



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE
ECONOMIA, SOCIEDADE E
POLÍTICA (ILAESP)**

FILOSOFIA – LICENCIATURA

**MODERNIDADE E DECOLONIALIDADE: DA RAZÃO UNIVERSAL PARA A RAZÃO
CORPORIFICADA.**

Alana Fernanda Vargas Mathes

Foz do Iguaçu
2021



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE
ECONOMIA, SOCIEDADE E
POLÍTICA (ILAESP)**

FILOSOFIA – LICENCIATURA

**MODERNIDADE E DECOLONIALIDADE: DA RAZÃO UNIVERSAL PARA A
RAZÃO CORPORIFICADA.**

ALANA FERNANDA VARGAS MATHES

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de licenciada em Filosofia.

Orientador: Prof. Dra. Idete Teles dos Santos.

Foz do Iguaçu
2021

ALANA FERNANDA VARGAS MATHES

**MODERNIDADE E DECOLONIALIDADE: DA RAZÃO UNIVERSAL PARA A
RAZÃO CORPORIFICADA.**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de licenciada em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Prof. Dra. Idete Teles dos Santos
UNILA

Prof. Dra. Maria Luz Mejias Herrera
UNILA

Prof. Dra. Juliana Franzi
UNILA

Foz do Iguaçu, 1 de outubro de 2021.

TERMO DE SUBMISSÃO DE TRABALHOS ACADÊMICOS

Nome completo do autor(a): Alana Fernanda Vargas Mathes.

Curso: Filosofia – Licenciatura.

	Tipo de Documento
(x) graduação	(...) artigo
(...) especialização	(x) trabalho de conclusão de curso
(...) mestrado	(...) monografia
(...) doutorado	(...) tese
	(...) dissertação
	(...) CD/DVD – obras audiovisuais
	(...) _____

Título do trabalho acadêmico: Modernidade e decolonialidade: da razão universal para razão corporificada.

Nome do orientadora: Idete Teles dos Santos.

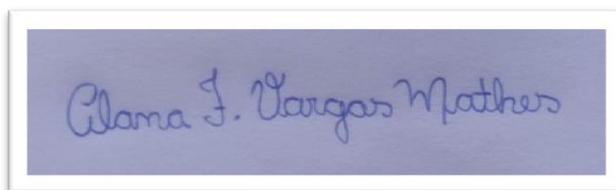
Data da Defesa: 01/10/2021

Licença não-exclusiva de Distribuição

O referido autor(a):

- a) Declara que o documento entregue é seu trabalho original, e que o detém o direito de conceder os direitos contidos nesta licença. Declara também que a entrega do documento não infringe, tanto quanto lhe é possível saber, os direitos de qualquer outra pessoa ou entidade.
- b) Se o documento entregue contém material do qual não detém os direitos de autor, declara que obteve autorização do detentor dos direitos de autor para conceder à UNILA – Universidade Federal da Integração Latino-Americana os direitos requeridos por esta licença, e que esse material cujos direitos são de terceiros está claramente identificado e reconhecido no texto ou conteúdo do documento entregue.
- c) Se o documento entregue é baseado em trabalho financiado ou apoiado por outra instituição que não a Universidade Federal da Integração Latino-Americana, declara que cumpriu quaisquer obrigações exigidas pelo respectivo contrato ou acordo.
- d) Na qualidade de titular dos direitos do conteúdo supracitado, o autor autoriza a Biblioteca Latino-Americana – BIUNILA a disponibilizar a obra, gratuitamente e de acordo com a licença pública Creative Commons Licença 3.0 Unported.

Foz do Iguaçu, 29 de outubro de 2021.



Assinatura do responsável

Dedico este trabalho a minha avó Pedra Gasparina, que mesmo sem compreender as categorias coloniais e patriarcais conceitualmente, lutou contra elas por toda sua vida.

AGRADECIMENTOS

Encerro este ciclo com o coração cheio de amigos, de sonhos e com a certeza de meu lugar no mundo. Agradeço primeiramente aos meus pais e meu irmão, que me incentivaram nessa jornada sabendo das dificuldades que viriam, e mais do que isso, estiveram aqui em todas elas.

Agradeço também à minha orientadora, Idete Teles, não só por sua amizade e paciência, mas principalmente por mostrar na prática a eficiência de um ensino com empatia. E às professoras da banca, Maria Luz e Juliana Franzi, que me fizeram acreditar novamente na transformação do mundo a partir da educação decolonial.

Agradeço aos amigos que a universidade me proporcionou, por cada ideia e café compartilhado nos corredores. À Itaneêm Celeste, Allan Miranda e Vinicius Souza um agradecimento especial por serem exatamente quem são; ter a certeza da amizade de vocês é a minha conquista favorita. À Liliane Saenz, sou grata pelo carinho e apoio constante. À Vitória Coelho, agradeço pela presença leve e pela risada sempre presente nas minhas piadas ruins. Ao Márcio Dantas, minha dupla de trabalho por excelência, agradeço pelo fortalecimento teórico. À Bruna Cottequives, agradeço pela ousadia em sempre achar graça. Ao Alysson Costa, palestrinha de estimação, agradeço pela amizade inesperada. Ao Rodrigo Queiroga, por me fazer lembrar o potencial revolucionário das artes. Ao Cristiano Kieling, pelos desesperos políticos que foram compartilhados nessas épocas improváveis. E ao Vinícius Ghellere, pelas grandes teorias metafísicas e amizade honesta.

Ao Bruno Eckhardt, agradeço imensamente por escolher estar; como também por todo afeto e compreensão que foram essenciais nos últimos dias.

“Este texto é um argumento a favor do conhecimento situado e corporificado e contra várias formas de postulados de conhecimento não localizáveis e, portanto, irresponsáveis.

Irresponsável significa incapaz de ser chamado a prestar contas.”

(Haraway, 1995)

MATHES, Alana. Modernidade e decolonialidade: da razão universal para razão corporificada. 2021. 41 páginas. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Filosofia) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2021.

RESUMO

Sem pretensão de esgotar o tema esta pesquisa visa analisar a relação dos fundamentos teóricos da modernidade, essencialmente coloniais, com a construção do epistemicídio feminino. Através da crítica à objetividade e universalidade da razão moderna, pretende-se demonstrar a urgência decolonial pela construção de razões localizadas. Utilizado o método hipotético dedutivo, realiza-se então, uma pesquisa teórica de cunho descritivo, exploratório e de análise crítica que parte da revisão bibliográfica das obras de grandes expoentes das teorias do conhecimento modernas, como Kant, Comte e Descartes. A retomada das teorias do conhecimento a partir de uma crítica feminista decolonial foi de grande importância para a compreensão da racionalidade moderna como justificativa teórica para a dominação dos corpos, portanto, a partir dos escritos de Grada Kilomba e Maria Lugones, foi demonstrada a emergência da descentralização do sujeito do conhecimento e a renúncia ao arquétipo do homem europeu descorporificado enquanto sujeito epistêmico de uma razão universal.

Palavras-chave: Iluminismo. Decolonialidade. Feminismo. Modernidade. Razão.

MATHES, Alana. Modernidade e decolonialidade: da razão universal para razão corporificada. 2021. 41 páginas. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Filosofia) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2021.

RESUMÉN

Sin pretender agotar el tema, esta investigación tiene como objetivo analizar la relación entre los fundamentos teóricos de la modernidad, esencialmente coloniales, con la construcción del epistemicidio femenino. A través de la crítica de la objetividad y universalidad de la razón moderna, se pretende demostrar la urgencia descolonial para la construcción de razones localizadas. Utilizando el método hipotético deductivo, se lleva a cabo una investigación teórica de análisis descriptivo, exploratorio y crítico, a partir de la revisión bibliográfica de las obras de grandes exponentes de las teorías modernas del conocimiento, como Kant, Comte y Descartes. La reanudación de las teorías del conocimiento a partir de una crítica feminista descolonial fue de gran importancia para la comprensión de la racionalidad moderna como justificación teórica del dominio de los cuerpos, por tanto, a partir de los escritos de Grada Kilomba y Maria Lugones, el surgimiento de la descentralización del sujeto del conocimiento y la renuncia al arquetipo del hombre europeo desencarnado como sujeto epistémico de una razón universal.

Palabras clave: Ilustración. Decolonialidad. Feminismo. Modernidad. Razón.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 A CONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE ENQUANTO PROEJETO DE RAZÃO UNIVERSAL	12
2.1 O QUE É A MODERNIDADE?	13
2.2 A CONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE FILOSÓFICA.....	16
2.3 O PENSAMENTO DICOTÔMICO NA COLONIZAÇÃO.....	19
2.4 A MENORIDADE INTELECTUAL DA MULHER	22
2.5 EPISTEMICÍDIO FEMININO.....	27
2.6 FEMINISMO PÓS-COLONIAL: COLONIALIDADE DE GÊNERO	30
3 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	37
4 RERFÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	40

1 INTRODUÇÃO

No cenário hodierno muito se discute acerca do papel da mulher na sociedade e a opressão sofrida pelo gênero feminino ao longo da história, sendo um deles o apagamento epistemológico. Neste contexto, é de grande importância analisar as raízes de tais problemáticas, seus maiores influenciadores e a consequência desse pensamento.

A partir de uma perspectiva decolonial, esta pesquisa objetiva analisar como o projeto da modernidade age na construção de um sujeito epistêmico ideal e retira o feminino dos âmbitos da intelectualidade. Considerando como principais fundamentos teóricos o iluminismo, o positivismo e o racionalismo cartesiano, será demonstrado como a modernidade se postula detentora da razão universal, propagando a colonialidade a partir de teorias epistemológicas. Ao longo do texto será analisado como o período moderno, elogiado por muitas narrativas predominantes, é necessariamente colonial por pretender a universalização de sua cultura como o fim último da evolução humana. Numa ânsia pela razão, a racionalidade europeia segrega e diminui aqueles que não fazem parte de seu ideal de maioria intelectual.

