



ARTIGOS

## Revisitando os Estudos de Gênero

### Mulheres Negras e o Pensamento Científico



Nathália Dothling REIS, *Universidade Federal de Santa Catarina*

---

Sabemos que o feminismo foi importante na crítica à suposta objetividade da ciência. Em trabalhos como os de Donna Haraway percebemos que por trás da neutralidade científica esconde-se o Homem. Mas se nos atentamos para as experiências de mulheres negras e críticas de intelectuais negras e descoloniais, vamos ainda mais longe. Através de autoras negras e descoloniais - como Lélia Gonzalez, bell hooks, Maria Lugones, Yuderkis Miñoso - trato de mostrar como o próprio feminismo e a categoria gênero têm apagado as experiências de mulheres “outras”; das mulheres não brancas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Mulheres Negras. Interseccionalidade. Ciência. Feminismo Descolonial. Descolonização de Gênero.

---



## Introdução

Sabemos que o feminismo e as intelectuais feministas foram importantes na crítica à suposta objetividade da ciência. Em trabalhos como os de Donna Haraway percebemos que por trás da neutralidade científica esconde-se o Homem. Mas se nos atentamos para as experiências de mulheres não brancas<sup>1</sup> e críticas de intelectuais negras e descoloniais, vamos ainda mais longe nessas críticas e podemos perceber que o próprio campo feminista precisa ser revisitado. Neste artigo, parto das contribuições de Donna Haraway para repensar a neutralidade da ciência e trato de problematizar a proposta de uma epistemologia feminista. Através de intelectuais negras e descoloniais - como Lélia Gonzalez, bell hooks, Maria Lugones, Yuderkis Miñoso - trato de mostrar como o próprio feminismo, os estudos feministas, e a categoria de *gênero* têm apagado as experiências de mulheres “outras”; das mulheres não brancas.

## A ciência não é neutra

Em *Saberes Localizados*, Donna Haraway (1995) traz importantes reflexões sobre a questão da objetividade na ciência e o que isso realmente quer dizer. De acordo com ela, essa tentativa de objetividade separa a ciência em nós e eles.

O “eles” imaginado constitui uma espécie de conspiração invisível de cientistas e filósofos masculinistas, dotados de bolsas de pesquisa e de laboratórios; o “nós” imaginado são os outros corporificados, a quem não se permite não ter um corpo, um ponto de vista finito e, portanto, um viés desqualificador e poluidor em qualquer discussão relevante, fora de nossos pequenos círculos, nos quais uma revista de circulação de “massa” pode alcançar alguns milhares de leitores, em sua maioria com ódio da ciência (HARAWAY, 1995, p.7).

Dessa forma, Haraway aponta para que todo conhecimento existe dentro de um campo de poder e que a própria ciência é um campo de poder. O que ela pretende é desconstruir essa pretensão de verdade

---

1 Entendo, aqui, por mulheres não brancas o equivalente à noção de *mulheres de cor* usada pelas feministas negras e chicanas nos Estados Unidos. Essa é uma identidade que não separa, mas reúne todas as mulheres negras, indígenas, mestiças, cherokees, porto riquenhas, sioux, chicanas, mexicanas, pueblo. Ou seja, toda a gama complexa de mulheres que não podem ser vistas apenas como vítimas da colonialidade de gênero, mas como sujeitas ativas de um feminismo descolonial.



de uma ciência que ela considera hostil e enviesada. Contra a objetividade ela propõe a subjetividade, ou seja, versões “corporificadas” da verdade, o que Haraway chama de versão feminista da objetividade. Ela propõe uma epistemologia feminista, um modo diferente de fazer ciência, que não encare o mundo como algo “natural” e “real” a ser descrito, denunciando, assim, a pretensão da visão neutra científica sobre um mundo pronto, já que, para a autora, “este olhar significa as posições não marcadas de Homem e Branco [...]” (HARAWAY, 1995, p. 18). Assim, a objetividade feminista significa produzir saberes que sejam localizados, tornar-nos responsáveis pelo conhecimento que produzimos, partindo da ideia de que não há conhecimento neutro, “fotografia não mediada, ou câmera escura passiva [...]: há apenas possibilidades visuais altamente específicas, cada uma com um modo maravilhosamente detalhado, ativo e parcial de organizar mundos” (HARAWAY, 1995, p.22). Ou seja, não há uma objetividade possível como um “olho de deus”, que tudo vê e que não está em nada. A responsabilidade feminista, a que chama Haraway, trata-se de posicionar-se, mas não uma posição essencialista, identitária, dicotômica. A autora argumenta

a favor de políticas e epistemologias de alocação, posicionamento e situação nas quais parcialidade e não universalidade é a condição de ser ouvido nas propostas a fazer de conhecimento racional. São propostas a respeito da vida das pessoas; a visão desde um corpo, sempre um corpo complexo, contraditório, estruturante e estruturado, versus a visão de cima, de lugar nenhum, do simplismo (HARAWAY, 1995, p.30).

