



## ESBOÇOS METODOLÓGICOS A PARTIR DO FEMINISMO DECOLONIAL

Katia Aleksandra dos Santos<sup>1</sup>

Ana Claudia Silva Abreu<sup>2</sup>

**Resumo:** Este texto propõe pensar instrumentos metodológicos a partir do feminismo decolonial, procurando estabelecer aproximações e diferenças em relação às pesquisas feministas hegemônicas. Para isso, apresentaremos brevemente no que consiste a decolonialidade e como podem ser pensados instrumentos que dialoguem com um modo de produzir conhecimento para além do modelo de ciência eurocentrado. Ao final, são identificadas algumas características que constituem as pesquisas feministas decoloniais: a quebra das dicotomias impostas pela colonialidade do saber; a experiência e escrita de si como método; a não separação entre produção do conhecimento e ação/militância e a emergência de um corpo-pesquisadora encarnado, que se afeta e se cura por meio da pesquisa.

**Palavras-chave:** pesquisa; feminismo decolonial; metodologia.

**Abstract:** This research aims to approach methodological instruments based on decolonial feminism, seeking to establish similarities and differences in relation to hegemonic feminist research. Therefore, we will briefly present what decoloniality consists of and how we can designate research instruments that dialogue with a knowledge production that goes beyond the Eurocentric model of science. At the end of our investigation, some characteristics that constitute decolonial feminist research are identified, such as the breakdown of dichotomies imposed by knowledge coloniality; experience and self-writing as a method; the non-separation between knowledge production and action/militancy and the emergence of an incarnate research experience, considering the body in its situated sense of experience, which is affected and healed through the act of doing research.

**Keywords:** research; decolonial feminism; methodology.

**Resumen:** Este texto propone pensar instrumentos metodológicos basados en el feminismo descolonial, buscando establecer similitudes y diferencias en relación con la investigación feminista hegemónica. Para este fin, presentaremos brevemente en qué consiste la decolonialidad y cómo se pueden diseñar instrumentos que esbozan un diálogo con una forma de producir conocimiento más allá del modelo eurocéntrico de ciencia. Al final se identifican algunas características que constituyen la investigación feminista decolonial: la ruptura de dicotomías impuestas por la colonialidad del conocimiento; experiencia y autoescritura como método; la no separación entre producción de conocimiento y acción/militancia y el surgimiento de un cuerpo-investigador encarnado, o sea, que evoca el significado situado de la experiencia y que es afectado y sanado a través de la investigación.

**Palabras clave:** investigación; feminismo decolonial; metodología.

---

<sup>1</sup> Professora Adjunta do Curso de Psicologia da Universidade Estadual do Centro-Oeste-UNICENTRO, doutora em Psicologia pela Universidade de São Paulo.

<sup>2</sup> Doutora em Direito. Professora de Direito Penal no Centro Universitário Campo Real e Pós-Doutoranda do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Desenvolvimento Comunitário-PPGDC, da Universidade Estadual do Centro-Oeste-Unicentro.



## Introdução

Os conceitos de ciência e conhecimento científico vêm sendo moldados há muito tempo, passando por momentos de maior uniformização e por outros de questionamento sobre os modos universais de produção do saber. Ainda que seja corrente a compreensão desses deslocamentos, o modelo científico hegemônico está ancorado no método positivista de produção do conhecimento.

O positivismo é uma corrente filosófica creditada a Auguste Comte, que ganhou notoriedade no século XIX e promoveu uma virada entre o conhecimento filosófico e aquilo que viria a ser conhecido como conhecimento científico. Com base no método das ciências naturais, assevera que o conhecimento válido é o que pode ser produzido pela via da observação e experimentação, a fim de se determinar leis universais dos fenômenos (Ribeiro Jr., 1982). Esse modelo hegemônico tem como instrumentos a observação e a experimentação; trabalha com linguagem numérica, de modo que conhecer significa necessariamente quantificar; é reducionista, uma vez que é preciso limitar os fenômenos a variáveis possíveis de serem observadas; é um saber causal que busca o estabelecimento de leis universais. O chamado método científico congrega elementos do racionalismo cartesiano e do empirismo baconiano, contudo as ciências humanas, que se desenvolvem na segunda metade do século XIX, trabalham com fenômenos complexos, de modo que o empirismo se torna, muitas vezes, difícil (Laville; Dionne, 1999).

Ginzburg (1989) também discute o que chama de "modelo galileano", referindo-se ao legado epistemológico que foi se produzindo desde Galileu Galilei. Segundo o autor, para a ciência galileana, "o emprego da matemática e o método experimental, de fato, implicavam respectivamente a quantificação e a repetibilidade dos fenômenos" (1989, p.156). Do lado oposto a esse modelo, apresenta o que denomina de "paradigma indiciário", que foi se produzindo paralelamente na medicina, nas artes, na psicanálise e na história, áreas que partem de indícios, sinais, considerando o subjetivo e o individual.

Nessa esteira de conhecimentos que vão se produzindo à margem, as mulheres também trouxeram questionamentos a esse modo dominante de fazer ciência. Sandra Harding, em texto escrito em 1987, já trazia o questionamento: "Existe um método feminista?" (2002), denunciando que as epistemologias tradicionais impedem que as



mulheres sejam sujeitos de conhecimento, uma vez que a ciência foi construída por e para os homens. Apesar de, na primeira versão do texto, a autora não reconhecer que se trata de um novo "método", ela apresenta três características das investigações feministas: definição de problemas e/ou perguntas de pesquisa relevantes do ponto de vista das mulheres; investigações que definem objetivos a favor das mulheres, a fim de servir aos seus interesses e responder a questões que lhes digam respeito; e, por fim, os estudos feministas colocam investigadoras e objetos de investigação no mesmo plano. Em epílogo, neste mesmo texto, 10 anos mais tarde, a autora reconhece que começar pela vida das mulheres para fazer perguntas de pesquisa constitui-se, sim, outro método de produzir conhecimento. Posteriormente, a partir da epistemologia feminista negra, chega-se à teoria do ponto de vista, que coloca a experiência como a base fundamental para a produção do saber (Collins, 2019).

Como podemos observar na retificação de Harding, foi-se reconhecendo um modo de fazer ciência a partir dos feminismos. "Não há dúvidas de que o modo feminista de pensar rompe com os modelos hierárquicos de funcionamento da ciência e com vários dos pressupostos da pesquisa científica" (Rago, 1998, p. 10). Discorreremos acerca desse deslocamento no decorrer deste texto. Para além disso, nossa proposta é caminhar pelos caminhos abertos a partir de diversas autoras e correntes feministas, passando pelos questionamentos produzidos pelas feministas do Norte global acerca da omissão do sujeito produtor do conhecimento (Harding, 2019) e da necessidade de um conhecimento situado (Haraway, 2019) e pelas contribuições epistemológicas das feministas negras norte-americanas (Collins, 2019; Davis, 2016) para chegar ao solo latino-americano, procurando compreender o que temos de diferente (se é que temos) a partir do Feminismo Decolonial. Sabemos que diversos estudos têm se proposto a discorrer acerca dos efeitos no feminismo latino-americano a partir do chamado "giro decolonial" (Ballestrin, 2013), os quais, juntamente com o conceito de "colonialidade de gênero" (Lugones, 2020) parecem apontar alguma direção teórica nesse sentido.

Entretanto poucos estudos têm se dedicado a pensar nos efeitos metodológicos de pesquisas ancoradas no chamado feminismo decolonial. Tomando essa lacuna, este texto pretende apresentar um esboço de elementos metodológicos desde um giro epistêmico nas pesquisas feministas. Iniciemos trazendo alguns elementos acerca do giro decolonial e do conceito de colonialidade do saber, para depois pensarmos nos efeitos para as pesquisas que se desenvolvem em torno das questões de gênero.



## **Giro decolonial e colonialidade do saber**

Luciana Ballestrin (2013) descreve o giro decolonial como um movimento de rompimento com a centralidade da produção do conhecimento eurocentrada. Na verdade, trata-se de um termo cunhado por Maldonado Torres (2005) para designar o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade (Ballestrin, 2013). Surgindo a partir de um grupo de desagregados no antigo grupo de Estudos Subalternos (Edgardo Lander, Arturo Escobar, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Anibal Quijano e Fernando Coronil) o Grupo Modernidade/Colonialidade, no final dos anos 90.