Na concepção do filósofo iluminista Immanuel Kant, pode-se compreender o papel de menoridade intelectual atribuído às mulheres. Nos livros *Antropologia do ponto de vista pragmático* (1798) e *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (1764), é possível notar uma supremacia da racionalidade entre os atributos humanos e uma nítida pretensão em classificar a intelectualidade como um atributo necessariamente masculino. Neste cenário dicotômico o papel que cabe à mulher europeia é pertencente ao belo e ao mundo de aparências. Por outro lado, a mulher racializada pelo processo colonizador sofre com as consequências da conquista em sua pele, pois precisa lutar pela consideração de sua própria humanidade.

Posteriormente, será explicada a teoria feminista pós-colonial, a partir da qual se constrói a crítica sobre uma categoria universal de mulher. Desconsiderar as diferenças raciais e localizadas, intrínsecas nas experiências de ser mulher é retomar o ideal eurocêntrico homogeneizador. Essa análise partirá do conceito de colonialidade de gênero implantado nos estudos do grupo modernidade/colonialidade por María Lugones. Demonstra-se assim, a urgência de

uma análise interseccional da história e a construção de um olhar que considere a epistemologia com viés corporificado e decolonial. Para pensar a epistemologia em sua relação com a raça foram mobilizadas as teorias de Boaventura de Sousa Santos e de Grada Kilomba.

O tema de estudo¹ parte de um interesse pessoal, mas perpassa tal barreira, sendo também produto de resistência ontológica em uma realidade em que todo aquele que não é o homem europeu tem sua vivência negada. Sendo assim, em um primeiro momento essa pesquisa objetivou analisar a influência do positivismo, iluminismo e racionalismo cartesiano na construção de um sujeito epistêmico ideal, diagnosticando o potencial colonizador da razão universal moderna; e a partir das obras kantianas, criticar a teorização da minoridade intelectual da mulher demonstrando a utilização de categorias de raça e gênero para a desvalorização da racionalidade do sujeito.

Em um segundo momento, a parte crítica da pesquisa se fundamenta a partir das teorias decoloniais e feministas, objetivando relacionar o projeto de colonialismo epistemológico com o epistemicídio feminino, ressaltando posteriormente a importância da validação de saberes corporificados. A retomada das teorias do conhecimento a partir de uma crítica feminista decolonial é de grande importância para a compreensão da racionalidade moderna como justificativa teórica para a dominação dos corpos através do gênero.

A partir dos escritos de Grada Kilomba e Maria Lugones, nota-se a emergência na descentralização do sujeito do conhecimento e a renúncia ao arquétipo do homem europeu descorporificado. Não há existência não localizada, os sujeitos do conhecimento existem enquanto corpos no mundo e são marcados pelas categorias de opressão em que se inserem. A pretenciosa narrativa de neutralidade europeia também ocupa um lugar bem específico, o do colonizador. Sendo assim, a colonialidade epistemológica, articulada pela filosofia moderna, decorreu no epistemicídio feminino.

¹ A seguinte pesquisa decorreu de uma iniciação científica (PRPPG – UNILA) iniciada em 2019, cujo plano de trabalho foi “O contratualismo político e moral: o espaço das mulheres”.

2 . A CONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE ENQUANTO COLONIALISMO EPISTEMOLÓGICO.

2.1 O QUE É A MODERNIDADE?

Tradicionalmente, a modernidade é conhecida como o período histórico de maior desenvolvimento racional e científico do homem², às suas influências são atribuídos diversos movimentos de cunho político, artístico e religioso como a Reforma Protestante (séc. XVI), a Revolução Industrial (séc. XVII), o Renascimento (séc. XIV até XVII) e a Revolução Francesa (séc. XVIII).

Dada a separação histórica mais considerada contemporaneamente, isto é, o percurso da idade antiga e média até o período moderno, percebe-se uma lógica desenvolvimentista, em que a evolução do homem é proporcional à passagem do tempo. Partindo desta narrativa, a modernidade se proclama o apogeu evolutivo da história e deposita na ciência grandes expectativas. Na teoria positivista articulada por Augusto Comte (1798-1857) pode-se notar um ótimo retrato dessa perspectiva desenvolvimentista. Ao considerar uma evolução social atrelada às formas de compreensão do mundo e a ciência positiva como o fim por excelência, Comte desenvolve a Lei dos Três Estados. A Lei dos Três Estados é composta por três fases consecutivas, sendo elas as fases teológica, metafísica e positiva. Nas palavras do filósofo “a primeira é o ponto de partida necessário da inteligência humana; a terceira, seu estado fixo e definitivo; a segunda, unicamente destinada a servir de transição” (COMTE, 1978, p. 36).

A diferença essencial entre as três fases é como o espírito humano compreende a relação dos fenômenos com o conhecimento. A fase teológica em que o sujeito direciona “suas investigações [...] para os conhecimentos absolutos, apresenta os fenômenos como produzidos pela ação direta e contínua de agentes sobrenaturais mais ou menos numerosos” (COMTE, p. 36). Em continuidade com a ideia do fenômeno produzido por ação direta e contínua de algum agente, Comte compreende a fase metafísica como uma simples modificação da teológica onde “os agentes sobrenaturais são substituídos por

² Ao dizer “homem” me refiro ao arquétipo do sujeito de conhecimento próprio da modernidade, o homem branco heterossexual.

forças abstratas, verdadeiras entidades” (COMTE, 1978, p. 36).

Assim, no estado teológico e metafísico, os agentes sobrenaturais e as forças abstratas são “capazes de engendrar por elas próprias todos os fenômenos observados, cuja explicação consiste, então, em determinar para cada um uma entidade correspondente” (COMTE, 1978, p. 36). Esta é justamente a contrariedade com a fase positiva, que abre mão dos entes metafísicos e das noções absolutas para buscar compreender a partir do “raciocínio e da observação, suas leis efetivas, a saber, suas relações invariáveis de sucessão e de similitude” (COMTE, 1978, p. 36).

Nesta última fase, não há especulações sobre as causas dos fenômenos, a preocupação passa a ser com o processo. Para o positivista, o conhecimento é obtido através dos métodos científicos embasados pelas ciências naturais. A partir da Teoria dos Três Estados, Comte considera uma trajetória comum à história de toda civilização da humanidade na qual o fim último é a filosofia positivista europeia. Assim:

O conjunto de nossa evolução mental, e, sobretudo o grande movimento realizado na Europa ocidental desde Descartes e Bacon, não deixa, pois, a partir de agora, outra saída possível a não ser constituir enfim, depois de tantos preâmbulos necessários, o estado verdadeiramente normal da razão humana. (COMTE, 1978, p. 6)

Há uma grande problemática ao considerar teorias históricas desenvolvimentistas que enxergam uma determinada cultura como fim ideal para todos os povos. A hegemonia cultural proposta por narrativas eurocentradas, que teorizam a transformação de todas as epistemes em ciência europeia, é o progresso se justificando mediante a colonialidade.

O conceito de colonialidade é aqui compreendido como a continuidade de uma relação de dominação a partir de um sistema econômico, epistemológico e político decorrente do colonialismo. De acordo com Quijano:

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do dito padrão de poder e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e da escala social. Origina-se e mundializa-se a partir da América (QUIJANO, 2000, p. 342)

Considerando as teorias decoloniais do grupo Modernidade/Colonialidade³, a colonialidade do poder é “uma estrutura complexa de níveis entrelaçados” (MIGNOLO, 2010, p. 12) que interfere nos âmbitos da economia, autoridade, natureza, recursos naturais, gênero, sexualidade, conhecimento e subjetividade. Por estar presente em diversos aspectos, “a colonialidade se reproduz em uma tripla dimensão: a do poder, do saber e do ser” (BALLESTRIN, 2013, p. 100).

O positivismo, como exposto neste capítulo, é um aspecto importante para o diagnóstico da modernidade como um projeto dogmático e universalizante dos ideais europeus, uma teoria que pretende propagar a colonialidade do saber. Este processo que pode ser percebido na fundamentação do positivismo, é nomeado por Enrique Dussel⁴ como o mito da modernidade. Para fundamentar tal projeto:

1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica). 2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral. 3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à europeia o que determina, novamente de modo inconsciente, a “falácia desenvolvimentista”). (DUSSEL, 2000, p. 49)

A partir de Dussel, pode-se notar a grande articulação colonial nas entrelinhas narrativas que possibilitam a construção do mito da modernidade. A colonialidade do saber tem como ferramenta atuante a marginalização do conhecimento do outro enquanto projeta a universalização de uma epistemologia eurocentrista.

A modernidade contou com uma vasta produção filosófica que contribuiu para a expansão do arquétipo do homem europeu como o ideal de cultura, conhecimento e política. Neste viés, o movimento iluminista, foi um elemento central para a constituição de uma colonialidade do saber transmitida a partir das teorias do conhecimento.

³ O grupo de pesquisa Modernidade/Colonialidade tem como enfoque a decolonialidade Latino-Americana e a crítica ao eurocentrismo. Composto por importantes nomes das ciências humanas, foi se constituindo na década de 90, a partir de encontros e seminários. São membros do grupo: Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Maria Lugones, Immanuel Wallerstein, Ramón Grosfóguel, Catherine Walsh, Boaventura Santos, entre outros.

⁴ Enrique Dussel é um filósofo argentino, grande teórico da filosofia da libertação e da crítica decolonial. Participou também do grupo de pesquisa Modernidade/Colonialidade.