Tais reflexões são extremamente importantes para rever o modo como a ciência vem sendo feita e quem ela acaba favorecendo ou excluindo. Mas quando fala-se em epistemologia feminista e participação de mulheres na ciência, de que mulheres estamos falando? Donna Haraway coloca a importância de fazer ciência que veja a partir da periferia e dos abismos e chama atenção para o perigo da apropriação ou romantização da visão das pessoas menos poderosas. Representar a/o Outra/o é sempre uma questão problemática, como nos aponta Gayatri Spivak (2010). Ela sugere duas maneiras de representar: *Vertreten*, colocar-se no lugar da/o outra/o e *Darstellung*, colocar ali. Ela acredita que a representação do primeiro tipo acaba sendo problemática pois, normalmente, quem representa as/os outras/os ocupa lugares de dominação, caindo no risco da reprodução de opressões (BAHRI, 2013; SPIVAK, 2010). De acordo com Deepira Bahri (2013), “aqueles que têm o



poder de representar e descrever os outros claramente controlam como esses outros serão vistos” (BAHRI, 2013 , p.666). Lélia Gonzalez (1988b) critica a exclusividade da ciência moderna como padrão de produção de conhecimento e vê na hierarquização dos saberes um produto da classificação racial da sociedade. Ela afirma que a epistemologia eurocêntrica ganhou *status* de único conhecimento válido e que isso elimina outras experiências de conhecimento.

## Qual o lugar das mulheres negras no feminismo e na ciência?

Donna Haraway (2013) - a partir das reflexões de intelectuais negras e chicanas, como Patrícia Hill Collins, Gloria Anzaldúa, Cherry Moraga - propõe que devemos repensar a questão das identidades das lutas sociais, pois as consciências fixas de classe, raça, gênero são herdadas das realidades contraditórias do capitalismo, colonialismo e patriarcado. De acordo com ela “não existe nada no fato de ser ‘mulher’ que naturalmente una as mulheres. Não existe nem mesmo uma tal situação – ‘ser’ mulher” (HARAWAY, 2013, p.47). É por isso que várias fragmentações têm ocorrido entre as feministas, já que assumir uma categoria universal mulher camufla as dominações que algumas mulheres exercem sobre outras. É nesse contexto que surge a categoria *mulheres de cor* - como se auto reconhecem as feministas negras e *chicanas* nos Estados Unidos- para dar conta da complexidade de mulheres que não se encaixam nas categorias de raça, classe ou gênero, já que a categoria *mulher* nega todas as mulheres que não sejam brancas e a categoria negro nega as mulheres negras.

Trazendo essas questões para o Brasil, Sueli Carneiro (2004) considera que o movimento feminista brasileiro, apesar de ter tido importantes avanços, compartilhou da visão eurocêntrica e universalizante sobre as mulheres. Para ela a principal consequência disto foi a incapacidade de perceber as diferenças existentes no universo feminino e que as mulheres negras tiveram uma experiência histórica distinta à que predomina no discurso clássico sobre opressão contra mulher. Com isso, ela acredita que mulheres vítimas de outras opressões, além do sexismo, têm suas vozes silenciadas e, portanto, são invisibilizadas no feminismo. De acordo com ela:

Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres,



de que mulheres estamos falando? Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados. Hoje, empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou de mulatas tipo exportação (CARNEIRO, 2011).

É nesse sentido que Lélia Gonzalez (1988d, cit por CARDOSO, 2014) retoma Simone de Beauvoir e afirma que se “não se nasce mulher, torna-se”, esse processo de construção social e cultural não será o mesmo para todas as mulheres. Na mesma linha de Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez reconhece o papel importante das lutas e conquistas do feminismo e sua busca por uma nova forma de ser mulher, mas ressalta que o feminismo branco não dá conta de explicar as construções de gênero de mulheres negras, indígenas, daquelas que estão nas margens, pois não inclui outros tipos de discriminação sofridos por essas mulheres, como o racismo. E então, sugere que devemos pensar sempre na intersecção entre gênero e raça/etnia (CARDOSO, 2014). Pensar só o racismo separado também não daria conta da realidade das mulheres não brancas, já que o racismo atinge de forma distinta homens e mulheres.