O grupo debate-se em torno da leitura de uma radicalização e, ao mesmo tempo, rompimento com o que havia sido produzido sob a alcunha do termo pós-colonial. Reivindicam um lugar diferente dos Estudos Subalternos e também dos Estudos Pós-Coloniais (Gesco, 2014). Nesse sentido, volta-se para a realidade latino-americana, buscando, inclusive, bases teóricas e saberes locais para isso. A ascensão e desenvolvimento da modernidade e o capitalismo são atribuídos à colonialidade (conceito que designa os efeitos da colonização). Afinal, pela colonização que se tem recursos, mão de obra, de modo que raça, gênero e trabalho estão articulados nas relações de dominação/exploração que se produziram nas américas. A modernidade é a narrativa que se produz para escamotear a violência, visto que faz uso da justificativa da civilização dos povos primitivos (Ballestrin, 2013).

Em 2014, o GESCO - *Grupo de Estudios sobre Colonialidad*-, produz um texto no qual sintetiza a proposta e os principais achados: *Estudios Decoloniales: un panorama general*. Afirmam que se trata de um conjunto heterogêneo de produções teóricas e de investigações diversificadas em torno da colonialidade. Nesse escopo encontram-se revisões historiográficas, estudos de caso, investigações que se voltam à recuperação do pensamento crítico latino-americano (GESCO, 2014). No centro dessas produções estão algumas premissas em comum, entre elas a de colonialidade do poder.

Colonialidade do poder, conceito desenvolvido em 1989, por Anibal Quijano, parte do princípio de que "as relações de colonialidade nas esferas econômica e política não findaram com a destruição do colonialismo" (Ballestrin, 2013, p. 99). "Mignolo (2010, p.12) sugere que a matriz colonial do poder 'é uma estrutura complexa de níveis



entrelaçados” (Ballestrin, 2013, p. 100), que articula o controle da economia, da autoridade, da natureza, do gênero e sexualidade, da subjetividade e do conhecimento. O conceito-matriz de colonialidade do poder engendra, portanto, a colonialidade do ser e do saber.

Rita Segato, no texto "Aníbal Quijano e a perspectiva da colonialidade do poder" (2021) resume os argumentos dispersos em vários textos do autor, nos quais ele constrói a argumentação em torno do conceito de colonialidade do poder, suas bases de formação e seus efeitos:

1. Reordenamento da história; 2. "Sistema-mundo colonial-moderno"; 3. Heterogeneidade histórico-estrutural da existência social; 4. **Eurocentrismo, identidade e reoriginalização**; 5. **Colonialidade do Saber**; 6. Colonialidade e subjetividade; 7. Racismo; 8. Raça; 9. Colonialidade e patriarcado; 10. Ambivalência da modernidade: racionalidade tecnocrático-instrumental e racionalidade histórica; 11. Poder, Estado e burocracia no liberalismo e no materialismo histórico; razão de Estado e falência democrática na América Latina; 12. Decolonialidade ou giro decolonial; 13. : "O índio", o movimento indígena e o movimento da sociedade- "o retorno do futuro"; 14. A economia popular e o movimento da sociedade.(Segato, 2021, p. 53-54, grifo nosso).

Assim, partindo-se da colonialidade do poder como um dos efeitos da colonização, chega-se a outra premissa compartilhada pelo grupo Modernidade/Colonialidade: a perspectiva eurocêntrica e ocidental como forma geral/universal de produção do conhecimento e das subjetividades, a partir da modernidade (GESCO, 2014). "As epistemologias e metodologias nortecêntricas estão baseadas na lógica cartesiana, eurocentrada, racializada, localizada e generificada" (Dulci; Malheiros, 2021, p.176). Disso decorre o conceito de colonialidade do saber, desenvolvido por Edgardo Lander (2000). Essa categoria está relacionada às formas de controle da produção do conhecimento utilizadas como forma de dominação e aculturação dos povos colonizados. A geopolítica do conhecimento localiza na Europa o modelo de experiência a ser tomado como universal e também designa seus instrumentos como os únicos válidos na produção daquilo que se convencionou chamar de conhecimento científico.

Essa geopolítica não se instituiu sem a morte de outras formas de conhecimento. A isso Grosfoguel (2016), utilizando termo cunhado por Boaventura Souza Santos (2009), chama de "epistemicídio" e aponta os 4 tipos de epistemicídios que ocorreram ao longo do século XVI para que o conhecimento ocidental se tornasse universal. O primeiro foi o



de muçulmanos e judeus, na conquista de Al-Andalus; o segundo contra povos nativos na invasão das Américas; o terceiro contra povos africanos, na conquista da África, além da escravização dos mesmos nas Américas e; o quarto é a morte literal e do conhecimento produzido por mulheres europeias que foram queimadas vivas acusadas de bruxaria.

O retorno a esses saberes subalternizados aparece como demanda do Grupo e pode ser caracterizado a partir do que Souza Santos nomeou como "Epistemologias do Sul":

(...) conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a supressão dos saberes levada a cabo, ao longo dos últimos séculos, pela norma epistemológica dominante, valorizam os saberes que resistiram com êxito e as reflexões que estes têm produzido e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos. a esse diálogo entre saberes chamamos ecologia de saberes (Santos, 2009, p. 7).

Partindo desse princípio da ecologia dos saberes e das epistemologias do sul, Boaventura Souza Santos (2009) e outras autoras como Catherine Walsh (2009) têm defendido o princípio da interculturalidade. Diferentemente do multiculturalismo, esse princípio considera o reconhecimento recíproco de diversas culturas em um mesmo espaço: "a interculturalidade representa uma lógica, não simplesmente um discurso, construída a partir da particularidade da diferença"(Walsh, 2009, p.15).

A lógica da interculturalidade compromete um conhecimento e pensamento que não se encontra isolado dos paradigmas ou das estruturas dominantes; por necessidade (e como um resultado do processo de colonialidade) essa lógica "conhece" esses paradigmas e estruturas. E é através desse conhecimento que se gera um "outro" conhecimento. Um pensamento "outro", que orienta o programa do movimento nas esferas política, social e cultural, enquanto opera afetando (e descolonizando), tanto as estruturas e os paradigmas dominantes quanto a padronização cultural que constrói o conhecimento "universal" do Ocidente (Walsh, 2009, p. 15-16).

Essa perspectiva pretende tomar o conhecimento produzido por indígenas ou negros não como algo "localizado" e baseado apenas na experiência, mas como pensamento próprio, epistemologia a ser considerada ao lado das epistemologias do norte. Esse movimento é fundamental, a partir da consideração de que "a diferença colonial epistêmica é cúmplice do universalismo, sexismo e racismo" (Ballestrin, 2013, p. 104). A interculturalidade comparece, portanto, como resposta à colonialidade do saber, partindo do reconhecimento do(a) investigador(a) de que sua pesquisa se inicia com um ponto de vista colonizador.



Assim, um dos elementos dos quais é possível partir é a busca de saberes locais, autores/as que produziram conhecimento desde outras perspectivas. Ocorre que, "para a pesquisa que se propõe ser decolonial, é preciso pensar não só os pressupostos epistemológicos das teorias em que se baseiam, mas também os métodos em que as mesmas pretendem se elaborar", afinal, "os métodos decoloniais não podem existir somente para responder os objetivos do(a) pesquisador(a), mas, principalmente do(a) pesquisado(a). A teoria decolonial se coloca como para além de uma teoria, é uma práxis" (Dulci; Malheiros, 2021, p. 177/184).

Tendo apresentado inicialmente alguns princípios dos estudos decoloniais, passamos, no próximo tópico, a discorrer sobre como algumas correntes feministas foram construindo modos distintos de produzir conhecimento, para depois articularmos a perspectiva decolonial com a feminista, por meio do feminismo decolonial.

### **Os feminismos e um novo modo de fazer ciência**

Com aponta Ochy Curiel (2020), o privilégio epistêmico pertence a um sujeito cisgênero, do sexo masculino, branco e localizado no Norte global. As teorias feministas vêm desafiar esse sujeito ao propor um conhecimento produzido por, sobre e para mulheres e uma epistemologia que questiona a lógica masculina da ciência e seus dogmas de universalidade e neutralidade.

