálogo o pensamento do escritor português Boaventura Sousa Santos (2000; 2006) e da filósofa belga Isabelle Stengers (2002) sobre a construção epistêmica da sociedade e da ciência a partir da perspectiva moderna. Tais percepções enaltecem a necessidade de formatar uma ontologia que reconheça o homem em coletividade a partir de saberes plurais, e que compreenda a complexidade emancipatória do conhecimento em oposição ao cânone paradigmático cristalizado pelo modelo cartesiano, ocidental, racionalista e reducionista que ainda impera na academia. A partir disso, busca-se estabelecer um olhar crítico à postura científica que, por vezes, tende a ser racista e sexista.

A reflexão aqui proposta tem como ponto de partida o século XVII, mais precisamente o momento sócio-histórico em que René Descartes escreveu “O discurso do método” e, com ele, consolidou o pensamento iluminista a partir da racionalidade, em que a autoridade máxima do conhecimento deixou de ser a teologia cristã para ser a então ciência moderna. Com a frase clássica “penso, logo existo”, Descartes (1973) sacramentou o “Eu” europeu, masculino e ocidental, alegando ainda que o Homem estava no centro do universo, enquanto “olho de Deus”, justamente por ser obra do divino. Nasce, portanto, uma ciência que inicialmente não refuta Deus, mas o tira do centro das respostas para os fenômenos naturais.

Desde então, predominam uma epistemologia e uma ontologia dualistas, que separam os seres humanos da natureza, o sujeito do objeto, o corpo da mente, sul e norte, oriente e ocidente, assim como os homens e as mulheres. Há, portanto, formas dominantes e privilegiadas de conhecimento, que conferem benefícios para alguns – o homem ocidental – em detrimento de outros saberes (SANTOS, 2006). Isso ocorre, pois, “as ciências modernas se impuseram como referência no cenário de nossas práticas e de nossos saberes” (STENGERS, 2002, p. 24).

Assim, ao pensar, existir e, sobretudo, *dominar*⁴ – povos colonizados e a natureza – a supremacia da ciência moderna foi legitimada. Porém, ao refutar as diversas formas de conhecimento que constituem a sociedade, bem como ontologias ancestrais – aquelas que não compõem as ciências naturais e exatas –, paradigmas científicos foram consolidados, anulando a interferência direta dos fenômenos culturais e sociais no processo de construção do pensamento científico (SANTOS, 2000); este que, por sua vez, assim como a sociedade, também é movente e precisa ser reconhecido como tal.

Nesse sentido, Santos (2000) oportuniza o reconhecimento do processo de emancipação sócio-histórica por meio do conhecimento que opera a partir da complexidade e da pluralidade dos saberes. Para tanto, problematiza o desenvolvimento científico legitimado por um conhecimento que resultou do colonialismo, fortalecendo a representação de mundo ocidental e que, justamente por não primar pela *constelação de conhecimentos* que constitui a sociedade, colabora para que o reducionismo inferiorize e isole saberes – não somente os populares, mas também os científicos concebidos fora do cânone moderno. Isso revela-se, justamente, pois há uma diversidade epistêmica no mundo, que “[...] é potencialmente infinita, pois todos os conhecimentos são contextuais e parciais. Não há nem conhecimentos puros, nem conhecimentos completos; há constelações de conhecimentos”, (SANTOS, 2006, p. 154).

Stengers (2002), por sua vez, aponta os caminhos adotados pelo movimento sócio-científico desencadeado na Inglaterra, França e em países anglo-saxônicos na década de 1980, que propôs o estudo da ciência enquanto um projeto social, distanciando a ideia de racionalidade moderna universal e defendendo a impureza da ciência em prol da diversidade de saberes. Isso porque a normatização dos saberes científicos, além de construir cânones e

⁴ A ideia de dominação a partir das práticas coloniais, bem como decorrentes da ciência moderna e do iluminismo, é elucidada no decorrer deste artigo. Todavia, a mesma está muito presente na obra de Grosfoguel (2016), especialmente quando o autor diz que o “conquisto, logo existo” é consequência do “penso, logo existo”, guiado pelo racismo/sexismo epistêmico gerado pelo “extermino, logo existo”. Assim, a relação entre conquistar e dominar reflete diretamente nas formas de ser, existir e pensar no sistema-mundo moderno-colonial, como será apresentado na segunda parte deste artigo.

não questionar a imitação propagada por esses ideais, também conduz práticas de boa parte de pesquisadores e cientistas.

Nessa perspectiva, Santos (2000) apresenta a dicotomia “conhecimento-emancipação” *versus* “conhecimento-regulação”, problematizando o fato de que a ciência moderna não contemplou a diversidade epistêmica, especialmente porque a emancipação moderna/eurocêntrica deu lugar à regulação, consolidando uma forma hegemônica de saber (no singular e universal). Contudo, conforme alerta Stengers (2002), a busca por romper determinados paradigmas pode dar espaço a novos modelos, tão paradigmáticos, isolados e reducionistas quanto os cristalizados pelo cânone moderno.