2.2 A CONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE FILOSÓFICA

O Iluminismo (ou Esclarecimento) foi um movimento intelectual e filosófico ocorrido na Europa no Século das Luzes, como ficou conhecido o século XVIII. Se manifestou de forma original em cada país respeitando suas demandas e expoentes; tendo a França como o lugar de maior força, onde se formaram os ideais do esclarecimento desenvolvidos por Voltaire, Diderot e Montesquieu. Além destes, pode-se citar como expoentes desse movimento o contratualista John Locke, Rousseau, David Hume, Espinosa, Immanuel Kant, Adam Smith, entre outros.

Apesar das diferenças regionais, com grandes heranças do Renascimento e marco da modernidade, o Esclarecimento teve como pauta unificante a fé na razão como ferramenta máxima de progresso da humanidade, levantando bandeiras de liberdade apoiou a crítica religiosa e o desenvolvimento do método científico.

Immanuel Kant, em seu texto “O que é Iluminismo?” declara que “o iluminismo é a saída do homem do estado de menoridade que ele próprio é culpado” (KANT, 1995, p.11); estado este que é almejado mas ainda não se faz presente “[...] pois, se fizer a pergunta – Vivemos nós agora numa época esclarecida? – a resposta é: não. Mas vivemos numa época do Iluminismo” (KANT, 1995, p. 17). Assim o iluminismo pode ser compreendido como o despertar para a maioria intelectual que tem como principal característica a capacidade de autonomia de pensamento do indivíduo que nela se insere.

A modernidade tem como uma das principais marcas o otimismo iluminista que propõe se estabelecer numa nova época; a época das luzes, do esclarecimento, da valorização suprema da razão. Na tradição filosófica, o Iluminismo é visto como um movimento cultural que marca um período da história da humanidade em que a compreensão acerca do mundo deixa de partir do obscurantismo medieval marcado pelo onipresente cerceamento do raciocínio para se iluminar e atingir um estágio de desenvolvimento humano puramente racional e promissor.

Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria, se a sua causa não residir na carência de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo, sem a guia de outrem. Sapere aude!

Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo. (KANT, 1995, p. 11)

De modo geral, Kant propõe que para ser esclarecido é necessário ter autonomia e que alguns sujeitos capazes de se tornarem autônomos não o fazem, tornando-se então servos de suas próprias inclinações. Como podemos notar no seguinte trecho do mesmo texto:

A preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma parte tão grande dos homens, libertos há muito pela natureza de toda tutela alheia (naturaliter majorenes), comprazem-se em permanecer por toda sua vida menores. (*Ibidem*)

É notável a preocupação com o desenvolvimento de uma nova forma de pensar que liberte ao invés de limitar. Mas se melhor observado, essa preocupação carrega em si uma posição excludente e determinista com características essencialmente paradoxais já que as condições para inserção nesse novo grupo são limitantes. Apenas alguns são capazes de superar a necessidade de serem tutelados, “a imensa maioria dos homens (inclusive todo o belo sexo) considera a passagem à maioria difícil e também muito perigosa” (KANT, 1995, p. 11). Ou seja, nenhuma mulher é capaz de superar a minoridade intelectual e grande parte dos homens também não o fazem.

Este elogio à razão é impulsionado na Europa através do racionalismo cartesiano, que baseado no *Discurso do Método* (1637) e *Meditações Metafísicas* (1641) de René Descartes, compreende o conhecimento como um produto da razão. Descartes tem como objetivo libertar-se “de todas as opiniões nas quais até aquele momento acreditara, e começar tudo novamente a partir dos fundamentos” (DESCARTES, 2000, p. 245) no intuito de “estabelecer algo sólido e duradouro nas ciências” (*Ibidem*). Assim, todas as ideias uma vez consideradas, são postas em dúvida e apenas aquelas das quais se provam a partir do *método cartesiano* podem ser confiáveis.

Em contraposição ao racionalismo dogmático e defendido por John Locke, Bacon e David Hume, a corrente empirista fundamenta o conhecimento como um produto da sensibilidade que é adquirido através das experiências, assim o sujeito conhece o objeto que se apresenta à sua sensibilidade.

Apesar de muito influenciado pelo racionalismo de Wolff, em sua obra pré-crítica *Prolegômenos a toda metafísica futura* (1783, p.17) Kant declara que foi a

advertência de David Hume que modificou o rumo de suas investigações na filosofia especulativa. Deste modo, através da crítica à noção de causalidade contida no *Tratado da natureza humana* (1739) David Hume desperta Kant do que o filósofo chamou de “sono dogmático”.

Para assentar as diretrizes da razão, Immanuel Kant ambiciona estabelecer uma ponderação entre o empirismo e o racionalismo. Este projeto é desenvolvido na obra *Crítica da Razão Pura* (1781), que o filósofo considera ser:

Um convite à razão para de novo empreender a mais difícil de suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Esse tribunal outra coisa não é que a própria *Crítica da Razão Pura*. (KANT, 2013, p. 5)

Ao considerar a experiência como fonte de informações externas uma vez que "o entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar" (KANT, 2013, p. 89), o filósofo propõe um funcionamento conjunto entre o racionalismo e o empirismo, enquanto a informação é recebida através da experiência sensorial, ela é organizada e transformada em conhecimento pelos filtros do entendimento. Através do reconhecimento dessa estrutura da razão, o criticismo kantiano ou filosofia transcendental, analisa o modo como o conhecimento se faz possível mediante as categorias a priori contidas na racionalidade do sujeito cognoscente. Esta nova posição é:

[...] àquilo que Kant chama inversão copernicana. Kant compara sua revolução filosófica com a realizada por Copérnico. Copérnico acha que o conjunto das observações astronômicas não tem reta interpretação possível se supomos que o sol dá voltas ao redor da terra e que a terra é o centro do universo; e se não existe interpretação reta possível com essa hipótese, Copérnico propõe-nos que invertamos os termos, que suponhamos que é o sol o centro do universo. Kant diz do mesmo modo: se as condições elementares da objetividade em geral, do ser objeto, não são, não podem ser enviadas a nós pelas coisas, dado que as coisas não nos enviam mais do que impressões, não há mais remédio senão agir do mesmo modo que Copérnico e dizer que são as coisas que se ajustam a nossos conceitos e não nossos conceitos que se ajustam às coisas. As categorias, por conseguinte, são conceitos, mas conceitos puros a priori, que não obtemos extraindo-os das coisas, mas que nós impomos às coisas. (MORENTE, 1967, p. 242).

Neste novo parâmetro, o objeto deixa de colocar-se diante o sujeito como aceito pelo empirismo. Há então uma inversão copernicana através da teoria do conhecimento de Kant e neste novo momento, são as estruturas da razão do sujeito que se impõem ao objeto a ser conhecido.

A partir desta explanação sobre as teorias do conhecimento que estiveram em discussão entre os filósofos do Iluminismo percebe-se a preocupação e a importância que a filosofia moderna atribui à razão. E como este discurso que se concentrou no cerne do sistema colonial traz consigo grande potência de marginalização para o não-europeu.

2.3 O PENSAMENTO DICOTÔMICO NA COLONIZAÇÃO

As teorias do conhecimento tiveram muita influência no projeto colonizador servindo como justificativa para a inferiorização e servidão de povos racializados. É neste contexto que o dualismo cartesiano fornece pretexto ao racismo incumbido na mentalidade europeia.

O racionalismo cartesiano compreende o indivíduo como uma composição de duas substâncias, o corpo e a mente. A cisão da compreensão do ser enquanto unidade indivisível como era considerada anteriormente derivou num mecanismo para a marginalização do outro. Uma vez que o corpo não tenha mais nenhuma centelha do divino e que a razão, em moldes europeus, seja a medida para considerar a humanidade no indivíduo, todo aquele que não pertence ao estereotipo do esclarecimento é animalizado.

Em *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina* (2005) o sociólogo peruano Aníbal Quijano, demonstra o surgimento da raça como uma categoria mental da humanidade que objetiva a demarcação da superioridade e afirma que “sem essa “objetivização” do “corpo” como “natureza”, de sua expulsão do âmbito do “espírito”, dificilmente teria sido possível tentar a teorização “científica” do problema da raça” (QUIJANO, 2005, p. 118). A respeito da consequência da implementação da raça, Quijano disserta:

Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas idéias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. (QUIJANO, 2005, p. 108)

Assim, através de categorias como raça e gênero, a colonialidade impera na classificação dos indivíduos, colocando suas diferenças em um nível hierárquico e sempre reafirmando as condições de subalternidade que são impostas no sujeito pelo sistema colonial e patriarcal. É notável que:

Esse novo e radical dualismo não afetou somente as relações raciais de dominação, mas também a mais antiga, as relações sexuais de dominação. Daí em diante, o lugar das mulheres, muito em especial o das mulheres das raças inferiores, ficou estereotipado junto com o resto dos corpos, e quanto mais inferiores fossem suas raças, mais perto da natureza ou diretamente, como no caso das escravas negras, dentro da natureza. É provável, ainda que a questão fique por indagar, que a idéia de gênero se tenha elaborado depois do novo e radical dualismo como parte da perspectiva cognitiva eurocentrista. (QUIJANO, 2005, p. 118)

Destarte, a razão se estabelece como meio de progresso do homem e ferramenta guia para um agir moral na qual a objetividade da ciência e a construção de um presente mais esclarecido em comparação ao passado é o caminho para o progresso. No entanto, o racionalismo tem um arquétipo muito bem construído e delimitado que age na construção de um outro, do não autônomo, do não racional. Se postulando enquanto verdade, a modernidade propõe sua própria razão como guia e age na construção de uma outra face dessa era, a colonialidade.