Falar em epistemologias feministas é, antes de tudo, pensar no plural, e atentar para o fato de que os esforços das mulheres nesse campo de produção do saber são marcados por duas atitudes epistemológicas principais: em primeiro lugar, a crítica às categorias universalizantes do pensamento hegemônico androcêntrico e, em um segundo momento, pensar em proposições metodológicas factíveis para um projeto feminista de ciência (Rago, 1998, p. 4). Desse modo, propor uma epistemologia feminista não é apenas inserir as questões de gênero no âmbito da produção do conhecimento, mas, sobretudo, questionar como a materialidade das relações sociais e suas hierarquias influenciam o que se entende por verdade e por conhecimento válido.

O conhecimento moderno ocidental (europeu e norte-americano) é caracterizado por um modelo de construção do saber fundado em dualismos. Assim, a partir da oposição homem x mulher surgem os pares razão/emoção, cultura/natureza, superior/inferior, público/privado, responsáveis por demarcar o local dos "sujeitos



generificados” (Lauretis, 2019) e fixar as identidades, hierarquizar sujeitos e suas práticas. A produção do conhecimento não foge dessas relações de poder, ou seja, a epistemologia reflete os interesses políticos da sociedade branca (e ocidental), definindo qual conhecimento é verdadeiro e em quem se deve acreditar (Kilomba, 2019).

As categorias fundantes do modelo tradicional de produção do conhecimento, centrado no sujeito cognoscente do sexo masculino, traz não só uma perspectiva individualista e androcêntrica, como também descorporificada. Esse sujeito cartesiano produtor do saber, que valoriza a razão humana e é destituído de emoções, é um sujeito sem corpo e que, como tal, produziria um conhecimento neutro e objetivo. Posteriormente, as Ciências Humanas e Sociais passaram a admitir um sujeito socialmente situado, no entanto, como o espaço de produção do saber era masculino, a perspectiva continuou sendo androcêntrica, fundada nos mesmos dogmas da neutralidade, objetividade e universalidade. A pretensa neutralidade esconde que esse sujeito cognoscente “descorporificado” (Haraway, 1995) é, na verdade, um homem, branco, europeu ou norte-americano, burguês e cisheterossexual, que produz conhecimento a partir de seus valores masculinistas, cisheterossexistas, racistas e classistas.

Donna Haraway (1995, p. 9), ao criticar esse modelo hegemônico e sua “objetividade científica descorporificada” propõe uma epistemologia feminista corporificada, por meio da construção de um conhecimento situado, que seria possível pelo que ela denomina de doutrina utilizável da objetividade e parcialidade, que significa saberes localizados em uma proposta que substitui a universalidade pela parcialidade. Assim, apresenta uma nova forma de pensar a relação entre sujeito e objeto do conhecimento, de forma que este deve ser visto como um ator e agente e não apenas como uma tela ou um recurso, afinal, “a teoria está sempre posicionada em algum lugar e é sempre escrita por alguém” (Kilomba, 2019, p. 58).

Desse nodo, além de revelar o sujeito cognoscente oculto por trás da neutralidade e da objetividade, o feminismo denuncia que as bases da epistemologia tradicional (androcêntrica) que, ao desqualificar o feminino, exclui a experiência feminina do âmbito das teorias do conhecimento, assim como oculta os modos femininos de produção de saber (Sattler, 2009).

O projeto feminista de ciência se desenvolveu de modo gradativo. No início, a teoria feminista se inseriu nas outras ciências, com a finalidade de visibilizar as relações sociais a partir da perspectiva feminina (Harding, 2019). Assim, as questões das mulheres





foram aos poucos incorporadas nos diversos campos de produção do conhecimento (de fora pra dentro), produzindo desestabilizações e até mesmo rupturas (Rago, 1998). No entanto, esse esforço por busca de espaço, fez com que essas mulheres dialogassem com outros homens e, como consequência, tornou-se difícil encontrar conceitos e categorias livres das influências patriarcais, revelando o caráter instável das categorias analíticas feministas (Harding, 2019).

Na busca por outros modelos de produção do saber, a subjetividade substitui a neutralidade e a objetividade, a separação entre teoria e prática dá lugar a um sujeito epistêmico situado, que se caracteriza não pela separação com o seu objeto de pesquisa e sim pelo seu envolvimento com ele. Trata-se de um modo de produzir o conhecimento que dá centralidade à experiência, aos processos históricos que posicionam sujeitos, ou seja, “pensar a experiência dessa forma é historicizá-la, assim como as identidades que ela produz” (Scott, 1999, p. 5).

Ainda que tenha promovido tais rupturas, essa proposta não conseguiu escapar de algumas armadilhas, tais como: essencializar e universalizar a categoria mulher; reforçar os dualismos, sobretudo a oposição sexo/gênero, fundada em um paradigma biológico; assim como reproduziu os mesmos métodos de validação do conhecimento do modelo androcêntrico.

Abandonada a ideia do homem universal deve, igualmente, desaparecer a mulher universal, pois há uma pluralidade de mulheres (e de mulheridades e feminidades) “que vivem em intrincados processos históricos de classe, raça e cultura (Harding, 2019, p. 97)”. Entretanto, o projeto feminista global, ao empreender esforços para dar visibilidade à mulher, tornam visível uma categoria que não representa as vivências de todas as mulheres, pois realizou uma falsa ontologia das mulheres como universais (Butler, 2019).

Harding (2019) explica que, ao reivindicamos o corpo, a carne e o osso para substituir o sujeito cartesiano descorporificado, o dilema que se impõe é: Como reconhecer nossas diferenças biológicas para demandar direitos e políticas públicas e, ao mesmo tempo, fugir do destino biológico imposto a homens e a mulheres? (Harding, 2019).

Essa mesma preocupação faz parte das reflexões de Tereza de Lauretis (2019). Para ela, ao conceituar o gênero a partir da diferença sexual, a literatura feminista ocidental segue presa às estruturas patriarcais e produz um conhecimento fundado na oposição universal do sexo, dificultando e até mesmo impossibilitando a articulação das



diferenças entre mulher e mulheres. Sua proposta é de um saber gendrado, que não esteja encarcerado na diferença sexual e em uma “perspectiva unidimensional da realidade das mulheres” (Hooks, 2015, p. 195), mas que considera experiências outras, como a raça, a classe. Afinal, os sujeitos concretos são construídos por meio de vários discursos e tecnologias de gênero (Lauretis, 2019).

As feministas negras também denunciaram o mito da mulher universal, ou seja, ainda que os estudos da mulher tenham desafiado, em tese, o pensamento androcêntrico hegemônico, ignoraram o fato de que o gênero é uma categoria que não pode estar separada de outros eixos de opressão. Como adverte Sueli Carneiro (2019, p. 315), “a unidade na luta das mulheres na sociedade não depende apenas de nossa capacidade de superar as desigualdades geradas pela histórica hegemonia masculina, mas exige também a separação de ideologias complementares desse sistema de opressão, como é o caso do racismo”.

Patrícia Hill Collins (2019, p. 401), ao falar sobre a epistemologia feminista negra, explica que “como teoria social crítica, o pensamento feminista negro estadunidense reflete os interesses e o ponto de vista daquelas que o elaboraram”. Segundo a autora, ante o silenciamento e a invisibilização do conhecimento e das experiências das mulheres negras, o pensamento feminista negro se constrói sobre os diversos temas que atravessam a vida das mulheres negras, como o trabalho, a família, a política sexual, a maternidade e o ativismo político, enfatizando a importância de análise das opressões interseccionais na matriz de dominação racial dos EUA. Na sequência, explica que a epistemologia, enquanto teoria do conhecimento, não está alheia ao fato de que, ao investigar quais são os padrões usados para aferir a verdade de um determinado saber, reflete as relações de poder que determinam em que se acredita e por quê. Dessa forma, como nos Estados Unidos da América quem controla esses padrões de validação de conhecimento são homens brancos e de elite, esses processos reproduzem os interesses desses grupos e, ainda, mulheres brancas e pessoas negras podem acabar sendo recrutadas para reforçar tais padrões e relações de poder (Collins, 2019).