Dessa forma, a importância do empirismo e das diferenças, a partir da obra de Thomas Kuhn⁵, é abordada por Stengers (2002). Ao retomar a potência da *autonomia científica* e das escolhas da comunidade científica, em relação à sua realidade política e social, a autora reforça a crítica à racionalidade moderna, aos paradigmas sociais e teóricos que assumem papel de objetos de estudo e defende que o cerne da pesquisa está nas respostas que o cientista não pode conceder, uma vez que, a partir desse posicionamento antiparadigmático e plural, a ciência caminha por uma estrada sem as respostas previstas pela racionalidade moderna, abrindo espaço para a diversidade social e científica.

Assim, Santos (2000, p. 80) problematiza o “utopismo automático da ciência e da tecnologia”, assim como a falta de prudência diante das consequências negativas relacionadas aos avanços científicos e tecnológicos; que, em prol de discursos e projetos desenvolvimentistas, muitas vezes, não são questionados e/ou legitimam a depredação socioambiental. Para Santos (2000), o bom senso estaria no conhecimento emancipatório; não nas consequências positivas das práticas científicas mas, sim, nas negativas, em que é necessário revalorizar o “caos” e refletir sobre os avanços negativos da

⁵ A autora faz menção direta à obra de Thomas Kuhn, que apontou reflexões sobre o papel do cientista enquanto sujeito integrante do coletivo, buscando distanciá-lo do pedestal icônico que o coloca em uma posição hierárquica, racional e como detentor da lucidez legítima do mundo (STENGERS, 2002).

ciência moderna, pois esse entendimento asseguraria “o que no futuro há de futuro” (SANTOS, 2000, p. 80).

Stengers (2002) aponta a noção de *anomalía científica* enquanto bússola para as diferenças, pois, a partir das dúvidas e das novas potencialidades do conhecimento construído na contramão do paradigma científico vigente, há o “ponto de balança em que uma diferença é tida como significativa, pondo em cheque o paradigma e não a competência do cientista” (STENGERS, 2002, p. 14). Eis, portanto, o potencial criador do cientista que, a partir das provocações e tensionamentos instigados pela leitura crítica das teorias hierarquizadas pelos cânones legitimados, pode desencadear transformações acadêmicas e sociais, pois:

A anomalia, a um só tempo agente provocador e ponto de fixação, ‘submete à tensão’ o cientista, transformado em vetor de uma criatividade que talvez não teria inspirado uma atitude lúcida, ou seja, cética, quanto ao poder das teorias. (KUHN, *apud* STENGERS, 2002, p. 14)

Ainda nesse sentido, Santos (2000) apresenta duas estratégias epistemológicas voltadas ao conhecimento enquanto emancipação: a revalorização do caos e a revalorização da solidariedade. Ambas, por estarem ligadas à *diversidade dos saberes*, compreendem o olhar crítico diante do colonialismo e sua influência na construção do conhecimento, bem como no fazer científico. É nesse momento de sua carreira que Santos (2000) propõe a perspectiva do “pós-moderno de oposição”, postura epistemológica que “consiste na revalorização e reinvenção de uma das tradições marginalizadas da modernidade ocidental: o conhecimento-emancipação” (SANTOS, 2000, p. 81). Portanto, o conhecimento-emancipação seria o caos (a solidariedade voltada à diversidade dos saberes), enquanto o colonialismo seria a ordem, representada pela racionalidade, bem como pelo conhecimento-regulador e reducionista da ciência moderna.

Dessa forma, o que deve ser debatido e encarado com criticidade, aqui, é a visão racionalista e reducionista de que “o conhecimento científico se desenvolve segundo seus próprios critérios, os fatos ‘externos’ desempenham apenas um papel subalterno” (STENGERS, 2002, p. 16). Assim, a partir desse breve recorte, instiga-se o olhar e a crítica à

racionalidade moderna baseada em uma ontologia dualística, que consolidou uma epistemologia que separou e inferiorizou saberes e seres (humanos e não-humanos). Ao colocar o homem no centro do universo, instituiu-se uma postura que além de ocidental e capitalista, também é sexista, pois o conhecimento dominante é, sobretudo, masculino (SANTOS, 2000).

Compreender a tentativa de universalismo é fomentar reflexões e estudos emancipatórios, que versem sobre gênero, raça, etnia e classe, temas que, a partir de uma perspectiva sócio-histórica, revelam cicatrizes de uma sociedade moderna que, no contexto da América Latina, foi concebida pelo olhar do colonizador eurocêntrico. Portanto, emancipar o conhecimento também infere o debate aqui proposto para a perspectiva decolonial, o que será apresentado na sequência. Por ora, retomando o olhar de Stengers (2002) sobre a obra de Thomas Kuhn, a autora aponta nuances que distanciam os cientistas dos filósofos da ciência, uma vez que:

A partir da problemática proposta neste artigo, eis, portanto, a urgência do posicionamento em prol de posturas que oportunizem a atuação sócio-científica de, cada vez mais, *filósofos da ciência*: abertos a tensionamentos teóricos e críticos perante à racionalidade moderna e às categorias reducionistas e excludentes resultantes da mesma; estas que, por sua vez, não afetam somente o fazer científico mas, sobretudo, estão enraizadas na história e no tecido social – e nos atingem todos os dias. Afinal, o movimento de contestação paradigmática que coloca em xeque a “ciência verdadeira” (STENGERS, 2002) e foi ressignificado em diferentes países, deu voz à margem, vislumbrando o debate sobre o protagonismo de subalternidades sociais e científicas.