As mulheres negras e não brancas são sempre associadas a determinados estereótipos que as objetificam e colocam em lugares distantes da razão e próximas do corpo. Lélia Gonzalez (1984) propõe três modelos de representação das mulheres negras na sociedade brasileira: a mulata, a doméstica e a mãe preta. Segundo a autora a mulata e a doméstica são derivações da mucama do período da escravidão, que era a escrava moça negra que auxiliava nos serviços da casa e algumas vezes servia de ama-de-leite e que continua influenciando na maneira como as mulheres negras são vistas na sociedade, independente de classe social e profissão. A mulata implica em dois significados sociais; um, ligado à ideia da mestiçagem e outro, à exploração econômica e sexual, no qual é vista como objeto, mercadoria de exportação. E a mãe preta representa a passividade e resignação esperadas das mulheres negras pela sociedade branca e classe média.



Mas Gonzalez trata de mostrar como, na verdade, a mãe preta foi uma sujeita política importante na transmissão e manutenção de expressões culturais e linguísticas de origem africana. bell hooks (1995) também aponta para esses estereótipos que objetificam as mulheres negras na sociedade norte-americana. Conforme a autora, desde a escravidão, as mulheres negras foram utilizadas como incubadoras para gerar novas/os escravas/os e estupradas nesse processo. Isso também ocorreu no Brasil, aquilo que Sueli Carneiro (2011) vai chamar de “estupro colonial”. Voltando à bell hooks, ela diz que para justificar isso a cultura branca teve que produzir imagens de corpos das mulheres negras que insistiam em colocá-las como hipersexualizadas.

Essas representações inculcaram na consciência de todos a ideia de que as negras eram só corpo sem mente. A aceitação cultural dessas representações continua a informar a maneira como as negras são encaradas. Vistos como símbolo sexual, os corpos femininos negros são postos numa categoria em termos culturais tida como bastante distante da vida mental (bell hooks, 1995, p.469).

A autora questiona o próprio significado do que é ser intelectual; para ela, intelectual não é apenas alguém que lida com ideias, mas alguém que o faz transgredindo fronteiras discursivas. O conceito ocidental, racista e sexista do que é ser intelectual faz com que as mulheres negras não possam ser vistas como tais. bell hooks afirma que as representações globais das mulheres negras na contemporaneidade, continuam colocando-as como mais sexuais, como aberrações primitivas descontroladas, como mulheres que existem para servir às/aos outras/os. Para ela, essa insistência cultural de que as mulheres negras sejam sempre vistas nesses papéis faz com que elas não escolham se tornar intelectuais.

Para bell hooks (1995) a atividade intelectual é também uma forma de ativismo e, por isso, ela enfatiza a importância de pessoas não hegemônicas – mulheres não brancas, negros – na academia. Ela acredita que essa presença provoca a transgressão do conhecimento e da atividade intelectual, na medida em que muda a maneira como essas pessoas serão vistas. hooks coloca que a busca pela intelectualidade não é bem vista na comunidade negra, mas aponta para que a busca pela alfabetização sempre foi uma luta histórica para a comunidade afro-americana. De acordo com a autora o trabalho intelectual é uma parte importante na luta pela libertação, pois significa um esforço de pessoas oprimidas e exploradas que passam de objeto a sujeito e descolonizam e



libertam suas mentes. Mas nesse processo, a autora não está falando de reprodução de atividade intelectual que já existe, mas de transgressão de conhecimento. Para hooks, pensar a atividade intelectual de mulheres negras é pensar uma maneira diferente de produção de conhecimento que transcende as produções individuais. Além disso, ela chama atenção para o fato de atividades intelectuais de mulheres negras serem vistas como suspeitas dentro das universidades. Assim, hooks sugere que não devemos usar um estilo tradicional acadêmico buscando aceitação, pois de qualquer maneira não há garantia de que o trabalho intelectual negro será respeitado e isso pode afastar-nos de leitoras/es negras/os. Temer sobre a aceitação acadêmica pode ser um entrave na produção de conhecimento intelectual das pessoas negras.