Em suma, a ordem eurocêntrica de produção do conhecimento é controlada por um sujeito cognoscente aparentemente universal que esconde o verdadeiro produtor do saber e que, ainda que pretensamente neutro, a verdade produzida reflete os valores e a perspectiva de um grupo dominante. Para transgredir (Hooks, 2015) esse modelo acadêmico tradicional, a epistemologia feminista propõe uma produção “relacional e



subjetiva” (Sattler, 2009) que parte de um sujeito cognoscente corporificado e situado, que opera saberes localizados (Haraway, 1995), uma epistemologia fundada em categorias analíticas instáveis (Harding) e possíveis para a construção de um conhecimento generificado (Lauretis, 2019) e racializado (Collins, 2019).

As críticas ao paradigma feminista dominante revelam a urgência de um giro epistêmico, para reconhecer que outras categorias como raça/etnia e classe social precisam ser articuladas para que se entenda a complexidade da estrutura social. O feminismo interseccional, desenvolvido pelo trabalho de feministas negras americanas (Crenshaw, 2017; Collins, 2019; Davis, 2016; Hooks, 2015; Lorde, 2019) reivindica o lugar de fala das mulheres negras dentro do feminismo (Ribeiro, 2017) evidenciando que as feministas brancas, ao elegerem o sexismo como a opressão comum de todas as mulheres, invisibilizaram as experiências das mulheres negras com outras formas de opressão além do gênero, tais como a discriminação racial e de classe. Audre Lorde (2019) adverte que o sexismo e o heterossexismo, assim como o racismo, estão assentados na mesma concepção de superioridade de uns e subalternidade de outros, responsável pelas diversas formas de opressão e intolerância que marcam a vida dos sujeitos.

Francoise Vergès (2020) destaca uma análise que está *com* e *para além* da interseccionalidade, que enxerga o gênero como um elemento estruturante das relações sociais da colonialidade do poder, ou seja, é imprescindível “utilizar analiticamente todos os sentidos para compreendermos as mulheres negras e ‘mulheres de cor’ na diversidade de gênero, sexualidade, classe, geografias corporificadas e marcações subjetivas” (Akotirene, 2019, p. 29). Conforme aponta Claudia de Lima Costa (2010, p. 50) ver o gênero como uma categoria colonial permite historicizar o patriarcado e observar que a (cis)heteronormatividade, o sistema capitalista e a classificação racial estão emaranhados, ou seja, “ao centralizar, através do conceito da interseccionalidade, o entrelaçamento do gênero com a raça, a classe e a sexualidade, abrimos um caminho para o projeto feminista de descolonização do saber.

Para “descolonizar a ordem eurocêntrica do conhecimento” (Kilomba, 2019, p. 53) esse projeto visa romper as fronteiras geopolíticas, por meio de um contínuo processo de tradução, iniciado por feministas latino-americanas e latinas localizadas nos Estados Unidos. Essas autoras buscam promover rupturas, do Sul para o Norte, e vice versa, e, ao fazer uso de conhecimentos resistentes produzidos pelos feminismos latinos, de cor, pós-coloniais descolonizam a produção do conhecimento (Costa, 2010). Nesse processo, a



*mestiza* (Anzaldúa, 2019) ao habitar as duas fronteiras, articula os saberes locais com os saberes hegemônicos, em um processo contínuo de tradução, da periferia para o centro.

Como enfatiza Judith Butler (2022, p. 383), Anzaldúa nos mostra que “é somente através de existirmos no modo da tradução, da constante tradução, que teremos alguma chance de produzir um entendimento multicultural das mulheres ou, de fato, da sociedade”. Glória Anzaldúa, ao escrever em várias línguas, ao transitar entre o inglês e o espanhol e costurar esses idiomas com dialetos nativos, ensina que a fonte da transformação social está na nossa capacidade de mediar entre mundos, de permanecer na margem do que conhecemos e questionar nossas certezas epistemológicas e, por meio dessa abertura, nos permitir acessar uma nova forma de conhecer e habitar o mundo. Para ela, apenas pela tradução é possível produzir um entendimento multicultural das mulheres (e da sociedade) (Butler, 2022).

Essa capacidade de tradução e de questionamento, de existir entre fronteiras e resistir nas margens, caracteriza os feminismos do Sul (Mendonza, 2010), do Terceiro Mundo (Mohanty, 2008) e os feminismos decoloniais (Lugones, 2020; Segato, 2012; Miñoso, 2020; Curiel, 2020), ou seja, esse conjunto de produções intelectuais feministas que não apenas questionam os pressupostos dos feminismos hegemônicos, em especial a universalidade da categoria mulher, mas que, ao habitar as margens, visibilizam o impacto do colonialismo na vida das mulheres colonizadas e evidenciam que a diferença sexual foi relegada ao segundo plano nos estudos pós e decoloniais. Desse modo, um saber construído por “alguém situado socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa que vai pensar epistemologicamente a partir do lugar epistêmico subalterno” (Akotirene, 2019, p. 46).

Além da crítica à universalidade da categoria mulher, Chandra Mohanty (2008) explica que, ao desconsiderar a realidade material das mulheres, os discursos feministas ocidentais criam visões estereotipadas sobre as mulheres do Terceiro Mundo, sobretudo aquele olhar que as enxerga como vítimas de violência, reduzindo-as a meros objetos de pesquisa. Assim, suas vozes são silenciadas em um processo que desqualifica o conhecimento produzido pelos sujeitos que habitam as margens, uma violência epistêmica (Kilomba, 2019), na medida em, além de emudecidas, o seu lugar de fala sobre as opressões que atravessam o seu cotidiano e as suas vidas é tomado pelo feminismo hegemônico (Miñoso, 2020). Em suma:



Existe uma divisão dentro do feminismo da qual não se fala, mas que se mantém inquieta por anos. É a **divisão entre as mulheres que escrevem a fala sobre feminismo e as mulheres que o vivem, as mulheres que têm voz contra as mulheres que têm vivência**, aquelas que constroem as teorias e políticas e aqueles que carregam as cicatrizes e as suturas das brigas (Zakaria, 2021, p. 18, grifo nosso).

A colonização da razão feminista (Minõso, 2020) ocorre porque os alicerces da supremacia branca (colonialismo e neocolonialismo) não foram desmantelados, assim, os feminismos de toda a parte continuam fundados na epistemologia de feministas brancas e ocidentais (Zakaria, 2021). O racismo e o colonialismo e os sujeitos mais afetados por essas formas de dominação não ocupam um lugar central nas teorias feministas, revelando “os epistemicídios causados pela centralidade da categoria gênero ou categoria interseccionalidade que seja, prestigiada e financiada pelo Norte Global” (Akotirene, 2019, p. 47).

As propostas feministas pós-colonial e decolonial denunciam a cumplicidade dos feminismos do Sul, afinal, “é fetiche epistemicida omitirmos clivagens racistas, sexistas e cisheteronormativas estruturadas pelo Ocidente cristão” (Akotirene, 2019, p. 19). Ao fundar-se na epistemologia feminista ocidental continuamos uma história de dominação e dependência (colonialidade do saber), além de reproduzirmos as mesmas teorias e de pautarmos as mesmas reivindicações do feminismo produzido nos países centrais, ainda nos esforçamos para fazer caber nossas teorias e vivências aos postulados feministas universais (Miñoso, 2020). Por essa razão, a importância em “lutar pelo poder interpretativo das teorias feministas a partir de um projeto de descolonização do saber eurocêntrico-colonial” (Costa, 2010, p. 51).

Partindo de uma proposta epistemológica feminista e decolonial, que vai em busca de novas categorias de análise e outros métodos de investigação e que sugere a emergência de novos sujeitos como atores e uma outra relação entre o pesquisador e o objeto de pesquisa, devemos dar um passo adiante e buscar novas formas de produzir conhecimento, visibilizar epistemologias outras, romper com as categorias que refletem um universalismo essencializador. Deve-se partir do reconhecimento de que o sujeito cognoscente tem corpo e tem sexo, é racializado/etnizado, geopoliticamente localizado e economicamente afetado.

## **O feminismo decolonial e os elementos para uma pesquisa encarnada**

Como mencionado no tópico anterior, o Feminismo Decolonial surge como crítica aos feminismos hegemônicos por feministas indígenas, afrodescendentes, lésbicas: "retomando boa parte dos postulados do giro decolonial e dos feminismos críticos, nos oferece uma nova perspectiva de análise para entendermos de forma mais complexa as relações e entrelaçamentos de 'raça', sexo, sexualidade e geopolítica" (Curiel, 2020, p. 121). Trata-se de uma revisão radical dos feminismos eurocentrados.