A começar com o Renascimento e culminando com o Iluminismo, os europeus passaram a se ver como sendo o centro do mundo e o clímax da evolução humana. Não apenas criaram uma geografia em que se localizam no centro e os outros povos são localizados na periferia, mas também inventaram uma história em que se situam no presente de uma linha do tempo que evolui de um estado da natureza a um estado racional, civilizado, e demais povos, embora contemporâneos, são situados no passado, são primitivizados. (PINTO; MIGNOLO, 2015, p. 386-387).

Como bem observado por W. Pinto e Mignolo em “*A modernidade é de fato universal?*” (2015) há um grande interesse em mascarar o projeto político dessa construção europeia como uma transição natural, um progresso do homem em direção à sua racionalidade pois “a ela interessa apresentar-se como realidade objetiva, “natural”, necessária e inevitável, eliminando, assim, toda e qualquer possibilidade de contestação e de reexistência ou busca de outros mundos” (PINTO; MIGNOLO; 2015, p. 386). Assim, os homens brancos modernos e esclarecidos “apresentam a si próprios como a forma final e acabada da humanidade” (PINTO; MIGNOLO, 2015, p. 387) sendo o exemplo máximo de sucesso racional.

É a partir desse projeto de universalização dos atributos científicos e artísticos do homem europeu que impera o eurocentrismo como uma das categorias da colonialidade que afeta a subjetividade e a produção de conhecimento, como teorizado por Quijano (2002):

O eurocentrismo é a perspectiva de conhecimento que foi elaborada sistematicamente a partir do século XVII na Europa, como expressão e como parte do processo de eurocentralização do padrão de poder colonial/moderno/capitalista. Em outros termos, como expressão das experiências de colonialismo e de colonialidade do poder, das necessidades e experiências do capitalismo e da eurocentralização de tal padrão de poder. Foi mundialmente imposta e admitida nos séculos seguintes, como a única racionalidade legítima. Em todo caso, como a racionalidade hegemônica, o modo dominante de produção de conhecimento. (QUIJANO, 2002, p. 5)

Essa dominação epistêmica é parte do projeto colonial, sendo uma das ferramentas poderosas para a lógica de dominação reproduz “sobretudo o dualismo radical entre “razão” e “corpo” e entre “sujeito” e “objeto” na produção do conhecimento” (QUIJANO, 2002, p. 5).

A colonialidade do saber é uma engrenagem do sistema patriarcal e colonial que pode ser compreendida como fruto da colonialidade do poder, “isto é, a idéia de “raça” como fundamento do padrão universal de classificação social básica e de dominação social” (QUIJANO, 2002, p. 4) como bem pode ser observado na classificação dos corpos na estrutura colonial. Assim “o fenômeno do poder é caracterizado como um tipo de relação social constituído pela co-presença permanente de três elementos: dominação, exploração e conflito” (QUIJANO, 2002, p. 5); tendo em vista o panorama da dominação epistemológica dentro da colonialidade do poder, pode-se concluir que “la superioridad asignada al conocimiento europeo en muchas áreas de la vida fue un aspecto importante de la colonialidad del poder en el sistema-mundo” (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007, p. 20).

O discurso moderno constrói um otimismo indubitável no progresso da humanidade pelos caminhos da racionalidade ao levantar bandeiras em prol do humanismo, mas é justamente na construção e demarcação de um outro que ele se fundamenta; na dualidade imperativa, na distinção do corpo e da mente, do racional e do emocional, do ser humano marcado pela razão em contraste ao não-sujeito marcado pela experiência. Formula-se, a partir dessa “hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano” (LUGONES, 2014, p. 936) a forçosa “dicotomia central da

modernidade colonial” (LUGONES, 2014, p. 936).

Sendo assim, é notável que na relação colonial a ideia de razão dada por moldes europeus serve como ferramenta para manutenção da lógica de opressão, sendo utilizada como atributo para a desumanização do outro. De um lado da história, do narrador, é glorificada a clareza da razão, a branquitude dos corpos e a luz da evangelização. Enquanto no outro lado, à margem, a história do sujeito narrada é constituída de escuridão e de toda carga pejorativa que o não europeu foi impregnado, sendo julgado por sua suposta falta de razão, de culto aos deuses profanos e de sua existência composta de não humanidade.

A modernidade enquanto projeto de ruptura com um passado medieval se constrói num viés contraditório quando traz como ferramenta de seu discurso a lógica maniqueísta reformulada. A dicotomia evangelizadora do paraíso/inferno, agora se constitui de outra matéria, a oposição da racionalidade e da iluminação se dá por filtros de raça e de gênero.

2.4 A MENORIDADE INTELECTUAL DA MULHER

Ao contrário do elogio à razão feito pelos pensadores modernos, as paixões eram consideradas vícios severos e vistas como um empecilho para uma vida de ações virtuosas guiadas pela racionalidade. Em consonância com a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes (1797)*, obra de grande relevância da teoria ética kantiana, nota-se que a motivação possível para um agir virtuoso nunca deve ser por desejo ou baseado em inclinações, mas por dever. Portanto, é necessário o uso da razão como condutor para que exista uma boa vontade capaz de corrigir a inclinação humana de agir segundo suas paixões.

Como exposto na antropologia kantiana, o indivíduo é constituído de razão e sensibilidade mas não pode basear sua ação nos afetos (Affekt) nem nas paixões (Leidenschaft) pois esses dois estados da alma, cada qual com suas particularidades, disputam o domínio sobre a razão.

Estar submetido a afecções e paixões é sempre uma enfermidade da mente, porque ambas excluem o domínio da razão. Ambas são também igualmente violentas segundo o grau, mas, no que diz respeito à qualidade delas, essencialmente diferentes uma da outra. (KANT, 2009, p. 149)

A partir dessa colocação, é possível notar que apesar de que as duas inclinações sejam prejudiciais para o funcionamento pleno da razão, possuem divergências. Assim, a “afecção é surpresa mediante sensação, pela qual se perde o controle da mente (*animus sui compos*)” (KANT, 2009, p. 150) e por ser algo súbito “passa velozmente a um grau de sentimento que torna a ponderação impossível (é *inconsiderada*)” (KANT, 2009, p.150).

A paixão é ainda mais perigosa que a afecção pois por não ser uma emoção passageira pode ser objeto de reflexão e se engendra no raciocínio do sujeito. Portando “a inclinação que a razão do sujeito dificilmente pode dominar, ou não pode dominar de modo algum, é a paixão” (KANT, 2009, p.149). Ao perder o domínio sobre a razão, o indivíduo perde também o caráter moral de suas atitudes; assim, mesmo que a paixão direcione um agir de acordo com o dever moral, a motivação da atitude é inválida por não ter sido o puro respeito aos princípios éticos. Como se confirma no trecho a seguir:

As paixões, por isso, não são meramente, como as afecções, disposições *infelizes* da mente, que fomentam muitos males, mas também são, sem exceção, más, e o desejo em sua melhor índole, ainda que se dirija àquilo que pertence (segundo a matéria) à virtude, por exemplo, à caridade, tão logo redunde em paixão, não é apenas (segundo a forma) pragmaticamente ruinoso, mas também *moralmente* reprovável. (KANT, 2009, p.164)

Analisando a relação entre as paixões e o feminino, percebe-se a articulada atribuição do reino das paixões às mulheres e a incapacidade destas de agir nos âmbitos da razão, lugar inerente ao homem. A exclusão da mulher no ofício da razão consequencializa também numa retirada do feminino dos campos da ética, pois como explicitado acima, apenas aqueles que têm domínio sobre a razão e não são influenciados pelas inclinações podem ter uma boa vontade para um direcionamento moral, enquanto “dominar as paixões por meio dos princípios é sublime” (KANT, 1993, p. 29), nas palavras de Kant: “a mulher é intolerante com todo comando e obrigação inoportuna” (KANT, 1993, p. 51). Assim, “parece difícil acreditar que o belo sexo tenha princípios” (KANT, 1993, p. 51), considerada incapaz de atitudes morais, a mulher “é bela e agrada - basta” (KANT, 1993, p. 61). Desta forma, o gênero se torna uma valiosa ferramenta de delimitação e de definição das qualidades essenciais de um corpo. A dualidade explícita nesse processo do conhecer é manifesta e a hierarquia evidente entre as faculdades atribuídas à cada sujeito demonstra que a racionalidade não é um atributo neutro, mas uma ferramenta

masculina que foi articulada para prevalecer.

Dada a perspectiva do dualismo, a mulher é definida como uma representação da beleza na qual “todos os traços devem estar ligados a fim de elevar o caráter do belo, que é seu ponto de referência específico” (KANT, 1993, p. 48) enquanto “dentre as qualidades masculinas sobressaia nitidamente o sublime, como a marca de seu gênero” (KANT, 1993, p.48). Em relação ao entendimento da mulher, a quem o autor se refere como “belo sexo”, Kant afirma que “possui tanto entendimento quanto o sexo masculino; trata-se, porém, de um belo entendimento” (KANT, 1993, p. 49) enquanto o do homem “deve ser um entendimento profundo, expressão que significa o mesmo que um entendimento sublime” (KANT, 1993, p. 49).

Apesar de atribuir à mulher um “belo entendimento”, em suas especulações sobre o feminino, Immanuel Kant deixa nítida sua consideração da racionalidade como um bem pertencente apenas a corpos específicos. Sobre essa colocação nos permanece o questionamento sobre o que falta no corpo feminino para que além de uma participação no belo, a mulher seja também considerada um sujeito esclarecido e de pleno raciocínio lógico.

Como é notável na citação abaixo, o autor graceja ao sugerir que aquilo falta na mulher para o livre exercício da razão seja justamente ser homem.