A autora relata que quando publicou sua primeira coletânea de ensaios que tinham um estilo de narrativa muito pessoal, ela se sentiu um pouco insegura sobre se eles falariam a um público maior que família e amigos. Logo se surpreendeu com a quantidade de cartas de mulheres negras que se assemelhavam às suas histórias de dificuldade na vida acadêmica, perseguição de professoras/es e as dúvidas que esses fatos geravam sobre sua capacidade de produção intelectual. Assim, ela percebeu que suas histórias pessoais contavam muito de uma realidade social: a dificuldade das mulheres negras em seguir carreiras acadêmicas e que partir de experiências concretas é uma maneira legítima de produzir conhecimento (hooks, 1995).

É sob esse olhar que podemos pensar na produção científica de Lélia Gonzalez - antropóloga, intelectual e feminista negra brasileira – nos anos 80, que pode ser vista como pioneira nas discussões sobre a descolonização do saber. Gonzalez (1988b) contrapõe-se ao modelo científico hegemônico, que ela considera racista e colonialista, e propõe a categoria de *amefricanidade*, que refere-se “à experiência comum de mulheres e homens negros na diáspora e à experiência de mulheres e homens indígenas contra a dominação colonial” (CARDOSO, 2014, p. 971). Conforme Lélia Gonzalez:

Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada [...]. Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo (GONZALEZ, 1988b, p.76).



Portanto, o que a autora propõe é uma virada epistêmica com a sugestão da categoria; uma outra forma de pensar e de produzir conhecimento que parta de pessoas subalternizadas, excluídas e marginalizadas. Resgata as experiências de mulheres e homens negros/os e indígenas na resistência contra racismo, sexismo, colonização e, dessa forma, desloca essas pessoas da margem ao centro da investigação; de objetos a sujeitas e sujeitos. Para a autora, a amefricanidade esteve sempre presente nas revoltas, estratégias de resistência e reelaboração diante da colonização. Ao propor categorias próprias para pensar esses processos, Lélia propõe também um desprendimento do pensamento europeu, a descolonização do saber através de categorias negras (CARDOSO, 2014; GONZALEZ, 1988b).

Ao mergulhar em outras histórias, a autora chama atenção para o fato de que na maioria das sociedades africanas, desde a antiguidade até a chegada dos europeus e islames, o lugar das mulheres não era de subordinação e discriminação. Ela aponta para que no Egito, nos reinos *ashanti*, e para os povos Yorubá, os papéis sociais das mulheres tinham tanta importância quanto os dos homens. Assim, Gonzalez estaria antecipando a discussão sobre a universalidade da categoria mulher e das relações de gênero e colocando em enfoque a intersecção gênero e raça/etnia. Esse deslocamento, proposto por feministas descoloniais como Maria Lugones (2008), serve para “descortinar o que foi escondido nos porões do patriarcado universal” (CARDOSO, 2014, p.974). Essa era a proposta de Lélia Gonzalez, atentar-se para um racismo gendrado e construir um feminismo desde o Sul, descolonizado, a partir das experiências das mulheres das margens.

## Descolonizando o gênero

Maria Lugones (2008) enfatiza a importância de trabalhar a interseccionalidade de gênero, raça, classe, sexualidade para entender as realidades de mulheres não brancas. Tratar a estas categorias de forma separada é um erro epistemológico que não permite entender as violências que sofrem essas mulheres que, além de serem vítimas da colonialidade de poder<sup>2</sup>, são vítimas da colonialidade de gênero. Insistir neste erro é continuar excluindo as mulheres não brancas das lutas por liberdade em nome da categoria *mulher*. Lugones também sugere que

---

<sup>2</sup> Termo cunhado por Anibal Quijano (1991; 2000a; 2000b; 2001-2002).



precisamos entender as mudanças que os processos coloniais causaram nas relações entre homens e mulheres não brancos/as, para também entender a indiferença e convivência dos homens não brancos em relação à opressão sofrida pelas mulheres não brancas. Nessa perspectiva, os homens não brancos também são vistos como vítimas da dominação racial e da colonialidade de poder e inferiorizados pelo capitalismo global. Para a autora, o próprio significado de gênero esconde relações coloniais e colonizadoras. Segundo ela:

No es necesario que las relaciones sociales estén organizadas en términos de género, ni siquiera las relaciones que se consideren sexuales. Pero la organización social en términos de género no tiene por qué ser heterosexual o patriarcal. El que no tiene por qué serlo es una cuestión histórica. Entender los rasgos históricamente específicos de la organización del género en el sistema moderno/colonial de género (dimorfismo biológico, la organización patriarcal y heterosexual de las relaciones sociales) es central a una comprensión de la organización diferencial del género en términos raciales. Tanto el dimorfismo biológico, el heterosexualismo, como el patriarcado son característicos de lo que llamo el lado claro/visible de la organización colonial/moderna del género. El dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo, y el patriarcado están inscriptos con mayúsculas, y hegemónicamente en el significado mismo del género (LUGONES, 2008, p.78).