*Colonialidade y género* é um dos textos inaugurais da teoria feminista decolonial, publicado em 2008, pela filósofa argentina María Lugones. A autora critica a noção de colonialidade de poder desenvolvida por Aníbal Quijano, que centraliza a construção, pelo colonizador, da ideia de raça e que até articula o marcador gênero, mas o faz, segundo ela, de um lugar patriarcal e eurocêntrico. Ela problematiza, portanto, a própria construção de gênero enquanto uma categoria colonial. Argumenta que as mulheres de cor não foram lidas como mulheres, mas como fêmeas: "As fêmeas não brancas eram consideradas animais no sentido de seres 'sem gênero', marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem as características da feminilidade" (Lugones, 2020, p. 74). Havia, portanto, nessa classificação baseada no sexo, uma separação entre outras categorias dicotômicas: o humano e o animal. A autora defende a consideração de gênero e raça como absolutamente fundidos, pois só assim é possível fazer aparecer as "mulheres de cor" (2020, p. 60). Por fim, Lugones nos aponta uma saída a partir de um processo de resistência que se deu e continua se produzindo: "chamo a análise dessa opressão racializada, capitalista e de gênero 'colonialidade dos gêneros'; a possibilidade de superar a colonialidade dos gêneros é o 'feminismo descolonial'<sup>3</sup>" (Lugones, 2019, p. 363).

Lugones argumenta que, embora sejamos, a partir da modernidade, racializados, generificados e dominados, isso não se faz de forma homogênea: "O processo é binário, dicotômico e hierárquico" (Lugones, 2020, p. 60). Isso faz com que sejam estabelecidas dicotomias como macho x fêmea; homem x mulher; primitivo x civilizado etc.

---

<sup>3</sup> Sobre o uso do termo decolonial ou descolonial, María Lugones utiliza o segundo. Contudo, não há consenso geralmente estudos alinhados ou derivados do grupo Modernidade/Colonialidade têm utilizado o termo sem o "s", considerando que a supressão "marcaria a diferença entre a proposta de rompimento com a colonialidade em seus múltiplos aspectos e a ideia do processo histórico de descolonização" (Hollanda, 2020, p. 16). Para maior detalhamento, ver nota em: <https://assets.masp.org.br/uploads/temp/temp-QE1LhobgtE4MbKZhc8Jv.pdf>



Breny Mendoza (2010) também destaca as limitações do pensamento de Aníbal Quijano. Por pressupor o gênero como um dado, anterior à sociedade e à história, naturaliza as relações desiguais de gênero e a heterossexualidade compulsória como efeitos da pós colonialidade. Na análise do autor, a raça é apresentada como um conceito totalizador, devendo ser pensada interseccionada com o gênero/sexo. Ainda que tenha feito uma constatação excepcional ao analisar a divisão racial do trabalho como a base para a codificação do trabalho escravo e do trabalho assalariado no sistema capitalista moderno colonial e interseccionar raça e classe, praticamente ignorou que o gênero foi produzido concomitantemente com a raça (Mendonza, 2010).

Além da análise da colonialidade de gênero, a epistemologia feminista decolonial se preocupa com propostas epistemológicas capazes de superar a colonialidade do saber, para a produção de um conhecimento que se liberte da visão de mundo moderna, eurocêntrica e ocidental. Assim, os esforços das teorias feministas decoloniais se voltam às denúncias aos epistemicídios e à invisibilização do conhecimento produzido pelas mulheres do Terceiro Mundo e à busca pela inclusão de outras pedagogias e metodologias para a produção de um saber feminista, decolonial, antirracista e que transgride o modelo acadêmico tradicional.

Ainda que não se auto-intitule uma autora decolonial, Grada Kilomba, em seu texto *Memórias da Plantação* (2019) discute acerca do mito do conhecimento universal, a partir do qual se julga a produção de mulheres (sobretudo negras) como demasiado subjetiva, emocional, pessoal. Nesse ínterim, colocam-se dicotomias como universal *versus* específico; objetivo *versus* subjetivo, racional *versus* emocional, neutro *versus* pessoal (Kilomba, 2019)

Kilomba menciona a valorização da experiência, mas apenas como elemento a ser "traduzido" pelos/as pesquisadores/as, matéria prima a ser lapidada pela linguagem acadêmica. A autora é conhecida por produzir conhecimento que mescla linguagem artística e "científica", além de compor um texto escrito que articula textos teóricos e narrativos, forma que interroga as normas reconhecidas de se produzir conhecimento.

Patrícia Hill Collins (2019) ao falar sobre a teoria do ponto de vista explica que a produção do conhecimento das acadêmicas afro-americanas é marcada pela exclusão e pela rejeição do trabalho das mulheres negras sob o pretexto de que, por articular a experiência e o ponto de vista dessas mulheres, estaria destituído de credibilidade científica. Um grupo hegemônico ocupa esse lugar de autoridade e controla os critérios



de validação do conhecimento – acadêmico(a)s branco(a)s – ou seja, se “você não joga de acordo com nossas regras epistêmicas, porque deveríamos acreditar em você?” (Collins, 2022, p. 203).

A reflexão em torno da obra de Kilomba (2019) e de Collins (2019) (e também de outras autoras negras), somada às propostas do Feminismo Decolonial, nos conduzem a uma constatação de que essas produções "balançaram a teoria e práticas feministas", contudo, ainda é necessário explicitar "práticas políticas, metodologias e pedagogias, para não limitarmos a proposta decolonial à análise epistemológica" (Curiel, 2020, p.121), afinal, a metodologia é o veículo para a realização prática de um projeto de “resistência epistêmica” (Collins, 2022) e de “descolonização do conhecimento acadêmico” (Kilomba, 2019).

É isso que buscamos neste texto, procurando pistas em autoras que têm se proposto a discutir o tema epistemologicamente, mas também nos dão elementos para materializar um modo de fazer pesquisa e produzir conhecimento desde uma perspectiva decolonial.

Falamos sobre epistemologias feministas diversas (teoria feministas hegemônicas, feminismo negro e interseccional e os feminismos decoloniais), ciente de que elas estão fundadas em perspectivas teóricas próprias, ainda que haja muitos pontos comuns. Parafraseando Sandra Harding, perguntamos: Existe um método feminista decolonial? Ainda, considerando que teorizar é um processo patriarcal, “como o feminismo pode redefinir totalmente a relação entre saber e poder, se ele está criando uma nova epistemologia, mais um conjunto de regras para controlar o pensamento?” (Harding, 2019. p. 106).

Partimos em busca de metodologias feministas decoloniais não como um conjunto de regras para controlar o modo pelo qual se produz conhecimento, propomos um projeto de resistência epistêmica (Collins, 2022), queremos refletir sobre algumas possibilidades para a “construção de um saber científico blasfêmico” (Messeder, 2020). Queremos pensar na emergência de metodologias decoloniais capazes de nos conduzir a uma pesquisa encarnada, afinal, “a formação de uma teoria e uma práxis feministas libertadoras é de responsabilidade coletiva, uma responsabilidade que deve ser compartilhada” (Hooks, 2015, p. 208).

Nesse sentido, podemos destacar algumas proposições. María Lugones (2011) reivindica uma “epistemologia de fronteira” e sugere metodologias caracterizadas pela





co-teorização e colaboração entre diversos sujeitos: acadêmicos, intelectuais comprometidos, pesquisadores preocupados em investigar de dentro e de volta, assim como sujeitos envolvidos em lutas específicas. Esses encontros entre sujeitos distintos têm a finalidade de responder às perguntas: Para quem é essa pesquisa? Para que serve tal investigação? Segundo a autora, uma pesquisa é bem-vinda sempre que ela está a serviço do povo e em benefício das comunidades.

Ochy Curiel (2011) afirma que as mulheres negras, pobres, migrantes do Terceiro Mundo são geralmente objeto de pesquisa das investigações feministas. Para ela, é necessário um “desenganche epistemológico”, ou seja, partir de conceitos e categorias construídos desde as experiências das mulheres subalternizadas, os quais geralmente são produzidos coletivamente, o que permite que a pesquisa feminista generalize sem universalizar.