Reconhecer o lugar da ciência nas inter-relações culturais, é vislumbrar o mundo de incertezas e instabilidades o qual pertencemos. Isso oportuniza a quebra de paradigmas e dá espaço ao relativismo. Todavia, a busca aqui é por totalidades inconclusivas, pois os saberes seguem em movimento e em construção dialógica, tecendo as redes de um mundo plural, concebido por vários mundos. No tópico a seguir, outra postura de contracultura e resistência científica será elucidada: o pensamento decolonial, que questiona os modelos eurocêtricos de compreensão

reducionista do mundo e a produção científica hegemônica, em prol de um olhar social e científico plural, voltado à realidade dos povos colonizados, especialmente da América do Sul.

2 Modernidade, colonialidade e a fronteira da transmodernidade

A abordagem decolonial – epistêmica, analítica e metodológica – voltada a estudar os processos de *descolonização* do ser, do saber e do poder, ganhou espaço nas ciências sociais na segunda metade do século XX. Nesse movimento, o sociólogo peruano Aníbal Quijano e o norte-americano Immanuel Wallerstein lançaram olhares inovadores para a sociologia ocidental durante os anos setenta: Quijano, inserido no grupo de pensadores latino-americanos, esteve entre os responsáveis por desenvolver a *teoria da dependência*; Wallerstein, por sua vez, foi um dos fundadores da categoria denominada de *sistema-mundo moderno* (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOQUEL, 2007). Somam-se a essas perspectivas, com proximidades e distanciamentos, outras correntes do pensamento social, tais como o marxismo⁶ contemporâneo e os estudos pós-coloniais (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOQUEL, 2007).

Tais perspectivas ganham voz ao considerar que o suposto fim do colonialismo não acabou com a dinâmica de dominação oriunda da modernidade, uma vez que a periferia permanece em posição de subordinação – tanto na sociedade quanto no meio acadêmico. Para Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel (2007, p. 13, tradução nossa), “o fim da Guerra Fria terminou com o colonialismo da modernidade, mas deu início ao processo de colonialidade global”. Eis, portanto, a necessidade do questionamento em relação à ideia de *descolonização*, muitas vezes relacionada ao término do colonialismo e, ainda, ao reconhecimento da *pós-modernidade* enquanto uma transcendência ou ruptura com a modernidade eurocêntrica. Tal interpretação apresenta incoerências, pois:

A partir da abordagem que aqui chamamos de “descolonial”, o capitalismo global contemporâneo ressignifica, em um formato pós-moderno, as exclusões causadas pelas hierarquias epistêmicas, espirituais,

⁶ Os decoloniais aqui mobilizados preocupam-se com epistemologias, ontologias e desenvolvimentos. Onde se diferenciam do marxismo? Priorizam a diversidade, a cosmologia e não buscam uma universalidade.

raciais/étnicas e de gênero/sexualidade apresentadas pela modernidade. Assim, as estruturas duradouras formadas durante os séculos XVI e XVII continuam a desempenhar um papel importante hoje. (CASTRO-GÓMEZ; GROSGUÉL, 2007, p. 14, tradução nossa)

Ou seja, a descolonização não ocorreu em sua totalidade e ainda segue sendo necessária. A partir dessa perspectiva é que a categoria denominada de sistema-mundo moderno⁷, assume outra variante, ainda mais alinhada com o posicionamento decolonial. Passa a ser, portanto, *sistema-mundo moderno-colonial*: capitalista, eurocêntrico, patriarcal, ocidental e cristão, criado na expansão colonial a partir de 1492 (GROSGUÉL, 2016). Diante disso, uma “saída” epistemológica seria a *transmodernidade*, aqui apresentada por Grosfoguel (2007; 2016), a partir de estudos do filósofo argentino Enrique Dussel. Segundo o autor, tal perspectiva, além de buscar a descolonização das relações globais de poder, refere-se a “um projeto de transformação radical do padrão de poder colonial deste ‘sistema-mundo europeu/euro-norte-americano capitalista/patriarcal moderno/colonial’” (GROSGUÉL, 2007, p. 72, tradução nossa).

Para compreender a transmodernidade, portanto, é preciso dissociá-la do consenso que horizontaliza culturas e povos por meio de um ideal reducionista de falsa igualdade. No entanto, a compreensão deve partir das diferenças coloniais que dividiram (e subalternizaram) povos e nações. A partir disso, vislumbra-se o potencial epistêmico e emancipatório de mundos alternativos que transcendam o dilema eurocentrista (GROSGUÉL, 2007). A transmodernidade propõe, portanto, “uma perspectiva epistêmica mestiça da América Latina para transcender à versão eurocêntrica da modernidade” (DUSSEL, 2001, *apud* GROSGUÉL, 2007, p. 73, tradução nossa).