Dessa forma, o que Lugones aponta é que pressupor um significado hegemônico de gênero é contribuir para o apagamento das relações coloniais que estão sob esta categoria. O entendimento de colonialidade que nos traz a autora é mais abrangente do que apenas entendê-lo em termos de classificações raciais; para ela, está conectado com controle de sexo, da subjetividade, da autoridade e do trabalho. É importante perceber também que, embora o nascimento da colonialidade esteja totalmente relacionado com o colonialismo, não quer dizer a mesma coisa. De acordo com Quijano (cit por LUGONES, 2008), a fusão da colonialidade e do colonialismo caracterizam o projeto capitalista eurocentrado da modernidade. É sob o rótulo de moderno que se produz um modo de conhecimento dito racional que é eurocêntrico e que coloca a Europa como o momento avançado em um curso contínuo de evolução e divide-se a população mundial em racional/irracional, primitivo/civilizado, tradicional/moderno. Compreender esse projeto de modernidade pela chave da colonialidade permite perceber que a racialização da divisão de trabalho e a produção de conhecimento estão conectadas. Por isso é importante perceber essas experiências com um



olhar interseccional e não separando categorias que acabam homogeneizando e selecionando quem é dominante. Por exemplo, a categoria *mulher*, como já apontado antes neste artigo, seleciona como norma as fêmeas brancas burguesas e heterossexuais; a categoria *homem* seleciona machos brancos burgueses e heterossexuais e a categoria *negro* seleciona machos negros e heterossexuais. Portanto, separar categoricamente seres e fenômenos sociais invisibiliza as experiências de interseção, como as vividas por mulheres não brancas. A interseção mostra o que se perde e, então, só podemos ver as mulheres negras se pensarmos gênero e raça entranhados (LUGONES, 2008).

O que isso quer dizer é que a categoria *mulher* em si, sem estar entrelaçada a outras categorias, tem um caráter racista, pois seleciona mulheres brancas, burguesas e heterossexuais e esconde o abuso e desumanização envolvidos na colonialidade de gênero. A separação binária entre masculino e feminino também é uma característica do que Lugones chama de sistema de gênero moderno/colonial. Assim,

Es importante considerar los cambios que la colonización trajo, para entender el alcance de la organización del sexo y el género bajo el colonialismo y al interior del capitalismo global y eurocentrado. Si el capitalismo global eurocentrado sólo reconoció el diformismo sexual entre hombres y mujeres blancos/as y burgueses/as, no es cierto entonces que la división sexual está basada en la biología. Las correcciones sustanciales y cosméticas sobre lo biológico dejan en claro que el «género» antecede los rasgos «biológicos» y los llena de significado (LUGONES, 2008, p.85, 86).

As diferentes tradições não tinham costume nem necessidade de normalizar as pessoas intersexuais e, portanto, é interessante perguntar de que forma o dimorfismo sexual serve à exploração e dominação do sistema capitalista eurocentrado. De acordo com Oyéronké Oyewùmi (cit por LUGONES, 2008), o sistema opressivo de gênero imposto à sociedade Yorubá, além de transformar as relações de reprodução, abarcou a subordinação das mulheres em todos os aspectos da vida. Sabe-se também que muitas comunidades tribais de nativos americanos eram matriarcais, tinham boa relação com a homossexualidade, com a existência de um “terceiro gênero” e concebiam as relações de gênero de forma igualitária. Dessa forma, assumir que sociedades como a Yorubá incluem o gênero como princípio de organização social é mais um caso de dominação ocidental sobre a interpretação do mundo. Qualquer pesquisadora/or encontrará gênero se o estiver buscando. Um exemplo



disso é a tradução errônea das categorias Yorubá *obinrin* e *okunrin* como fêmea/mulher e macho/homem, que dá a elas uma conotação binária que não coincide com a visão de mundo Yorubá dessas categorias. “Oyewùmi entiende el género, introducido por Occidente, como una herramienta de dominación que designa dos categorías sociales que se oponen en forma binaria y jerárquica” (LUGONES, 2008, p.87). É nesse sentido que a categoria gênero e a organização de mundo que ela prevê pode ser considerada uma construção capitalista, eurocentrada e colonial. Assim, ao introduzir a categoria gênero, a colonização transforma a maneira como as mulheres são vistas na sociedade e as relações. Portanto, para as mulheres, a colonização foi um processo duplo de inferiorização de raça e de gênero. Os homens colonizados aceitaram o sistema de gênero ocidental e se tornaram cúmplices da inferiorização das mulheres. A verdade é que o patriarcado capitalista depende da dominação masculina para perpetuar-se.