Desse modo, descolonizar para as feministas latino-americanas e caribenhas é superar o binarismo entre teoria e prática para gerar teorias distintas, particulares, capazes de escapar do sujeito cognoscente eurocêntrico e da subalternidade que o feminismo latino-americano reproduz em seu interior. Caso isso não aconteça, continuaremos a olhar para as nossas experiências a partir de lentes ocidentais, com a consciência europeia e estadunidense que enxerga o restante do mundo como incivilizado e irracional (Curiel, 2011).

A partir dessas reflexões, podemos observar que a primeira característica de uma metodologia decolonial tem como ponto de partida a explosão do lugar dicotômico entre pesquisadora/pesquisadas. Esse aspecto é discutido por diversas autoras, mas partiremos neste texto da definição trazida por Segato (2021) por meio da ideia de uma antropologia por demanda. Esse conceito estaria relacionado à colonialidade do poder, configurando-se como um projeto alternativo a partir do qual os/as pesquisadores/as se colocariam disponíveis "para serem interpelados por comunidades e povos que lhes colocam suas 'demandas' e permitem, assim, que sua 'ciência' obtenha um lugar e uma razão no caminho do presente" (Segato, 2021, p. 13). No mesmo sentido, Grada Kilomba (2019, p. 108) guia os seus estudos como uma pesquisa centrada em sujeitos, afinal, “não somos pessoas desaparecidas, mas sim ‘pessoas falantes’, sujeitos falantes que estão transformando a teoria”.

Como decorrência da proposta anterior, a segunda característica é a dimensão da experiência. Miñoso (2020) fala de uma genealogia da experiência e destaca a



importância do seu percurso como ativista, pesquisadora, e o quanto sua vivência determina o ponto de vista a partir do qual produz conhecimento. Não se trata de negar ou esconder a subjetividade, mas de tomá-la como elemento de análise, ponto de partida. O texto destaca ainda a dimensão política da experiência e quanto pode ser materializada na escrita. Parte da ideia de genealogia e arquivo, de Michel Foucault, para organizar as bases de uma produção que possa "usar a própria experiência como documento substancial e fundamental de meu arquivo e acolher, em caráter de colaboração, outras fontes: artigos, ensaios, gravações em vídeo e em áudio, fotografias produzidas por outras ativistas e pensadoras"(Miñoso, 2020, p. 105).

Quando unimos os princípios elencados na primeira e na segunda proposições, podemos pensar em pesquisas que (re) conheçam as experiências tanto de pesquisadoras quanto de pesquisadas/participantes, sem hierarquias. Voltando a buscar o exemplo de Kilomba (2009) que, como mulher negra, defende a "pesquisa entre iguais", consideramos a necessidade de "uma epistemologia que inclua o pessoal e o subjetivo como parte do discurso acadêmico, pois todas/os nós falamos de um tempo e lugar específicos, de uma história e uma realidade específicas- não há discursos neutros", afinal, "a teoria está sempre posicionada em algum lugar e é sempre escrita por alguém" (Kilomba, 2019, p. 58).

A epistemologia feminista negra e a teoria do ponto de vista não só evidenciam o gênero e a raça na constituição do cognoscente, como, acima de tudo, um sujeito que constrói o conhecimento a partir das suas próprias experiências. Patrícia Collins (2019) explica que o processo de socialização das mulheres estimula que elas tenham modos característicos de conhecer e que, dessa forma, elas possuem duas formas de conhecer: um saber localizado, no corpo e no espaço que elas ocupam; e outro saber que transcende esse espaço. Para a autora, "essas formas de conhecimento permitem o surgimento de uma subjetividade entre o conhecimento e o conhecedor" (Collins, 2019, p. 414).

Posto isso, nos perguntamos: seria, então, obrigatório falar de si? Trazer narrativas pessoais? Inicialmente diríamos que não, até porque essa obrigatoriedade produz algo da ordem do "não orgânico", o que traria um efeito contrário à naturalidade de uma escrita-narrativa que se amarra aos nossos objetos de pesquisa. Contudo, a oralidade e a narrativa são elementos centrais na perspectiva decolonial, porque esses métodos fazem aparecer sujeitos que foram negligenciados e silenciados até então pela episteme eurocêntrica e grafocentrada.

Outro ponto que poderíamos mencionar diz respeito à forma dessa escrita. Oyewúmi (2021) tem defendido o uso das expressões originais em seus estudos sobre o Iorubá, tem problematizado questões de tradução e redimensionado a importância do caráter discursivo de nossas escritas. Assim, ainda que não estejamos falando propriamente do mesmo aspecto trazido pela autora, ao trazer a importância da narrativa da experiência, defendemos uma escrita em primeira pessoa, marca linguística que presentifica a subjetividade suspensa na anteriormente recomendada terceira pessoa do singular. Essa escrita em primeira pessoa não necessariamente precisa ser literal, embora seja importante para marcar linguisticamente a presença de um "eu" ou "nós" nesse texto-narrativa. Contudo, uma escrita por si só não garante a presença da pesquisadora. Nesse sentido, trata-se de uma escrita em primeira pessoa em que o pronome pessoal não seja apenas uma marca linguística, mas produza o efeito de presença da pesquisadora no texto, com sua subjetividade, suas experiências e, por que não, seu ativismo.

Carla Akotirene (2019, p. 14) fala sobre a necessidade de “rejeitar quaisquer expectativas literárias elitistas, jargões acadêmicos, escrita complexa na terceira pessoa e abstrações científicas paradoxais sob a sombra iluminista eurocêntrica, míope à gramática ancestral de África e diáspora”. Em uma proposta avessa às ferramentas modernas de validação científica, a autora propõe escrever no português brasileiro de Lélia Gonzalez e movido por escrevivências, como Conceição Evaristo (Akotirene, 2019).

Angela Figueiredo (2020, p. 8) aponta “uma prática política voltada para feminilizar e enegrecer a linguagem nos textos produzidos por autoras e autores negros”, além disso, reivindica, também “enegrecer as referências bibliográficas” e, para marcar o gênero e combater a masculinização das referências bibliográficas, incluir o nome das mulheres citadas. Nesse sentido podemos citar o texto de Megg Rayara Gomes de Oliveira (2023, p. 159), no qual ela explica que: “além de utilizar o gênero feminino e masculino para me referir às pessoas em geral, na primeira vez que há a citação de um/a autor/a, transcrevo seu nome completo para a identificação do sexo (gênero) e, consequentemente, para proporcionar maior visibilidade às pesquisadoras e estudiosas”.

Chegamos na terceira característica do que estamos elencando como parte de um método feminista decolonial: a atuação conjunta entre teoria e prática/ ciência e ativismo. Françoise Vergès (2020), em seu texto *Por um feminismo Decolonial*, ao contar sua trajetória, deixa claro que o ativismo sempre a acompanhou e definiu muito mais sua atuação do que o academicismo. Holanda (2020) também aponta que o feminismo



decolonial demarca o fim da divisão entre teoria e ativismo. Na mesma direção, Angela Figueiredo (2020, p. 20) explica a importância em reconhecer o conhecimento advindo dos movimentos sociais: “uma busca por abordagens e temas que façam sentido dentro do cotidiano da comunidade; conhecer para intervir, assim como a busca pelo estabelecimento de relações mais horizontais na pesquisa”.

Ochy Curiel (2011) explica que as práticas políticas são pouco teorizadas e conceituadas porque são consideradas puro ativismo, não aptas ao consumo acadêmico e teórico. Por tal razão, a prática feminista latino-americana não constitui referência da maioria das feministas latino-americanas, pelo contrário, continuamos usando e reproduzindo as teorias e os conceitos elaborados por europeias e estadunidenses. Esse fato coloca no centro a relação entre poder e conhecimento, teoria e ativismo, estabelecendo a divisão entre política e teoria, negando, portanto, que ambas, teoria e prática, produzem as mudanças sociais.

Julieta Paredes Carvajal (2020), a partir do seu feminismo comunitário, propõe a recuperação de princípios organizadores de comunidades originárias, tais como a noção de "bem-viver". Destaca a importância do caráter coletivo de nossas produções e reivindicações. Holanda também menciona a relevância dos feminismos comunitários para a conglomeração de populações rurais, quilombolas, mulheres camponesas, uma vez que os "feminismos comunitários e populares se organizam não apenas na luta pela descolonização, mas também pela superação do capitalismo e pela construção de uma nova relação com a natureza" (2020, p. 25). Assim, para a autora, é preciso chegar nas lideranças femininas, a partir da militância, para abarcar os feminismos populares que muitas vezes rejeitam esse termo.