Eis outra categoria que fundamenta a transmodernidade: o *pluriverso*, constituído pela diversidade de saberes. A partir dele, saberes marginalizados são protagonistas em um mundo pluriversal, transmoderno e em descolonização, este que, por sua vez, é formado por múltiplos mundos

⁷ Quando Immanuel Wallerstein problematiza o sistema-mundo moderno, refere-se aos 200 anos entre 1450-1650. Para o autor, este é o período de formação de um novo sistema histórico, também reconhecido por ele como economia-mundo europeia ou economia-mundo capitalista (GROSGUÉL, 2005).

e projetos ético-políticos variados. Tal postura permite um diálogo horizontal entre diferentes povos, em contraposição à dominação e à exploração do sistema-mundo colonial, moderno e patriarcal (GROSFOGUEL, 2007). Ao distanciamento entre transmodernidade e pós-modernidade está, justamente, no fato de que a segunda representa uma crítica eurocêntrica ao eurocentrismo, ou seja, apesar da criticidade, segue reproduzindo os problemas da modernidade e da colonialidade (GROSFOGUEL, 2007), sem considerar a diversidade social, cultural e epistêmica do pluriverso.

A territorialidade colonial e moderna distanciou seres e saberes. Tal distanciamento não é somente geográfico mas, sobretudo, epistêmico, o que também infere em práticas de solidariedade e comunhão entre grupos e povos localizados em diferentes pontos do globo terrestre. Para a perspectiva decolonial, a racialização de sujeitos revela-se enquanto uma das principais formas de classificação e dominação do poder colonial. A resposta/saída para romper tais distanciamentos e as desigualdades geradas pelo racismo seria a “gramática da decolonialidade”, que refuta a dicotomia do pensamento territorial moderno e dialoga com a “sociogênese” articulada por Frantz Fanon, denunciando e rompendo com a segregação de indivíduos (MIGNOLO, 2017).

Soma-se ainda o conceito de *sociogênese*, que aponta as potencialidades de uma epistemologia fronteiriça que refute regras e normas impostas pelo ocidentalismo epistêmico. Assim, “a sociogênese sustenta-se dentro da epistemologia fronteiriça” (MIGNOLO, 2013, p. 17). Por traduzir o encontro entre as diferenças que coexistem no processo de pensar decolonialmente e de habitar as fronteiras culturais, “a sociogênese incorpora tudo: desprendimento, pensamento fronteiriço e desobediência epistêmica [...] da dicotomia do pensamento territorial moderno” (MIGNOLO, 2013, p. 15, tradução nossa).

A perspectiva da sociogênese, portanto, posiciona-se enquanto uma epistemologia desobediente, que acompanha movimentos do pensamento abissal decolonial para questionar práticas de enunciação e classificação que privilegiam e inferiorizam seres e saberes; e que, no caso da colonialidade, sustentam-se no patriarcado, na heteronormatividade, no racismo

epistêmico/ontológico e em outras formas de opressão. Assim, ao “pensar descolonialmente”, o sujeito toma consciência do seu lugar no mundo-território: muito além de ser mulher, negro ou homossexual, ele ou ela **tornou-se** “mulher”, “negro” ou “homossexual”, o que foi normatizado “por um discurso cujas regras não pode controlar e que não deixa lugar para a queixa” (MIGNOLO, 2017, p. 22).

A busca pelo reconhecimento das diferenças requer localizar a diversidade inserida em seus lugares de enunciação, a partir de uma epistemologia das margens. Eis, portanto, o *pensamento de fronteira*, que longe de requerer verdades acabadas ou absolutas, congrega e intersecciona as diferenças, questionando a modernidade norte-atlântica, seus caminhos, lógicas e alternativas (ALIMONDA, 2011). Nesse sentido, a práxis da descolonização está na fronteira moderna/colonial, em que a consciência da colonialidade, somada à busca pela diversidade, oportuniza o “pensar fronteiro descolonial”. Ao evidenciar que há uma diversidade de histórias e de tempos locais, entre humanos e não-humanos, Mignolo (2017) ressalta que qualquer projeto decolonial precisa reconhecer-se enquanto postura fronteiriça.

Os autores da perspectiva decolonial, aqui mobilizados, estão preocupados em fomentar o debate voltado ao reconhecimento de epistemologias, ontologias e desenvolvimentos localizados, sempre no plural, enaltecendo a diversidade desencadeada por uma construção social que, embora preconizada como universal pelo modelo de pensamento hegemônico instituído pela modernidade, é pluriversa, constituída por diferentes saberes.