Também as sociedades indígenas americanas são exemplo do gênero como colonização. A maior parte de tribos indígenas americanas via na força feminina a própria força primária do universo e todas as atividades tribais dependiam desse entendimento. Com a colonização as pessoas são expulsas de suas terras e passam a depender das instituições brancas para sobreviver. Todas as mudanças tribais, inclusive a inferiorização das mulheres, estão intimamente ligadas à dominação colonial e à transformação da vida tribal. Características como a estrutura binária complementar e a distribuição econômica que seguia um sistema de reciprocidade acabam sendo destruídas. E tais transformações foram muito importantes para que o empreendimento colonizador tivesse sucesso; o colonizador branco construiu uma força interna quando levou homens tribais a ocupar papéis patriarcais. Mas é importante ressaltar que houve muita resistência e que a presença do entendimento igualitário das relações entre “gêneros” presente ainda na imaginação dos povos colonizados é um desses indícios de resistência (LUGONES, 2008).

Toda a produção violenta do sistema de gênero moderno/colonial transformou as pessoas não brancas em animais e as mulheres brancas em reprodutoras da raça branca e da classe burguesa. Assim, entender o lugar de gênero nas sociedades pré-coloniais é um giro importante para entender a natureza das mudanças impostas pelo sistema de gênero moderno/colonial na estrutura social das sociedades colonizadas e para perceber que a introdução desse conceito foi



responsável por desintegrar as relações comunais e igualitárias, o pensamento ritual, a autoridade e o processo coletivo de tomar decisões. Considerar o gênero como imposição colonial provoca uma mudança na forma de estudar as sociedades pré-coloniais, na medida em que questiona o uso do conceito de *gênero* como parte da organização social. Portanto, é importante analisar até que ponto o sistema de gênero constituiu a colonialidade do poder e como a colonialidade do poder constituiu o sistema de gênero. Um não pode existir sem o outro, já que classificar a população em termos de raça é uma condição para sua possibilidade. É nesse âmbito que percebemos que tanto a raça como o gênero são ficções poderosas e intimamente ligadas. Ao não perceber isto, o feminismo branco hegemônico apagou as mulheres não brancas. De acordo com Lugones (2008):

En el desarrollo de los feminismos del siglo XX, no se hicieron explícitas las conexiones entre el género, la clase, y la heterosexualidad como racializados. Ese feminismo enfocó su lucha, y sus formas de conocer y teorizar, en contra de una caracterización de las mujeres como frágiles, débiles tanto corporal como mentalmente, recluidas al espacio privado, y como sexualmente pasivas. Pero no explicitó la relación entre estas características y la raza, ya que solamente construyen a la mujer blanca y burguesa. Dado el carácter hegemónico que alcanzó el análisis, no solamente no explicitó sino que ocultó la relación. Empezando el movimiento de «liberación de la mujer» con esa caracterización de la mujer como el blanco de la lucha, las feministas burguesas blancas se ocuparon de teorizar el sentido blanco de ser mujer como si todas las mujeres fueran blancas (LUGONES, 2008, p.94).

Contar só as mulheres brancas como mulheres faz parte da história do Ocidente. As fêmeas excluídas e subordinadas por esta descrição eram vistas e tratadas como animais, no sentido mais profundo de serem seres “sem gênero”, marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem características de feminilidade. Mesmo quando foram *engenerizadas*, pelos interesses das/os colonizadoras/es, as mulheres não brancas receberam o *status* inferior que acompanha o ser mulher, mas sem nenhum dos privilégios das mulheres brancas burguesas. O feminismo hegemônico branco apagou a história das relações entre mulheres brancas e não brancas e equiparou mulheres brancas à categoria de *mulher* e, assim, não se preocupou com a opressão de gênero de ninguém mais. Como não percebeu as diferenças, não viu necessidade de criar coalizões; apenas assumiu uma sororidade entre as



mulheres pelo fato da sujeição de gênero. Percebemos que o sistema de gênero organiza, hegemonicamente, o gênero e as relações de gênero; no âmbito do direito, o faz apenas para homens e mulheres brancos/as e burgueses/as, mas constitui o significado em si mesmo de *homem* e *mulher* (LUGONES, 2008).