O estudo laborioso ou a especulação penosa, mesmo que uma mulher nisso se destaque, sufocam os traços que são próprios a seu sexo; e, não obstante dela façam, por sua singularidade, objeto de uma fria admiração, ao mesmo tempo enfraquecem os estímulos por meio dos quais exerce seu grande poder sobre o outro sexo. A uma mulher que tenha a cabeça entulhada de grego, como a senhora Dacier, ou que trave disputas profundas sobre mecânica como a marquesa de Châtelet só pode mesmo faltar uma barba, pois com esta talvez consigam exprimir melhor o ar de profundidade a que aspiram. (KANT, 1993, p. 49)

Em suma, o que falta na mulher é a possibilidade de conter em si as características do objetivo, do moral, do que é tido como masculino. Pois enquanto sujeito do belo e formada por todas as características que demarcam uma vida de aparências e dependência, é o polo oposto do homem que traz em si toda a representação do sublime.

Em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, texto publicado em 1798, Immanuel Kant visa analisar aquilo que o homem faz de si mesmo e diferenciar esse viés pragmático do fisiológico (o que a natureza faz do homem). Apesar de nesta

obra haver uma preocupação a respeito da liberdade de ação do sujeito pois o mesmo já é considerado capaz de transformar a si mesmo, ainda é possível notar uma articulação hierárquica entre o feminino e o masculino em diversos tópicos do texto. Assim, a opressão em relação ao feminino tenta se justificar em pilares como: a fraqueza em cidadania, a menoridade jurídica dada por uma menoridade intelectual e o direito do mais fraco que concede ao homem uma tutela sobre outrem.

O valor da mulher é dado por considerações externas a ela de modo que em seus atos sempre deve ser recordada sua obrigação em demonstrar compostura pois “a boa e honrosa decência é uma aparência exterior que infunde respeito aos outros (não se fazer vulgar)” (KANT, 2006, p. 51). Como podemos notar no seguinte trecho, retirado da antropologia kantiana:

As mulheres, os eclesiásticos e os judeus habitualmente não se embriagam, ao menos evitam cuidadosamente toda aparência de embriaguez, porque são fracos em sua cidadania e têm necessidade de compostura (para o qual se exige inteiramente sobriedade). Pois seu valor externo consiste meramente na crença dos outros em sua castidade, devoção e legitimidade separatista. (KANT, 2006, p. 69)

De acordo com a visão kantiana, a mulher mantém um zelo por essa aparência exterior porque “não ficaria satisfeita se o sexo masculino não parecesse prestar homenagem a seus encantos” (KANT, 2006, p. 51). E há um grande interesse em manter esse respeito masculino sobre sua personalidade quando por sua menoridade intelectual inerente a seu gênero, a mulher é necessitada da tutela masculina sobre seus bens e sua pessoa porque “é declarada civilmente incapaz em qualquer idade” (KANT, 2006, p. 106) e “o marido é seu curador natural” (KANT, 2006, p. 106). Como bem explicado no trecho a seguir:

Pois ainda que, no tocante à fala, a mulher tenha pela natureza de seu sexo saliva suficiente para defender a si mesma e a seu marido diante de um tribunal (no que diz respeito àquilo que lhes pertence), e, portanto, possa ser declarada literalmente *mais que capaz de falar por si própria*, ainda assim as mulheres não defendem pessoalmente os seus direitos, nem exercem por si mesmas seus deveres cívico-estatais, mas somente mediante um responsável, assim como tampouco convém a seu sexo ir à guerra, e essa menoridade legal no que se refere ao debate público a torna tanto mais poderosas no que se refere ao bem-estar doméstico: porque aqui entra o *direito do mais fraco*, que o sexo masculino, já por sua natureza, se sente convocado a defender. (KANT, 2006, p. 106)

Essa incapacidade de responder por si legalmente ajuda a construir no sexo

feminino a autoridade diante aos assuntos domésticos onde “os doutos comumente gostam de ser mantidos na menoridade por suas mulheres” (KANT, 2006, p.107). Na hierarquia dos sexos, o homem possui mais força para que o convívio seja mantido porque se numa relação há igual pretensão de poder haverá discórdia. Neste ponto de vista:

Pode-se, por isso, admitir de antemão que a providência da natureza terá colocado mais arte na organização da parte feminina que na da masculina, porque, não apenas para juntar os dois na mais estreita união *física*, mas também, como seres *racionais*, para o fim que mais interessa a ela mesma, a saber, a conservação da espécie, ela dotou o homem de mais força que a mulher e os muniu, além disso, naquela qualidade (de animais racionais), de inclinações sociais para manter duradouramente sua comunidade sexual numa união doméstica. (KANT, 2006, p. 198)

Desta forma, apoiado pelo direito do mais forte, o homem fica responsável legalmente e fisicamente pela integridade física da mulher e é para tal garantia que a mulher se responsabiliza inteiramente pela organização doméstica e tem como lugar de autoridade o lar, usando também do direito do mais forte nesse quesito.

Há de se questionar como mesmo sendo racionalmente capaz de sua própria defesa e também sujeito atuante de sua própria transformação, a mulher necessita ter como lugar de autoridade apenas sua casa. Mantendo fora dela uma atitude submissa em prol da estabilidade de sua aparência e compostura como um ser íntegro e leal à um homem responsável por sua subsistência. Atitude esta que entra em estado de retroalimentação estruturada para que este grupo de pessoas continue sem a tutela de si, estando sempre à mercê de uma menoridade intelectual e legal.

Em primeira análise, é possível notar que nessa concepção de sociedade civil, arquitetada teoricamente por um dos maiores expoentes da modernidade há uma hierarquia entre a razão e a emoção que demonstra mais uma vez o sujeito escolhido pela modernidade para tomar posse do papel de produtor de conhecimento. Assim, concluo que na antropologia kantiana, o papel social da mulher não é realizado através de sua intelectualidade, mas “o conteúdo da grande ciência feminina é antes, o ser humano e, dentre os seres humanos o homem, e sua filosofia não consiste em raciocinar, mas em sentir” (KANT, 1993, p.50). A partir dessa classificação, a mulher cumpre sua função, respeitando seu lugar no belo sem avançar nos campos do sublime constituído pela masculinidade.

Percebe-se, mediante a ideia do feminino presente nas obras de Immanuel Kant, a nítida dicotomia entre aquilo que se constrói sobre a imagem da mulher e o que se espera de um sujeito capaz de produzir conhecimento nos moldes positivistas e iluminista. Em termos epistêmicos, na teoria kantiana o homem europeu é o sujeito do conhecimento, enquanto a mulher é um objeto do qual ele investiga e classifica segundo seus próprios preceitos e interesses.

2.5 COLONIALISMO EPISTEMOLÓGICO E EPISTEMICÍDIO FEMININO.

A teoria kantiana, representando aqui parte dos ideais dominantes da filosofia moderna, demonstra a articulação teórica utilizada para a exclusão da mulher europeia dos campos epistemológicos. Diante dessa percepção, podemos pensar criticamente essa retirada através do conceito de epistemicídio, desenvolvido pelo professor português Boaventura Sousa Santos⁵. O epistemicídio é a desconsideração da validade de epistemologias outras, que fogem ao ideal de conhecimento projetado pelo Iluminismo. Para tais epistemologias são dados rótulos como opinião ou pensamento, enquanto os títulos de ciência e conhecimento estão reservados para a ciência positivista, bem vista pelos olhos europeus. Acerca dessa relação eurocêntrica com a forma de compreender o conhecimento, Boaventura disserta:

Esta pretensão de saber distinguir, hierarquizar entre aparência realidade e o facto de a distinção ser necessária em todos os processos de conhecimento tornaram possível o epistemicídio, a desclassificação de todas as formas de conhecimento estranhas ao paradigma da ciência moderna sob o pretexto de serem conhecimento tão-só de aparências. A distribuição da aparência aos conhecimentos do Sul e da realidade e da realidade ao conhecimento do Norte está na base do eurocentrismo. (SANTOS, 1997, p. 331).

Pode-se compreender então, o epistemicídio como assassinato, anulação e desconsideração de epistemologias construídas por sujeitos que não são lidos como produtores de conhecimento; e a estes é imposta a epistemologia dominante ocidental. Para maior esclarecimento do que é epistemicídio, se faz necessária a

⁵ Sociólogo contemporâneo português, seus estudos são sobre economia, decolonialidade, epistemologia e democracia. Participante do grupo latino-americano Modernidade/Colonialidade.

explicação do termo epistemologia. Considerando a definição dada por Grada Kilomba⁶:

O termo é composto pela palavra grega episteme, que significa conhecimento, e logos, que significa ciência. Epistemologia é, então, a ciência da aquisição de conhecimento, que determina: 1. (os temas) quais temas ou tópicos merecem atenção e quais questões são dignas de serem feitas com o intuito de produzir conhecimento verdadeiro. 2. (os paradigmas) quais narrativas e interpretações podem ser usadas para explicar um fenômeno, isto é, a partir de qual perspectiva o conhecimento verdadeiro pode ser produzido. 3. (os métodos) e quais maneiras e formatos podem ser usados para a produção de conhecimento confiável e verdadeiro. Epistemologia, como eu já havia dito, define não somente como, mas também quem produz conhecimento verdadeiro e em quem acreditamos. (KILOMBA, 2008, p. 4-5)

Assim, através dos métodos e paradigmas, a epistemologia é a narrativa do que se considera o conhecimento verdadeiro, produzida por aqueles que são autorizados à palavra. A invenção moderna de um sujeito apto para produzir conhecimento que seja conclusivamente objetivo, incorpóreo e racional é a transferência do homem branco, heterossexual e europeu para um patamar de universalidade. De acordo com Ramón Grosfóguel⁷:

Trata-se, então, de uma filosofia na qual o sujeito epistêmico não tem sexualidade, gênero, etnia, raça, classe, espiritualidade, língua, nem localização epistêmica em nenhuma relação de poder, e produz a verdade desde um monólogo interior consigo mesmo, sem relação com ninguém fora de si. Isto é, trata-se de uma filosofia surda, sem rosto e sem força de gravidade. O sujeito sem rosto flutua pelos céus sem ser determinado por nada nem por ninguém (...). Será assumida pelas ciências humanas a partir do século XIX como a epistemologia da neutralidade axiológica e da objetividade empírica do sujeito que produz conhecimento científico (GROSFÓGUEL, 2007, p. 64-65).