Autores como Arturo Escobar (2015) e Grosfoguel (2016) dialogam com a teoria ator-rede (TAR), que refuta o termo agente quando diretamente ligado à ação humana. Assim, para o olhar decolonial – que considera a construção social das identidades culturais e históricas por meio das relações que os indivíduos exercem com todos os elementos que constituem o território relacional –, os sujeitos da ação podem ser humanos e não-humanos. Para Escobar (2015, p. 93, tradução nossa), “o que existe é um mundo inteiro que se atualiza minuto a minuto, dia a dia, através de uma

infinidade de práticas que vinculam uma multiplicidade de humanos e não-humanos”, dinâmica existente por meio da ontologia relacional. Assim, as experiências revelam-se na inter-relação com todos os seres que constituem as mais variadas cosmologias interacionais (ESCOBAR, 2015).

Portanto, o rompimento com o universalismo hegemônico, eurocêntrico e antropocêntrico também caracteriza-se enquanto ato político e emancipatório em relação à modernidade clássica, a partir do *pluriverso*: “[...] um conjunto de mundos em conexão parcial uns com os outros, e todos se atualizando e se desenvolvendo sem cessar” (ESCOBAR, 2015, p. 97, tradução nossa). O debate, aqui, também reverbera a valorização dos saberes não científicos, bem como das diferentes e plurais cosmovisões (ESCOBAR, 2015), que revelam-se no resgate interacional com a tradição situada e com a ancestralidade renovada – preservá-las e incentivá-las é, portanto, uma forma de resistir à hegemonia colonial e eurocentrista, em prol do reconhecimento e protagonismo dos povos identitários da América Latina.

Portanto, o olhar epistêmico aqui proposto evoca a crítica à representação moderna, eurocêntrica e colonial que, ao galgar um modelo social e científico universal, cristalizou a reprodução de saberes hegemônicos de ser e estar no mundo contemporâneo ocidental, seja no campo social ou científico. Questionar essa perspectiva fenomenológica diante do espelho moderno, requer considerar a força epistêmica da ação humana, que é movente, dinâmica e pluriversa; por isso, não deve evocar reducionismos nem inferiorizar saberes, indo na contramão do modelo predominante e vigente. Tal pluralidade oportuniza, ainda, a ressignificação da construção de gênero a partir da colonização, provocando reflexões diante do distanciamento entre homens e mulheres, também resultante da epistemologia moderna – como será apresentado no tópico a seguir.

3 Saberes localizados e lócus fraturado: feminismos de fronteira em busca da pluralidade

Há um privilégio epistêmico no mundo ocidental moderno que, além de colonial é, sobretudo, masculino. A partir da busca por um universalismo

capaz de, por meio da objetividade científica, alcançar uma neutralidade racional detentora de respostas aceitas e reconhecidas como verdades, essa compreensão supostamente universal do mundo esqueceu dos variados mundos que nos constituem enquanto cosmologias e sociedade. Assim, esse posicionamento que prioriza o “eles” em detrimento do “nós” – os subalternos e subjugados – é responsável por colonizar e inferiorizar os saberes localizados e as experiências situadas.

Eis parte da conceituação e consequências da perspectiva dos *saberes localizados* apresentada pela bióloga e filósofa americana Donna Haraway (2009) e que será abordada neste tópico, em diálogo com o feminismo decolonial, a partir do olhar da socióloga argentina María Lugones (2014) no que refere-se ao conceito de *locus fraturado*. A partir disso, propõe-se lançar a “deslocalização” dos saberes enquanto alternativa epistêmica decolonial para estudos que versem sobre os conhecimentos subalternizados, racializados e categorizados pela construção de gênero no sistema-mundo moderno e colonial – postura contra-hegemônica que chamaremos aqui de “feminismos de fronteira”.

Tal “universalismo”, distante de ser totalizante e congregar a diversidade epistêmica que compõe as relações sociais, configura-se, principalmente, pelo reducionismo (HARAWAY, 2009). Esse movimento em busca das verdades científicas e epistêmicas do mundo, é constituído pelo conhecimento fronteiro e, muitas vezes, marginalizado, justamente porque “todas as fronteiras internas-externas do conhecimento são teorizadas como movimentos de poder [...]” (HARAWAY, 2009, p. 09). Com isso, para que haja a localização e a distinção reducionista dos saberes, bem como o reconhecimento (ou não) dos saberes legitimados, os mesmos passam pelo processo de corporeidade resultante da construção social em sua materialidade de dominação e poder. Aqui, portanto, nos referimos aos saberes de *corpos fêmeos e colonizados* (HARAWAY, 2009).

Afinal, o saber é corporificado pela ação humana, mas especialmente pela linguagem e pelos códigos sociais que classificam os sujeitos. Logo, não há como dissociá-lo do debate sobre a inter-relação entre raça e gênero (na dualidade iminente do *nós versus eles*), justamente porque a realidade do

que Haraway (2009) chama de *mundo-como-código* é socialmente negociada. Há uma distância epistêmica entre o conhecimento subalterno e subjugado – construído por sujeitos negros, periféricos e por mulheres – daquele oriundo dos grandes centros acadêmicos, eurocentristas, masculinos e branco.