Retomando a ideia de epistemologia de fronteira de Lugones (2011), essa proposta visa uma construção de conhecimento fundada na solidariedade, ou seja, um saber que não é elaborado de forma individual, pelo contrário, é desenvolvido em diálogo com outros membros da comunidade, produzido coletivamente (Curiel, 2011). As mulheres negras invocam o diálogo como uma dimensão da epistemologia feminista negra, visto que é a conexão e não a separação o componente essencial do processo de validação do conhecimento (Collins, 2019).

Todas essas características convergem para uma noção que consideramos fundamental em investigações a partir do Feminismo Decolonial: a ideia de "pesquisadora encarnada". Essa noção materializa a ideia de pesquisar com o corpo, corpo simbólico,



mas que produz efeitos também no real: "evoca-se a corporeidade dos/as novos/as sujeitos/as pesquisadores/as, bem como o compromisso consigo e sua ancestralidade" (Messeder, 2020, p. 167). Esse compromisso com a ancestralidade e com um saber localizado conduz a uma produção do conhecimento não só válida localmente, mas que reflete o que somos e o que buscamos ser: "no processo decolonial, asseguro que somos sempre uma subjetividade corpórea produzindo conhecimento" (Messeder, 2020, p. 168). Mas o que seria uma escrita encarnada?

A escrita encarnada é o momento do encontro entre a sujeita marcada por sua classe, raça, ato performativo de gênero, regionalidade, nacionalidade e a pesquisadora encarnada modulada cujas regras prescritas no fazer científico devem ser consideradas, mas também insurgidas" (Messeder, 2020, p. 168).

Angela Figueiredo (2020) destaca que as metodologias propostas pelo feminismo negro realizam um diálogo mais horizontal, como a empatia e a autoetnografia negra feminista. Segundo Joselina da Silva e Fabrícia do Nascimento Silva de Oliveira (2021, p. 106), "a autoetnografia é uma metodologia de pesquisa qualitativa em que a etnografia, a biografia e a autoanálise são combinadas com dados fornecidos pelo contexto em que se dá a pesquisa. O que permite um entendimento sobre a relação entre o *self* e o ambiente social pesquisado". Trata-se de uma metodologia em que o sujeito cognoscente se localiza no centro da investigação, sendo, ao mesmo tempo, sujeito e objeto, ao pesquisar é, também, pesquisado. Desse modo, a atividade investigativa é uma extensão da sua vida e suas experiências, conecta-se aos seus interesses, traduz os seus valores e visões de mundo (Silva; Oliveira, 2021).

Para além de uma metodologia, essa proposta permite que questões até então invisibilizadas passem a ser objeto de pesquisa, o que se intensificou a partir do ingresso de pesquisadores e pesquisadoras negros e negras na academia, na medida em que favoreceu que as pesquisas se tornassem mais próximas do universo empírico de suas comunidades, com o fim de conhecer, intervir e transformar a realidade (Figueiredo, 2020).

Em suma, os feminismos hegemônicos não enxergaram as diversas mulheridades e feminilidades escondidas por trás da mulher universal. Além disso, apresentaram-se como salvadoras das mulheres racializadas e periféricas, tomando-as como vítimas, infantilizadas, meros objetos de estudo. Os feminismos latino-americanos, inseridos na colonialidade do saber, acabaram por reproduzir, em suas pesquisas, uma análise centrada



no gênero e nas categorias de análise dos discursos feministas ocidentais. Os feminismos decoloniais, aliado às propostas do feminismo negro, evidenciam não só a colonialidade da razão feminista, como também a falta de escuta e solidariedade e a necessidade de se pensar em “epistemologias de mulheres, a partir de mulheres, com as mulheres e para as mulheres” (Malheiros, 2023, p. 408). Por fim, é possível dizer que:

[...] as metodologias decoloniais não são neutras, mas apresentam sensibilidade às demandas dos corpos colonizados, que estão dentro das zonas do “não ser” da modernidade, e, ao assumir esse lugar epistemológico, se propõem a elaborar um caminho, conforme cada pesquisa, para decolonizar esses corpos e suas realidades, que não são pretensamente universais, mas reais, e estão dentro da América Latina" (Dulci; Malheiros, 2021, p.177)

As feministas decoloniais apontam, portanto, para a necessidade de novos olhares, construindo outras sensibilidades que permitam perceber e sentir, ouvir e reparar; outras práticas capazes de efetivamente escutar aqueles sujeitos e sujeitas que foram historicamente silenciados. A partir do diálogo com o feminismo negro e interseccional permite pensar em novas perspectivas epistemológicas, metodológicas e em pedagogias transgressoras para descolonizar o modo hegemônico de produção do conhecimento.

Se a periferia é o lugar de onde teorizamos, a epistemologia feminista decolonial propõe não apenas a construção de um saber corporificado, geopoliticamente localizado, ela vai além, permite pensar em um conhecimento construído por um processo de co-teorização, que integra teoria e prática, aproxima a academia da comunidade, afinal, decolonial é fazer pesquisa junto.

### **Considerações finais:**

Vimos que a geopolítica do conhecimento, tal como se colocou com o projeto colonial, deu centralidade apenas ao homem ocidental como produtor do conhecimento: "O privilégio epistêmico dos homens ocidentais sobre o conhecimento produzido por outros corpos políticos e geopolíticas do conhecimento tem gerado não somente injustiça cognitiva, senão que tem sido um dos mecanismos usados para privilegiar projetos imperiais/coloniais/patriarcais no mundo"(Grosfoguel, 2014, p. 25).

Assim, a proposta decolonial pretende não somente deslocar o conhecimento da centralidade epistêmica europeia, mas mapear outras formas de produzir conhecimento já existentes. Não fica apenas na crítica a uma razão eurocêntrica, mas propõe uma nova



episteme e, nesse sentido, é preciso apresentar modos de fazer pesquisa, apontar caminhos para conhecer e conceber outras metodologias.

Este texto pretendeu apresentar uma proposta metodológica a partir do Feminismo Decolonial. Para isso, foi buscar elementos no que os movimentos feministas nos trouxeram, ao inaugurar um modo "feminino" de produzir conhecimento; e também o que se postulou no contexto da América Latina a partir do chamado "giro decolonial". A produção existente ainda está mais no nível da epistemologia do que propriamente de metodologias e instrumentos para o desenvolvimento de pesquisas, mas identificamos na literatura algumas características.

A primeira delas diz respeito à quebra das dicotomias objetividade/subjetividade, sujeito/objeto de pesquisa, entre outras sedimentadas pela colonialidade do saber. Trouxemos como exemplo a proposta de Segato (2021) de uma antropologia por demanda. A segunda característica é a valorização da experiência da pesquisadora como rica fonte de dados, a partir da qual é possível acessar também a experiência de iguais, como nos ensinou Grada Kilomba (2009) e Patrícia Collins (2019). O terceiro ponto que decorre também da genealogia da experiência postulada por Miñoso (2020) refere-se à não separação entre ativismo e pesquisa, ou entre teoria e prática. Como bem nos ensinou Vergès (2020), nossa produção pode e deve estar alinhada à nossa militância, afinal o academicismo já foi tão criticado na história dos movimentos feministas.

O aspecto da militância converge para a busca de transformação por meio do conhecimento que produzimos, a qual só pode ocorrer de modo coletivo que realize a co-teorização e colaboração entre diversos sujeitos (Lugones, 2011), por meio da valorização e emergência dos feminismos comunitários (Carvajal, 2020). Finalizamos com a quarta característica, da pesquisadora encarnada (Messeder, 2020). Uma pesquisa feminista decolonial requer um corpo pesquisadora dono de uma narrativa que se materializa no texto do mesmo modo que o corpo se afeta com o que é produzido. Isso tem como efeito não somente a produção do conhecimento, pois um estudo que busca entender, reconstruir e recuperar as experiências das sujeitas produz efeitos reais na vida das mulheres. Afinal, a materialidade dessas vivências evoca dor e essa dor precisa ser sentida, falada e teorizada.