Adentrando na palestra *Descolonizando o Conhecimento (2008)* de Grada Kilomba, percebe-se que a epistemologia tradicional, produzida nos moldes modernos, é a delimitação de quem poder falar. Tal delimitação, pretende definir como pré-requisito para a produção de conhecimento, um sujeito que não seja marcado pela sua subjetividade e que isente de suas narrativas a experiência enquanto corpo no mundo. De acordo com Grada:

⁶ Psicóloga, artista e escritora contemporânea. Seu trabalho é referência nos estudos pós-coloniais, epistemológicos, de raça e gênero.

⁷ Sociólogo contemporâneo porto-riquenho, crítico decolonial e participante do grupo latino-americano Modernidade/Colonialidade.

Temos que entender que todos/as nós falamos de tempos e de lugares específicos, a partir de realidades e histórias específicas. Não existem discursos neutros. Quando os acadêmicos/as brancos/as afirmam ter um discurso neutro e objetivo, eles/as não estão reconhecendo que também escrevem a partir de um lugar específico, que, naturalmente, não é neutro nem objetivo, tampouco universal, mas dominante. Eles/as escrevem a partir de um lugar de poder. (KILOMBA, 2008, p. 7-8)

A experiência colonial, marcada necessariamente por um opressor e por um oprimido, se reproduz nos moldes epistemológicos. Como foi explicitado ao longo do texto, o arquétipo do sujeito produtor de conhecimento é construído pelas teorias europeias e é justamente ao homem europeu que ela atribui o local de produção epistemológica. Nota-se que este sujeito, que se autoriza ao conhecimento, considera a si mesmo objetivo e neutro por não reconhecer as complicações de sua existência no mundo.

A partir de uma visão crítica localizada, Grada demonstra o potencial colonizador contido na epistemologia eurocêntrica. Como aponta Boaventura Sousa Santos este processo de hegemonização cultural tomou proporções mundiais e teve como alvo os “trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais)” (SANTOS, 1995, p. 328). Tal normatização do sujeito do conhecimento, decreta uma universalização do saber europeu enquanto silencia as epistemes subalternas; diante disso, há a necessidade de descolonizar a produção dos saberes, isto é, “criar novas configurações de conhecimento e de poder” (KILOMBA, 2008, p. 8) que retomem a voz do sujeito epistemológico localizado.

Ao se colocar como sujeito universal, o homem moderno concede a si próprio o direito de falar por todos, se autoproclamando transmissor da voz de todo o outro que seu projeto arquitetou calar. É justamente contra essa percepção da necessidade de um conhecimento elaborado a partir de um sujeito incorpóreo que se constrói a crítica das epistemologias feministas, pois, nas palavras de Donna Haraway⁸ “apenas aqueles que ocupam as posições de dominadores são autoidênticos, não marcados, incorpóreos, não mediados, transcendentais, renascidos” (HARAWAY, 1995, p. 27).

Tendo como alicerces o eurocentrismo, o racismo e o sexismo, o sujeito produtor de conhecimento da ciência moderna é a representação da colonialidade

⁸ Filósofa contemporânea estadunidense, referência em estudos pós-coloniais, tecnociência e teoria feminista.

ocidental. Em contradição à essas engrenagens do poder, o feminismo enquanto teoria atuante na epistemologia, almeja a descentralização do lugar e das experiências do sujeito produtor do conhecimento, como também a quebra dos paradigmas positivistas de objetividade e neutralidade científica. Portanto:

A corporificação feminista, assim, não trata da posição fixa num corpo reificado, fêmeo ou outro, mas sim de nódulos em campos, inflexões em orientações e responsabilidade pela diferença nos campos de significado material - semiótico. Corporificação é prótese significante; a objetividade não pode ter a ver com a visão fixa quando o tema de que trata é a história do mundo. (HARAWAY, 1995, p. 29-30)

Em contrariedade à dicotomia estruturante, a perspectiva feminista da localização dos saberes é uma reforma da razão ensimesmada na qual o “conhecimento racional é um processo de interpretação crítica contínua entre "campos" de intérpretes e decodificadores” (HARAWAY, 1995, p. 33). As epistemologias feministas são plurais, se engendram a partir de locais distintos, mas em sua essencialidade rejeitam o ideal do sujeito produtor da epistemologia tradicional, isto é, o homem europeu. Algumas dessas correntes podem ser citadas como o empirismo feminista, a teoria feminista da perspectiva e o pós-modernismo feminista.

Dada a nítida divergência entre experiências vividas diante das quais se constrói o pensamento crítico, tais teorias epistemológicas consideram diferentes relações entre as categorias de exploração e desautorização epistêmica. Considerando presente no epistemicídio feminino a inegável herança da colonização latino-americana, à guisa de conclusão, nos deteremos ao feminismo pós-colonial.

2.6 FEMINISMO PÓS-COLONIAL: A COLONIALIDADE DO GÊNERO.

O feminismo pós-colonial tem como característica basilar a consideração do gênero enquanto construção social que assume posição de dominação e controle. Diante disso, adota-se aqui a definição de Judith Butler, filósofa contemporânea e influente teórica feminista, de que:

O gênero nem sempre se constitui de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece interseções

com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. Resulta que se tornou impossível separar a noção de “gênero” das interseções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida. (BUTLER, 2015, p.20)

Dada a inseparabilidade entre gênero e contexto social, o papel do gênero diverge em diferentes panoramas políticos e culturais. Diante disso, analisar seus desdobramentos na América Latina demanda a compreensão de que se pensa a partir de uma relação colonial. Considerando tal responsabilidade histórica, a feminista pós-colonial Maria Lugones desenvolve o conceito de colonialidade do gênero.⁹

Maria Lugones foi uma socióloga e professora argentina, os temas centrais de seus estudos foram decolonialidade, raça e feminismo. Em seu texto *Rumo a um feminismo descolonial* (2010)¹⁰ a autora esboça uma releitura da modernidade colonial considerando a imposição de categorias de gênero e raça como formas de dominação e controle. De acordo com o texto de Lugones e também pelo que foi exposto nos capítulos anteriores desta pesquisa, pode-se compreender que a “modernidade organiza o mundo ontologicamente em termos de categorias homogêneas, atômicas, separáveis” (LUGONES, 2014, p. 935) que são constituídas pelas lentes do colonizador e utilizadas para a demarcação do sujeito colonizado.

Desta forma, há uma estrutura moderna de divisão dos indivíduos que atua através da diferença racial. Retomando as ideias colhidas dos escritos dos filósofos iluministas, o sujeito europeu é considerado esclarecido, sendo atuante na intelectualidade e racional por excelência. Enquanto os sujeitos não esclarecidos, isto é, os sujeitos colonizados, são alocados ao âmbito do corpo e da sexualidade extrema. A diferença entre o espaço de atuação da racionalidade e do corpo é bem delimitada pelas teorias do conhecimento modernas, diante disso, raça e gênero se tornam categorias responsáveis pela retirada do sujeito colonizado da intelectualidade.

Neste viés, o poder colonial age impondo tais categorias num projeto de construção do outro. E é através destas categorias, outrora inexistentes, que a ação

⁹ Maria Lugones lecionava na Universidade de Binghamton, Nova York. Suas principais preocupações teóricas foram os temas sobre colonialidade e gênero, sendo referência no assunto. Lugones nasceu em 26/01/1944 e faleceu durante o desenvolvimento desta pesquisa, em julho de 2020.

¹⁰ Publicado originalmente pela revista *Hypatia* em 2010. Traduzido ao português pela Revista Estudos Feministas em 2014.

da colonialidade invade as noções ontológicas, epistemológicas e cosmológicas daqueles que marca. Como bem descrito por Lugones:

A transformação civilizatória justificava a colonização da memória e, conseqüentemente, das noções de si das pessoas, da relação intersubjetiva, da sua relação com o mundo espiritual, com a terra, com o próprio tecido de sua concepção de realidade, identidade e organização social, ecológica e cosmológica. (LUGONES, 2014, p. 939)

Dado tal panorama, o corpo e a sexualidade dentro da relação colonial foram elementos cruciais para a continuidade da missão civilizatória que serviu como “máscara eufemística de acesso brutal aos corpos das pessoas através de uma exploração inimaginável, violação sexual, controle da reprodução e terror sistemático” (LUGONES, 2014, p. 938). Além da violência aos corpos, a missão civilizatória impôs aos latino-americanos a aceitação de religião, cosmologia e conhecimentos estrangeiros; negando a existência de toda estrutura social, econômica e religiosa dos colonizados, a colonialidade impera no âmbito do ser trazendo o sujeito pra vivência em um lócus fraturado.

A modernidade também demonstra a funcionalidade do gênero como uma ferramenta eficiente da opressão colonial. Como aponta Lugones, o dimorfismo biológico que constitui a dicotomia homem/mulher, em conjunto com a heterossexualidade e o poder patriarcal foram noções europeias impostas na colonização. Diante dessas noções hegemônicas, é de grande importância a crítica às categorias essencialistas de gênero, que reúnem à categoria de “mulher” sem considerar as divergentes localizações e experiências de ser destas.