Nesse sentido, Lugones (2014) aponta que a abordagem feminista decolonial deve assumir a lente do sistema moderno colonial de gênero para, a partir disso, ser possível o reconhecimento das formas de opressão da modernidade colonial. Esse olhar volta-se para as dicotomias hierárquicas que seguem classificando e invisibilizando os sujeitos sociais por meio de normas que ditam padrões, especialmente para raça e gênero. Tal hierarquia “categorial” resulta do processo de colonização das Américas e do Caribe, que também distinguiu quem seria considerado humano e não-humano, uma vez que somente os civilizados seriam legitimados enquanto homens ou mulheres. “Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens” (LUGONES, 2014, p. 936).

A objetividade falha da ciência moderna foi edificada por uma base epistêmica ocidental, capitalista e colonial, como já apresentado aqui. Porém, é importante ressaltar que a mesma resulta da retórica social tecida por jogos e interesses de poder (HARAWAY, 2009) e, sobretudo, está “vinculada ao militarismo, ao capitalismo, ao colonialismo e à supremacia masculina” (HARAWAY, 2009, p. 19). Assim, a ciência também resulta de um ideal “civilizatório” que contribui para contar histórias, estórias e, principalmente, *fabricar* modelos de mundos, pois:

A História é uma estória que os entusiastas da cultura ocidental contam uns aos outros; a ciência é um texto contestável e um campo de poder; o conteúdo é a forma. Ponto. A forma na ciência é retórica artefactual-social de fabricar o mundo através de objetos efetivos. Esta é uma prática de convicções que mudam o mundo e que tomam a forma de incríveis objetos novos [...]. (HARAWAY, 2009, p. 10-11)

Conhecemos o mundo pelas retóricas de outrem, por meio das “ricas e sempre historicamente específicas mediações através das quais nós e todos os outros devemos conhecer o mundo” (HARAWAY, 2009, p. 12). Ou seja, olhamos para a América Latina com os olhos dos nossos colonizadores – e a interpretamos/historicizamos com o *olho ocidental* caracterizado por

Haraway (2009). Eis, portanto, a ideia de saberes localizados que pretendemos mobilizar aqui – hierárquicos e, sobretudo, subordinados, pois o conhecimento é um campo de força momentâneo, que, por sua vez, movimenta-se ao longo da história.

Aqui, vale retomar o olhar de Lugones (2014), pois a autora mostra que enquanto consequência de uma colonização masculina, branca e ocidental, a construção epistêmica imposta à América Latina categorizou que somente os europeus brancos e burgueses eram verdadeiramente “civilizados” e, portanto, “plenamente humanos”. Assim, tal dicotomia hierárquica também cristalizou instrumentos normativos para condenar os/as colonizados/as, bem como suas práticas e saberes.

A partir disso, é possível dialogar novamente com Haraway (2009), que mobiliza a corporificação da *objetividade-subjetiva feminista*, baseada na desconstrução e no questionamento dos cânones paradigmáticos e reducionistas preconizados pela ciência moderna – esta legitimada pela outra objetividade, aquela feita de universalismos excludentes e galgada pelos detentores do olho ocidental. A objetividade feminista está, justamente, na complexidade dos saberes localizados e subjugados (HARAWAY, 2009).

O que Haraway (2009) propõe é, portanto, uma nova doutrina que veja o mundo com o olhar dos subalternos e dos subjugados, o “nós” que habita o “terreno subterrâneo dos saberes” (HARAWAY, 2009, p. 23), e que ressignifique a objetividade, percorrendo a contramão de “todos os truques e poderes visualizadores das ciências e tecnologias modernas que transformaram os debates sobre a objetividade” (HARAWAY, 2009, p. 20-21), pois “apenas a perspectiva parcial promete visão objetiva” (HARAWAY, 2009, p. 21). Tal parcialidade pode ser identificada nas práticas civilizatórias que conduziram o processo de colonização, o que justifica a urgência de olhares epistêmicos decoloniais, uma vez que “julgar os/as colonizados/as por suas deficiências do ponto de vista da missão civilizatória justificava enormes crueldades” (LUGONES, 2014, p. 937).

Assim sendo, compreende-se que a ideia de saberes localizados mobilizada por Haraway (2009) também problematiza a corporeidade dos

saberes legitimados e subalternizados, condição particular e específica resultante de interesses, dominações e poderes, que limita e condiciona o conhecimento a uma visão reducionista que inferioriza – e muitas vezes silencia – saberes plurais. Dessa forma, o pensamento ocidental patriarcal caracteriza-se por essa objetividade que deve ser combatida e reformulada, em prol de uma ciência que considere os saberes construídos por mulheres, pois:

[...] todas as narrativas culturais ocidentais a respeito da objetividade são alegorias das ideologias das relações sobre o que chamamos de corpo e mente, sobre distância e responsabilidade, embutidas na questão da ciência para o feminismo. (HARAWAY, 2009, p. 21)

A corporeidade dos saberes tem uma forma regulatória e colonial em se tratando da América Latina, uma vez que a mesma reflete os efeitos da transformação civilizatória prometida pelos colonizadores e que justifica suas ações. Tais intervenções, conforme aponta Lugones (2014), coloniza além da memória individual e coletiva, pois também influencia “noções de si das pessoas, da relação intersubjetiva, da sua relação com o mundo espiritual, com a terra, com o próprio tecido de sua concepção de realidade, identidade e organização social, ecológica e cosmológica” (LUGONES, 2014, p. 938). Ou seja, a maneira com que reconhecemos os ideais de ser homem e ser mulher, na vida social e na produção científica, denotam práticas reverberadas pela colonização.