É nesse sentido que Beth Ruth Lerma (2010) critica o fato de que para muitas teóricas é imprescindível o uso dessas categorias, tais como gênero. Para a autora, é dessa forma que diversas mulheres são levadas a incorporar esses discursos feministas hegemônicos como único meio para sua emancipação e isso faz com que este tipo de feminismo seja colonial. Não são só as mulheres europeias e norte americanas que definem para as demais o que é ser mulher, mas também feministas no terceiro mundo que só vêem como válido o conhecimento dessas feministas europeias e norte americanas. Ao relacionar o feminismo hegemônico com o colonialismo, percebemos que esse deslegitima e invisibiliza os saberes das mulheres negras, afrocolombianas, indígenas, *chicanas*, enfim, das mulheres não brancas em geral.

Yuderkis Espinosa Miñoso (2009) também chama atenção para a constituição histórica do feminismo latinoamericano e para a maneira como isso se deu numa dependência ideológica dos feminismos e discursos do primeiro mundo. Para ela, é partindo desse reconhecimento que poderemos começar a criar um feminismo descolonial. Além disso, precisamos identificar os problemas das mulheres mais marginalizadas no contexto neoliberal e tomar uma postura metodológica que assuma o *privilégio epistêmico* e parta de um ponto de vista de baixo para cima. Ou seja, partir das comunidades mais pobres e marginalizadas e de suas práticas para fazer visíveis os mecanismos de poder. Segundo a autora, o objetivo consiste em

documentar sistemáticamente las versiones no oficiales y marginales del feminismo de la región a fin de registrar estas voces, cuerpos, posturas críticas, apuestas de sentido que tienden a quedar ocultas por la historia oficial construida por los feminismos que gozan de mayor legitimidad y visibilidad (MIÑOSO, s/d, p.1).

O que Yuderkis propõe é um olhar reflexivo para dentro do campo feminista e um olhar desde as margens que permita a criação de um feminismo comprometido em criar novos imaginários, atento à produção de crítica e a outras formas de vida, subjetividade e construções de mundo (MIÑOSO, s/d). Conforme Beth Ruth Lerma (2010), precisamos encontrar um feminismo que permita a



descolonialidade do poder e do saber nas ruínas das linguagens, das categorias de pensamento e das subjetividades que foram negadas constantemente pela modernidade e pela lógica da colonização.

## Considerações finais

Como pudemos ver no pensamento de Donna Haraway, o feminismo foi um dos pioneiros em questionar o positivismo e suposta neutralidade da ciência. No entanto, de acordo com Beth Lerma (2010), as feministas caem no positivismo quando não revisam seus marcos teóricos originais que provêm das teorias feministas europeias e norte americanas. De acordo com Yuderkis Miñoso (s/d),

Contra todo pronóstico y a nombre de “las mujeres” el feminismo ganó su espacio en las instituciones, aprendió la lengua de los aparatos estatales y supraestatales, puso en agenda reivindicaciones puntuales y desarrolló su propia tecnocracia experta. Las beneficiarias de las políticas hacia las mujeres – mujeres blancas-mestizas, profesionales, heterosexuales de clase media y alta –, auguraron un mejor futuro para todas. Pero esta no fue toda la historia, fue apenas la oficial. En los confines de la llamada política feminista, desde sus márgenes, otra política siguió su curso. Relegadas, pero con voz potente, feministas ancladas en un ideal de autonomía fueron escépticas al gran viraje epocal del programa feminista. Inaudibles sus voces para el flujo feminista hegemónico, condenadas a la subalternidad y con no más recursos que su creatividad, sus apuestas de búsqueda y producción de imaginarios otros, estas feministas se acogieron a una crítica tenaz que recordaba lo que esta nueva forma de la política feminista mayoritaria abandonaba (MIÑOSO, s/d, p.3).

Portanto, quando reivindica-se uma epistemologia feminista e faz-se a denúncia da ciência como masculinista é necessário refletir sobre que mulheres estarão incluídas nesta epistemologia e sobre que a ciência não é só masculinista, mas também branca e burguesa.