É necessário notar que nem todas as mulheres sofrem da mesma opressão de gênero uma vez que os sujeitos racializados sofrem primeiramente com a desumanização de seus corpos. A estrutura patriarcal se deu a partir de uma violência imensurável quando analisada a vivência da mulher racializada, que distante dos moldes europeus, não era lida como sujeito de feminilidade e delicadeza, menos ainda como produtora de conhecimento, mas era animalizada e delineada como força de trabalho bruta. Percebe-se então que a unificação de todas as experiências divergentes em uma mesma categoria, é compactuar com a lógica da epistemologia europeia e novamente impor um sujeito demarcado para ocupar o local de produtor de conhecimento.

É importante ressaltar o protagonismo do feminismo negro na luta e teorização da necessidade de enxergar as opressões através das lentes de raça e classe, como também pelo conceito de “interseccionalidade” como ferramenta de análise para se pensar os casos de opressões cruzadas sobre os indivíduos, cunhado por Kimberlé Crenshaw. As pautas do feminismo negro foram grandes influências para a construção do feminismo decolonial da filósofa argentina Maria Lugones. Professora e ativista, Lugones percebe a necessidade de um feminismo que coloque em pauta as problemáticas e os efeitos da colonialidade na América Latina levando em conta a intersecção entre gênero e raça. Em união com os pesquisadores do grupo modernidade/colonialidade, insere aos estudos coloniais o conceito de colonialidade do gênero.

De acordo com Lugones, no texto *Colonialidad y género* (2008), o sistema de organização binário de gênero e a opressão do homem sobre a mulher contida nessa estrutura foi imposta aos povos colonizados em conjunto com a heterossexualidade e é essencial que as teorias feministas levem em consideração o caráter histórico dessa dominação, uma vez que essas imposições não podem ser naturalizadas.

A dicotomia racial se apresenta dentro do gênero de forma hierárquica, a trajetória histórica da mulher europeia e da mulher colonizada é divergente, ao considerar a interseccionalidade entre gênero e raça dentro dos estudos feministas, percebe-se que “o sistema de gênero tem um lado claro e um escuro” (LUGONES, 2007, p 206). Nas palavras de Lugones:

O lado claro constrói gênero e as relações de gênero hegemonicamente, ordenando apenas a vida de homens e mulheres burgueses brancos e constituindo o significado moderno/colonial de homens e mulheres. Pureza sexual e passividade são características cruciais das mulheres burguesas brancas que reproduzem a classe e a posição colonial e racial dos burgueses, homens brancos. Mas igualmente importante é o banimento das mulheres burguesas brancas da esfera da autoridade coletiva, da produção de conhecimento, da maior parte do controle sobre os meios de produção¹¹. (LUGONES, 2007, p. 206, tradução nossa)

Em suma, é notável o reconhecimento da mulher europeia enquanto ser humano e inversão do homem branco. A opressão sofrida se dá em torno do

¹¹ Do original: “The light side constructs gender and gender relations hegemonically, ordering only the lives of white bourgeois men and women and constituting the modern/colonial meaning of men and women. Sexual purity and passivity are crucial characteristics of the white bourgeois females who reproduce the class and the colonial and racial standing of bourgeois, white men. But equally important is the banning of white bourgeois women from the sphere of collective authority, from the production of knowledge, from most control over the means of production.” (LUGONES, 2007, p. 206)

apagamento epistêmico dessas mulheres consideradas sempre em estado de menoridade intelectual e necessitadas de tutela masculina como também em relação ao estereótipo de fragilidade e pureza sexual incrustado em sua imagem.

Em contradição, a mulher racializada é considerada o equivalente à mulher branca, mas enquanto sujeito não branco, está em constante luta para afirmar acima de tudo sua existência enquanto ser humano. Constata-se que “o sistema de gênero é não só hierárquica mas racialmente diferenciado, e a diferenciação racial nega humanidade e, portanto, gênero às colonizadas” (LUGONES, p. 2014, p. 942).

Como sabido, a modernidade eurocêntrica age na animalização daqueles que não são considerados um exemplo de esclarecimento e o racismo fundante dessa época coloca a mulher e o homem negro como semelhantes ao homem e a mulher branca, porém enquanto fêmeas e machos. Uma vez que a humanidade é retirada, “a consequência semântica da colonialidade do gênero é que “mulher colonizada” é uma categoria vazia; nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher” (LUGONES, 2014, p. 939).

Assim, “o lado escuro do sistema de gênero foi e é completamente violento” (LUGONES, 2007, p. 206) com os corpos racializados encontrados em dupla opressão.

O lado negro do sistema de gênero foi e é totalmente violento. Começamos a ver as reduções profundas de “anamales”, “anafemales” e pessoas de “terceiro gênero” de sua participação onipresente em rituais, tomada de decisão e economia; sua redução à animalidade, ao sexo forçado com colonizadores brancos, a uma exploração de trabalho tão profunda que muitas vezes as pessoas morriam trabalhando¹². (LUGONES, 2007, p. 206, tradução nossa)

É notável como os corpos não ideais, que em consonância com o projeto dualista cartesiano tiveram sua racionalidade negada, sofreram as consequências do racismo em suas peles. Isto posto, há necessidade de uma crítica que considere essas diferenças dentro da colonialidade do gênero visto que até mesmo para sofrer uma opressão de gênero, é necessário ter sua humanidade reconhecida dentro da estrutura colonial. Assim, Maria Lugones chama “a análise da opressão de gênero racializada capitalista de “colonialidade do gênero” (LUGONES, 2014, p. 941) e “a

¹² Do original: “The dark side of the gender system was and is thoroughly violent. We have begun to see the deep reductions of anamales, anafemales, and “third gender” people from their ubiquitous participation in rituals, decision making, and economics; their reduction to animality, to forced sex with white colonizers, to such deep labor exploitation that often people died working.” (LUGONES, 2007. p. 206).

possibilidade de superar a colonialidade do gênero de “feminismo descolonial” (LUGONES, 2014, p. 941).

Para articular o conceito de colonialidade do gênero, Lugones parte também da análise de Aníbal Quijano sobre a colonialidade do poder. Como explicitado nas palavras da socióloga:

Use o termo colonialidade seguindo a análise de Aníbal Quijano do sistema de poder capitalista do mundo em termos da “colonialidade do poder” e da modernidade – dois eixos inseparáveis no funcionamento desse sistema de poder. A Análise de Quijano fornece-nos uma compreensão histórica da inseparabilidade da racialização e da exploração capitalista. (LUGONES, 2014, p. 939)

Apesar de ambos se apoiarem em vertentes da crítica pós-colonial, em seus escritos existem divergências teóricas fundamentais na análise da ação colonial sobre o gênero. Ao dialogar com Quijano sobre o papel de gênero dentro do sistema colonial, a filósofa discorda da pouca profundidade dessa categoria dentro da colonialidade do poder, uma vez que o autor entende o sistema de poder como uma disputa que se dá entre sujeitos sociais como também “presupone una comprensión patriarcal y heterosexual de las disputas por el control del sexo y sus recursos y productos” (LUGONES, 2008, p. 78). Assim, para Lugones:

A lógica dos eixos estruturais mostra o gênero como constituído por e constituinte da colonialidade do poder. Neste sentido, não há uma separação de raça/gênero no padrão de Quijano. Creio que a lógica que apresenta é a correta. Mas o eixo de colonialidade não é suficiente para dar conta de todos os aspectos de gênero. (LUGONES, 2008, p. 82, tradução nossa)¹³

Como afirma Lugones (2008), o gênero não é natural da sociedade, mas foi imposto nela através da dominação colonial, sendo assim não é necessário. No entanto, ao analisar os escritos de Quijano a respeito, nota-se uma aceitação dos papéis de gênero articulados pelo eurocentrismo onde seu posicionamento toma uma proporção patriarcal enquanto o sexo (e os recursos dele consequencializados) parecem ter um caráter apenas biológico. Nas palavras de Lugones:

No padrão de Quijano, o gênero parece estar contido dentro da organização daquele «âmbito básico da existência» que Quijano chama de «sexo, seus

¹³ Do original: “La lógica de los ejes estructurales muestra al género como constituido por y constituyendo a la colonialidad del poder. En ese sentido, no hay una separación de raza/género en el patrón de Quijano. Creo que la lógica que presenta es la correcta. Pero el eje de colonialidad no es suficiente para dar cuenta de todos los aspectos del género. (LUGONES, 2008, p. 82)

recursos e produtos» (2000b:378). É dizer, dentro do seu marco, existe uma descrição de gênero que não é interrogada e que é demasiado estreita e hiper-biologizada já que pressupõe o dimorfismo sexual, a heterossexualidade, a distinção patriarcal do poder e outros pressupostos deste tipo. (LUGONES, 2008, p. 82, tradução nossa)¹⁴

A crítica de Lugones à superficialidade do gênero nas obras de Quijano decai em questionamentos proveitosos como por exemplo: Quais seriam os recursos sexuais? À mulher cabe um papel marcado de reprodução? Por que os homens estão em disputa por algo que parece, até então, um atributo feminino e quais as consequências da heterossexualidade imposta nesses corpos?

O feminismo decolonial de Lugones é um movimento de resistência, em que “descolonizar o gênero é necessariamente uma práxis” (LUGONES, 2014, p. 940) . Na práxis da descolonização de gênero, há a libertação das categorias impostas pela modernidade; neste movimento é necessário “localizar quem teoriza em meio a pessoas, em uma compreensão histórica, subjetiva/intersubjetiva da relação oprimir – resistir na intersecção de sistemas complexos de opressão.” (LUGONES, 2014, p. 940). A partir dele a autora pretende uma rede de compreensão e construção epistemológica que considere a diferença colonial. O trabalho da feminista decolonial começa primeiramente em si.