A objetividade feminista problematiza e refuta, portanto, a localização limitada dos saberes e do conhecimento situados (HARAWAY, 2009). A partir disso, molda-se a perspectiva proposta por este artigo: a *deslocalização dos saberes*. O que buscamos, portanto, é demonstrar que *deslocalizar* – termo associado ao diálogo com os estudos decoloniais aqui apresentados – é *descolonizar* e, portanto, reconhecer que o conhecimento não possui um lugar central ou fixo de significação e desenvolvimento epistêmico, pois, sobretudo, está sempre em movimento e construção plural. A partir disso, o que instigamos não é deslegitimar a potência das experiências locais, pelo contrário, o que se propõe é evidenciá-las, sim, mas sem isolá-las e edificá-las em pequenos mundos moldados por outros universalismos e novos cânones.

Soma-se aqui a contribuição de Claudia de Lima Costa (2020), que aborda a dicotomia entre *pensamento próprio* e *pensamento universal*, uma vez que, ao nos sustentarmos somente no pensamento localizado e isolado, tal postura pode sedimentar novos modelos hegemônicos. Para a autora, é necessário buscar e reconhecer a diversidade oriunda de outros lugares de enunciação em prol da *tradução translocal*, oportunizando que novas cosmologias e ontologias que, embora localizadas, não sejam reduzidas ao local e possam ser transpostas enquanto postura social e política (COSTA, 2020).

A deslocalização dos saberes também seria uma visão epistêmica voltada a diminuir os efeitos da colonialidade do ser que, enquanto fenomenologia, a partir dos estudos de Nelson Maldonado-Torres (2003, *apud* LUGONES, 2014), está relacionada ao processo de desumanização dos colonizados. Esta perspectiva dialoga com a *colonialidade do poder* abordada por Aníbal Quijano (2005), uma vez que o processo de colonização das Américas está diretamente ligado ao capitalismo moderno.

Eis, portanto, o conceito de *colonialidade do gênero* apresentado por Lugones (2014), que considera as práticas sociais femininas a partir do sistema de poder colonial, capitalista e ocidental. Assim, para Lugones (2014), a colonialidade de poder e de gênero representa um processo de redução ativa das pessoas, bem como “a desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humanos” (LUGONES, 2014, p. 939).

Aqui, a perspectiva decolonial mobilizada neste artigo dialoga com a perspectiva dos saberes subjugados, provocada por Haraway (2009), uma vez que a autora aponta que a diversidade de saberes está, justamente, nos saberes não localizáveis e na possibilidade de ver o mundo “a partir da periferia e dos abismos” (HARAWAY, 2009, p. 22), buscando uma “reavaliação crítica, de decodificação, desconstrução e interpretação” (HARAWAY, 2009, p. 23). Diferente do olho moderno e ocidental, que alega ver tudo, para Haraway (2009, p. 23) “as perspectivas dos subjugados são preferidas porque parecem prometer explicações mais adequadas, firmes, objetivas, transformadoras do mundo”.

Os saberes não localizáveis seriam, portanto, o campo investigativo que considere as experiências situadas e subalternas, a partir da lógica emancipatória decolonial que configura feminismos de fronteira. Eis o movimento de deslocalização dos saberes que, a partir daqui, anda lado a lado com a ideia de *locus fraturado* explanada por Lugones (2014). A autora apresenta a fratura do locus enquanto consequência dos efeitos negativos da colonialidade do ser e do poder, enaltecendo a importância de direcionar o debate epistêmico à compreensão do oprimido que resiste perante a essa condição (LUGONES, 2014), que é fraturada e, ao mesmo tempo, emancipatória, pois:

[...] o processo de colonização inventou os/as colonizados/as e investiu em sua plena redução a seres primitivos, menos que humanos, possuídos satanicamente, infantis, agressivamente sexuais, e que precisavam ser transformados. O processo que quero seguir é o de oprimir ← → resistir no locus fraturado da diferença colonial. (LUGONES, 2014, p. 941)

Haraway (2009, p. 13) reforça que “desmascaramos as doutrinas de objetividade porque elas ameaçavam nosso nascente sentimento de subjetividade e atuação histórica coletiva e nossas versões ‘corporificadas’ da verdade”. Afinal, são tempos *fraturados* e *frurantes* e que requerem uma versão feminista da objetividade, argumenta Haraway (2009). Assim, resistir ao locus fraturado da diferença colonial é uma prática de descolonização e deslocalização dos saberes que pode ser realizada por “membros das sociedades americanas nativas ou africanas, na medida em que assumem, respondem, resistem e se acomodam aos invasores hostis que querem expropriá-los e desumanizá-los” (LUGONES, 2014, p. 942).