Ao longo deste trabalho, tratei de mostrar como os pensamentos de mulheres negras e do feminismo descolonial foram responsáveis por fazer essas críticas ao feminismo hegemônico trazendo novas teorias, categorias e perspectivas. Dessa forma, percebe-se que uma visão reflexiva e crítica do feminismo pode enriquecê-lo com categorias novas surgidas das experiências locais e do reconhecimento das múltiplas estruturas de poder que atuam sobre mulheres não brancas.



Assim, pensar em um feminismo descolonial, é elaborar uma genealogia de pensamento desde as margens e que seja capaz de criticar os marcos teóricos e conceituais que sustentam as “verdades” populares como a ideia de um ponto de vista de mulher (MIÑOSO, 2014). O feminismo descolonial é aquele que parte das experiências de diversas mulheres e que dialoga com intelectuais comprometidas em dismantelar a matriz de opressão múltipla desde um ponto de vista que não seja eurocêntrico. Trata-se de romper com o etnocentrismo de categorias como a de gênero e escutar as vozes e experiências dessas mulheres “outras” em seus próprios termos e reconhecer que as mulheres são sujeitas plurais e não homogêneas.

## Referências

BAHRI, Deepika. **Feminismo e/no pós-colonialismo**. Florianópolis: Revista Estudos Feministas, 2013.

CARDOSO, Cláudia P. **Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez**. Florianópolis: Revista Estudos Feministas, 2014.

CARNEIRO, Sueli. O papel do movimento feminista na luta antirracista. In: MUNANGA, Kabengele (Org.). **O negro na sociedade brasileira: resistência, participação, contribuição**. Fundação Palmares, 2004.

\_\_\_\_\_. **Enegrecer o feminismo: A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. 2011 Disponível em <http://arquivo.geledes.org.br/em-debate/sueli-carneiro/17473-sueli-carneiro-enegrecer-o-feminismo-a-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-a-partir-de-uma-perspectiva-de-genero>.

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. Anpocs: Revista Ciências Sociais hoje, 1984.

\_\_\_\_\_. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988b.

HARAWAY, Donna. **Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial**. Campinas: Cadernos Pagu, 1995.



HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz (org.). **Antropologia do ciborgue – As vertigens do pós-humano**. 2<sup>a</sup>. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

hooks, bell. **Intelectuais negras**. Tradução de Marcos Santarrita. Florianópolis: Revista Estudos Feministas, 1995.

LERMA, Beth Ruth L. **El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano**. Cali: La manzana de la discordia, 2010.

LUGONES, Maria. **Colonialidad y género**. Bogotá: Tabula rasa, 2008.

MIÑOSO, Yuderkis E. **Etnocentrismo y Colonialidad en los Feminismos Latinoamericanos: Complicidades y Consolidación de las Hegemonías Feministas en el Espacio Transnacional**. Venezuela: Revista Venezoelana de Estudios de la Mujer, 2009.

\_\_\_\_\_. **Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica**. México: El cotidiano, 2014.

\_\_\_\_\_. Los desafíos de las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano en el contexto actual. s/l, s/d.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart, Marcos Pereira, André Pereira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

**Nathália Dothling REIS**

*Bacharela em Ciências Sociais pela UFSC. Mestranda em Antropologia Social no PPGAS/UFSC. Pesquisadora no Núcleo de Estudos em Antropologia Fundamental (A-Funda)/UFSC, coordenado pelo professor Dr. Márnio Teixeira Pinto e pela professora Dr<sup>a</sup> Miriam Furtado Hartung. Durante a graduação foi bolsista SeCult no Núcleo de Ciências Políticas Transformações no Mundo do Trabalho (TMT), coordenado pelo professor Dr. Ricardo Gaspar Muller. Foi bolsista Iniciação Científica PIBIC/CNPq no Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS) no projeto 'Feminismo, Ciências e Educação - Relações de poder e transmissão de conhecimentos'. Esse trabalho resultou em seu TCC e foi agraciada com a menção honrosa no Prêmio Lévi-Strauss na modalidade B - artigo, da 30<sup>a</sup> Reunião Brasileira de Antropologia, realizada na UFPB em 2016. Também foi bolsista de avaliação do Prêmio Construindo a Igualdade de Gênero FUNJAB/Secretaria de Política para Mulheres (SPM) no Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS), coordenado pela professora Dr<sup>a</sup>. Miriam Pillar Grossi. Áreas de pesquisa: Antropologia das Relações de Gênero, Antropologia das Populações Afro-brasileiras, Teoria Antropológica, Educação.*

*Recebido em: 18/05/2017*

*Aprovado em: 26/09/2017*