Há algo diferente nesse modo de produzir conhecimento? Ou tratar-se-ia de mais uma nomenclatura para os saberes dissidentes que vêm há muito tempo construindo um lugar outro na relação com o paradigma dominante? A literatura levantada, que



obviamente, não chega nem perto de recobrir a produção que vem se desenvolvendo sob a alcunha do giro e do feminismo decolonial, aponta para algumas mudanças, sobretudo no que diz respeito à geopolítica do conhecimento. Não se trata apenas de utilizarmos autores/as locais, mas de buscarmos epistemes que nos constituem enquanto sujeitos, mas que foram relegadas ao lugar de conhecimento não válido. É esse deslocamento, que vamos materializando por meio de instrumentos e métodos que vão se delineando pela nossa experiência, que permitem que, aos poucos, nossos corpos e saberes vão sendo descolonizados.

### Referências:

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. (Feminismos Plurais).

BALLESTRIN, Luciana. “América Latina e o giro decolonial”. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, nº11, p. 89-117, maio/agosto de 2013.

BUTLER, Judith. *Atos Performativos e a Formação dos Gêneros: Um ensaio sobre a fenomenologia e a teoria feminista*. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (org). **Pensamento Feminista: Conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

BUTLER, Judith. **Desfazendo Gênero**. Coor. Da Tradução. Carla Rodrigues. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

CARNEIRO, Sueli. *Enegrecer o Feminismo: A situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero*. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista: Conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 313-321.

CARVAJAL, Julieta Paredes. *Uma ruptura epistemológica com o feminismo ocidental*. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org). **Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p.194-205.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista Negro: Conhecimento, consciências e a política do empoderamento**. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

COLLINS, Patricia Hill. **Bem mais que ideias**. A Interseccionalidade como Teoria Social Crítica. Trad. Bruna Barros. São Paulo: Boitempo, 2022.

COSTA, Claudia da Lima. *Feminismo, tradução cultural e a descolonização do saber*. **Fragmentos**, n. 39, Florianópolis/ jul - dez/ 2010, p. 45-59.

CRENSHAW, Kimberlé Williams. **Mapeando as Margens: Interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres não brancas**. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/mapeando-as-margens-interseccionalidade-politicas-de->





identidade-e-violencia-contra-mulheres-nao-brancas-de-kimberle-crenshaw%E2%80%8A-%E2%80%8Aparte-1- Acesso em mar. 2021.

CURIEL, Ochy. **Rumo à construção de um feminismo descolonizado**. [Ciudad de Guatemala: s.n.], 2011. Disponível em: <https://mujeresixchel.wordpress.com/2011/10/12/hacia-la-construccion-de-un-feminismo-descolonizado/>. Acesso em: 05 jul. 2023.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org). **Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p.120-139.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DULCI, Tereza Maria Spyer; MALHEIROS, Mariana Rocha. Um Giro Decolonial à Metodologia Científica: Apontamentos Epistemológicos para Metodologias desde e para a América Latina. **Espirales**, janeiro de 2021, p.174-193.

FIGUEIREDO, Angela. Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 12, n. 29, jan./abr. 2020. p. 1-24.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 143-180.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Soc. Estado**. Brasília, v.31, n.1, p. 25-49, Abr.2016. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6078/5454>> Acesso em 21.fev.2023.

GRUPO DE ESTUDIOS SOBRE COLONIALIDAD (GESCO). Estudios Decoloniales: Un Panorama General. **KULA. Antropólogos del Atlántico Sur**, Buenos Aires, n. 6, p. 8-21, 2014.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: A questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.

HARDING, Sandra. Instabilidade das Categorias Analíticas da Teoria Feminista. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (org) **Pensamento Feminista: Conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 95-118.

HARDING, Sandra. Existe un método feminista? Trad. Gloria Elena Bernal. 2 ed. In: BARTRA, Eli (Compiladora). **Debates en torno a una metodología feminista**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Casa abierta al tiempo, 2002, p.9-34 .

HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.



HOOKS, Bell. Mulheres Negras: Moldando a teoria feminista. Dossiê Feminismo e Antirracismo. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília. n. 16. p. 193-210, jan-abr. 2015.

HOOKS, bell. **Erguer a voz: Pensar como feminista, pensar como negra**. Trad. Cátia Bocanhua Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: Episódios de racismo cotidiano**. Trad. Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

LAURETIS, Teresa de. A Tecnologia de Gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (org.) **Pensamento Feminista: Conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 121-155.

LAVILLE, Christian; DIONNE, Jean. **A construção do saber: manual de metodologia da pesquisa em ciências humana**. Trad. Heloisa Monteiro e Francisco Settineri. Porto Alegre: Artmed; Belo Horizonte: Editora UFMQ, 1999.

LORDE, Audre. Idade, Raça, Classe e Gênero: Mulheres redefinindo a diferença. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (org.) **Pensamento Feminista: Conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 239-249.

LUGONES, Maria. Hacia metodologías de la decolonialidade: conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado. Chiapas: CIESAS: UNICACH: PDTG-UNMSM, 2011. p. 790-813. Tomo II.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org). **Pensamento Feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p.357-378.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org). **Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p.52-83.

MALHEIROS, Mariana. A construção de feminismos contra-hegemônicos na Bolívia: contribuições dos movimentos Mujeres Creando e Feminismo Comunitário. **InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais**, v. 9, n. 1, jan./jun. 2023. Brasília. p. 408-428.

MESSEDER, Soely Aldir. A pesquisadora encarnada: uma trajetória decolonial na construção do saber científico blasfêmico. In: **Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p.154-171.

MENDONZA, Breny. La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. In: MIÑOSO, Yuderlys Espinosa (org.) **Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latino-americano**. 1a ed. - Buenos Aires: En la Frontera, 2010. p. 19-36.



MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. Fazendo uma genealogia da experiência: o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica na América Latina. In: **Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p.96-119.

MOHANTY, Chandra Talpade. Bajo los Ojos de Occidente: Feminismo académico y discursos coloniales. Trad. María Vinós. In: NAVAZ, Liliana Suárez; CASTILLO, Rosalva Aída Hernández (eds.). **Descolonizando el Feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes**. Madrid: Ed. Cátedra, 2008.

OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de. A COBAIA AGORA É VOCÊ! Cisgeneridade branca, como conceito e categoria de análise, nos estudos produzidos por travestis e mulheres transexuais. **Caderno Espaço Feminino**, Uberlândia, MG, v. 36, n.1, jan./jun. 2023. p. 157-177.

OYÈWUMÍ, Oyèronké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

RAGO, M. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, Joana Maria; GROSSI, Miriam Pillar. **Masculino, feminino, plural: gênero na interdisciplinaridade**. Florianópolis: Ed. Mulheres, p.01-17, 1998. Disponível em: [http://projcnpq.mpbnet.com.br/textos/epistemologia\\_feminista.pdf](http://projcnpq.mpbnet.com.br/textos/epistemologia_feminista.pdf) Acesso: 08 nov. 2020.

RIBEIRO JR, João. **O que é positivismo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.  
RIBEIRO, Djamilá. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017. (Coleção Feminismos Plurais).

SANTOS, Boaventura Souza; MENESES, Maria Paula (Orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SATTLER, Janyne. **Epistemologia Feminista**. [S. d., S. 1.] Disponível em: <<https://cpgd.paginas.ufsc.br/files/2019/05/Epistemologia-Feminista-texto-para-leitura-pr%C3%A9via.pdf>>. Acesso em 10.set.2023.

SCOTT, Joan. Gênero: Uma categoria útil para análise histórica. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (org.) **Pensamento Feminista: Conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 49-80.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e Colonialidade: Em busca de chaves de leitura de um vocabulário estratégico descolonial. Trad. Rose Barboza. **e-cadernos CES**. Epistemologias Feministas: Ao encontro da crítica radical. Coimbra, n. 18, p. 106-131. 2012.

SEGATO, Rita. **Crítica da Colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda**. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.



SILVA, Joselina da; OLIVEIRA, Fabrícia do Nascimento Silva de. Auto etnografia negra feminista: uma experiência educativa de pensadoras negras. *Nodos y Nudos*, enero-junio de 2021, v. 7, n. 50. p. 103-114.

VERGÈS, Françoise. **Um Feminismo Decolonial**. Trad. Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e Decolonialidade do poder um pensamento e posicionamento "outro" a partir da diferença colonial. **Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas (UFPe1)**. V. 5, n.1. Jan/Jul, 2019, p. 6-39.

ZAKARIA, Rafia. **Contra o feminismo branco**. Trad. Solaine Chioro e Thaís Britto. 1. ed. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021.