Deslocalizar os saberes é, portanto, fraturar o locus das imposições modernas, pois representa a necessidade de observar as feridas epistemológicas a partir das diferenças coloniais. O pensamento subalterno e o olhar epistêmico dos subjugados seriam potencializados, justamente, por significarem respostas e “sulearem” uma nova cosmologia, em oposição às diferenças coloniais. Emancipar a fratura, a ferida histórica e social feita pela colonialidade seria o ato de fraturar-se e, portanto, resistir à colonialidade ou à diferença imposta pelo olho colonial/ocidental.

Olhar o mundo com a lente decolonial é denunciar a degradação da colonialidade, questionando a interpretação moderna e ocidental do mundo. Assim, é possível situar-se no lócus fraturado para, a partir dele, olhar o outro e compreender quais fenômenos e efeitos resultam da fratura/ferida epistêmica que moldou uma sociedade contraditória que não é imutável, pelo contrário, está em constante renovação (LUGONES, 2014). Que predomine, dessa forma, a multiplicidade na fratura do lócus, bem como a “resistência a partir de uma noção subalterna de si” (LUGONES, 2014, p. 949). Eis a potência dos feminismos plurais e de fronteira, perspectiva capaz de abrigar a diversidade epistêmica e resistir na construção de uma ciência cada vez mais plural e emancipatória.

Considerações andarilhas: em busca da deslocalização dos saberes subalternos e fraturados

Para compreender a localidade colonizada é necessário, primeiramente, entendê-la a partir das relações de poder, pois são elas que ressignificam os sujeitos, seus corpos e localização no mundo, para então sermos capazes de traduzir a multiplicidade dos saberes situados (HARAWAY, 2009). No lugar da lente que interpreta o mundo com os olhos da modernidade centrada na dinâmica europeia ou norte-americana, que impôs o projeto global-imperial enquanto modelo “universal” para o resto do mundo, a transmodernidade de fronteira considera, sobretudo, a multiplicidade de possibilidades descolonizadoras, bem como as “diversas localizações culturais e epistêmicas dos povos colonizados do mundo” (GROSGOUEL, 2007, p. 73, tradução nossa).

Este artigo versa pelo posicionamento científico da pesquisa social com viés decolonial, provocando a necessidade de revelar invisibilidades e silenciamentos a partir de práticas locais colonizadas que ainda reverberam no nosso presente. Afinal, como vimos, a perspectiva decolonial aqui mobilizada enaltece a necessidade de formatar uma ontologia que reconheça a humanidade e a natureza a partir de saberes plurais; e que compreenda a complexidade emancipatória do conhecimento em oposição ao cânone epistêmico do modelo cartesiano, ocidental, racionalista e masculino, que separou sujeito e objeto, homem e natureza, homens e mulheres.

Que estas páginas abram caminhos e inspirem estudos, especialmente debates, visando a decolonialidade da prática científica nos mais diversos campos e realidades brasileiras, reconhecendo e visibilizando fraturas e fronteiras.

Referências

ALIMONDA, Héctor. La colonialidad de la naturaleza: una aproximación a la Ecología Política latino-americana. In: ALIMONDA, Héctor (Org.). *La Naturaleza colonizada: Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, agosto de 2011. pp. 21-58.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. GROSFOGUEL, Ramón. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago. GROSFOGUEL, Ramón (Orgs). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global / compiladores*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

COSTA, Claudia de Lima. Feminismos decoloniais e a política da tradução. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p.320-341.

DESCARTES, René. *O discurso do método*. Ed. Abril Cultura São Paulo, 1973. Col: Os Pensadores, vol. XV.

ESCOBAR, Arturo. Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Vol. 35, Dezembro 2015, DOI: 10.5380/dma.v35i0.43541, Curitiba: UFPR.

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, Vol. 31, Número 1 Janeiro/Abril 2016, DOI: 10.1590/S0102-69922016000100003.

_____. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago. GROSFOGUEL, Ramón (Orgs). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global / compiladores*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, n. 5, p. 7-41, 2009. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: 12 jan. 2021.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. In: *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014. Artigo originalmente publicado na revista *Hypatia*, v. 25, n. 4, 2010.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de um concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago. GROSFOGUEL, Ramón (Orgs). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global /*

compiladores. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. In. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu/PR, 1 (1), pp. 12-32, 2017.

_____. Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de) colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica. *Revista de Filosofía*, N° 74, 2013, pp. 7-23.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In. LANDER, Edgardo (org). *Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp. 107.

SANTOS, Boaventura de Souza. A ecologia de saberes. In. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

_____. Da ciência moderna ao novo senso comum. In. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Vol 1. São Paulo: Cortez, 2000. p. 55-117.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes: resistir a barbárie que vem*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

Recebido em novembro de 2022.
Aprovado em novembro de 2022.