O que estou propondo ao trabalhar rumo a um feminismo decolonial é, como pessoas que resistem à colonialidade do gênero na diferença colonial, aprendermos umas sobre as outras sem necessariamente termos acesso privilegiado aos mundos de sentidos dos quais surge a resistência à colonialidade. Ou seja, a tarefa da feminista decolonial inicia-se com ela vendo a diferença colonial e enfaticamente resistindo ao seu próprio hábito epistemológico de apagá-la. (LUGONES, 2010, p. 948)

Neste cenário, o feminismo decolonial se apresenta como uma construção alternativa para a história, um movimento que pretende “decretar uma crítica da opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada visando uma transformação vivida do social” (LUGONES, 2014, p. 940). Uma narrativa conjunta dada por sujeitos que foram silenciados e desumanizados, tendo seus corpos violados e sua episteme desmantelada ao longo do processo de despertamento de si.

¹⁴ Do original: “En el patrón de Quijano, el género parece estar contenido dentro de la organización de aquel «ámbito básico de la existencia» que Quijano llama «sexo, sus recursos y productos» (2000b:378). Es decir, dentro de su marco, existe una descripción de género que no se coloca bajo interrogación y que es demasiado estrecha e hiper-biologizada ya que presupone el dimorfismo sexual, la heterossexualidad, la distribución patriarcal del poder y otras presuposiciones de este tipo. (LUGONES, 2008, p. 82)

Através dos escritos de Grada Kilomba e de Maria Lugones, percebe-se o significado negativo atribuído ao corpo na imposição colonial; através dele se verificavam as categorias modernas de raça e gênero que foram responsáveis pela delimitação da humanidade de um ser. Dado este cenário, o sujeito corpóreo foi retirado do local de sujeito epistêmico. A razão moderna foi teorizada por homens europeus brancos e heterossexuais que não reconheciam em si tais características categoriais; sendo assim, numa ânsia pela neutralidade incorpórea, este mesmo homem se elege o sujeito epistêmico ideal da modernidade e delimita todo o outro em categorias de não esclarecimento.

A razão corporificada se constrói em movimento contrário à objetividade proposta pela epistemologia dominante. Há uma inserção do corpo nas áreas do conhecimento, neste momento, as experiências vividas pelos sujeitos colonizados são importantes para a fundamentação dos conhecimentos produzidos por estes. Compreende-se a diferença entre as diversas formas de existir enquanto mulher no mundo e a subjetividade formada na intersecção das categorias de opressão. Concluo que o movimento de saída da razão universal para a razão corporificada é uma retomada da autorização epistêmica para a construção de conhecimentos que foram silenciados.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A modernidade filosófica foi um projeto de universalização da razão europeia, retratou uma teorização profunda da antiga prática colonialista. Através desta pesquisa foi possível notar aquilo que é escondido pela narrativa tradicional, e além disso, compreender a importância de enxergar com lentes decoloniais as narrativas dominantes.

Em suma, na conjunção do projeto iluminista, racionalista e positivista, a modernidade se projeta enquanto apogeu cultural e racional da humanidade; estabelecendo dicotomias entre razão/emoção, esclarecido/selvagem, constrói categorias de definição e dominação do outro, em termos epistemológicos, transforma todo o outro em objeto do conhecimento. Na filosofia moderna, o sujeito produtor de conhecimento é destituído de corpo, gênero e raça; a própria

representação da objetividade científica. Neste viés, é notável que ao se postular detentor de um saber não corporificado, o homem europeu não reconhece seu lugar dominante na experiência transgressora do colonialismo, o lugar de poder.

Neste cenário, as mulheres europeias foram analisadas e definidas. Como pôde ser constatado na antropologia kantiana, elas são consideradas pertencentes aos reinos das paixões, aproximadas do corpo e distanciadas da intelectualidade. Em distinção, as mulheres que foram racializadas pelas categorias coloniais, sofreram violências ontológicas e epistemológicas, tiveram seus corpos escravizados e sua liberdade subjugada. Em consideração à dicotomia da vivência entre essas mulheres, a teoria feminista pós-colonialista foi evocada, e diante dela compreendeu-se que englobar todas as experiências distintas do que é ser mulher, é compactuar novamente com uma homogeneização das realidades diversas.

As experiências das mulheres latino-americanas são carregadas da herança colonial e a análise dessas vivências jamais poderá ser compreendida apenas por um ângulo de gênero. Considerando os escritos de Maria Lugones, é notável a ação deste como mais uma ferramenta de demarcação e domínio do outro. Visto que o próprio sistema de gênero tem um lado claro e um lado escuro, como foi nítido no processo colonial, a interseccionalidade ressaltada pelo feminismo negro deve ser considerada para a análise histórica uma vez que as vivências de sujeitos do mesmo gênero não sejam idênticas.

Através da crítica de Lugones e da trajetória histórica percorrida neste texto, é possível analisar as complicações das afirmações de objetividade e universalidade dos conceitos. A partir da crítica feminista decolonial, pode-se notar que o apego ao ideal de uma mulher universal é uma persistência em continuar compactuando com uma interpretação eurocentrada da história. Portanto, a narrativa do feminismo decolonial é uma insistência revolucionária pelo domínio do lugar epistemológico que foi negado aos sujeitos marginalizados, mas principalmente uma luta pela humanidade retirada da mulher racializada ao longo do projeto colonial.

Considerando a importância da localização do sujeito do conhecimento para a construção de sua visão crítica e a impossibilidade de uma existência incorpórea, afirmo a importância de uma interpretação decolonial do mundo para a valorização do conhecimento corporificado. Não há sujeito do conhecimento despossuído de localidade e corpo, a objetividade imposta pela modernidade é construída pelo ego conquistador que se vestiu de neutralidade enquanto atribuiu ao outro categorias de

raça e gênero como características desviantes do padrão europeu.

A objetividade e a universalidade propostas para a produção do conhecimento, foram grandes influências do apagamento epistemológico dos sujeitos outros. Distante da intenção de propor um método ou paradigma científico, esta pesquisa objetivou compreender como a modernidade formulou a exploração do outro através dos conceitos de racionalidade. E especificamente, como isso influenciou o epistemicídio feminino.

Analisar a historicidade a partir dos critérios de raça e de gênero, considerando o sujeito como ator inserido num contexto e pertencente à uma gama de experiências específicas, traz para o feminismo decolonial a possibilidade de uma superação das imposições modernas, considerando então a subjetividade como produtora de conhecimento. Conclui-se que a objetividade da razão europeia é uma forma de domínio sobre os saberes marginalizados por esta. A existência do sujeito no meio social não é objetiva, é composta da subjetividade formada nas intersecções das opressões sofridas e das categorias que o indivíduo se inclui.

Os rumos dessa pesquisa me fizeram notar a emergência de um pensar decolonial na escolha das narrativas a serem propagadas, principalmente, por meio da educação formal. Diante disso, a continuidade dessa pesquisa nos âmbitos pedagógicos se faz necessária; por responsabilidade teórica, pretendo prosseguir futuramente na busca pelos fundamentos de uma educação decolonial.

REFERÊNCIAS

- 1) CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOQUEL, R. **Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico**. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOQUEL, R. (Ed.) El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p.9-23.
- 2) COMTE, Augusto. **Curso de filosofia positiva**. Trad. José Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- 3) DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000 (Coleção Os Pensadores).
- 4) _____. **Meditações Metafísicas**. São Paulo. Editora: Nova Cultural, 2000 (Coleção Os Pensadores)
- 5) HARAWAY, Donna. **O Humano numa Paisagem Pós-Humanista**. **Revista**. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 1, n. 2, p. 277, jan. 1993. ISSN 1806-9584. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16064>>. Acesso em: 08 jul. 2020. doi:<https://doi.org/10.1590/%x>.
- 6) HUME, D. **Tratado da natureza humana**. Tradução D. Danowski. São Paulo: Editora Unesp/Imprensa Oficial, 2000.
- 7) KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo. Editora Iluminuras. 2006.
- 8) _____. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 8ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.
- 9) _____. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**. Tradução de Vinicius de Figueiredo. São Paulo. Editora Papyrus. 1993.
- 10) _____. **Resposta à pergunta: o que é o iluminismo**, p. 10 - 18, In A paz perpétua e outros opúsculos, Lisboa, Edições 70, 1995.
- 11) _____. **Prolegómenos a toda metafísica futura**. Lisboa. Edições 70. 1998.
- 12) KILOMBA, Grada. **“Descolonizando o conhecimento: uma palestra-performance de Grada Kilomba”**. Tradução: Jessica Oliveira - Disponível: Acesso em: 22 de setembro de 2021.
- 13) LUGONES, MARÍA. **Colonialidad y Género**. Tabula Rasa, Bogotá, n. 9, p. 73-102, Dec. 2008. Available from <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892008000200006&lng=en&nrm=iso>. access on 08 July 2020.

- 14) LUGONES, Maria. **Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System.** Hypatia vol. 22, no. 1. P. 186 – 209. Winter, 2007.
- 15) LUGONES, María. **Rumo a um feminismo descolonial.** Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set. 2014. ISSN 1806-9584. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>>. Acesso em: 08 jul. 2020. doi:<https://doi.org/10.1590/%x>.
- 16) MIGNOLO, Walter D. PINTO, Júlio Roberto de S. **A modernidade é de fato universal?** Reemergência, desocidentalização e opção decolonial. In: Civitas v. 15, p. 381-402. Jul-set 2015.
- 17) MORENTE, Manuel García. **Fundamentos de Filosofia: lições preliminares.** Tradução e prólogo de Guillermo de la Cruz Coronado. 3. ed. em português. São Paulo: Mestre Jou, 1967, 318 p.;
- 18) QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade, poder, globalização e democracia.** Revista Novos Rumos. São Paulo, Ano 17, n. 32, 2002. ISSN 0102-5864. Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/novosrumos/article/view/2192>>
- 19) QUIJANO, Aníbal. **“Capítulo de Aníbal Quijano. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”.** *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas.* Buenos Aires, CLACSO, 2000.