

PERSPECTIVA DECOLONIAL E OS ESTUDOS COMPARADOS: OS LUGARES DE ONDE FALO, AS FRONTEIRAS EM QUE ME SITUO

PERSPECTIVA DECOLONIAL Y LOS ESTUDIOS COMPARADOS: LOS LUGARES DESDE DONDE HABLO, LAS FRONTERAS EN QUE ME SITÚO

Cátia Dias Goulart¹

RESUMO: Exponho nestas páginas o percurso de minha posição epistemológica para interpretar a literatura de fronteira da região cultural entre sul do Brasil, norte do Uruguai e noreste da Argentina. É nesse sentido que me localizando nas linhas do pensamento crítico latino-americano, cujo princípio organizativo é a problemática geopolítica do conhecimento, inicialmente aponto a importância dos estudos da literatura comparada (PIZARRO, 1994; CARVALHAL, 1996) e sua articulação produtiva com perspectiva transcultural (RAMA, 1982), na configuração de um sistema literário dessa região cultural. No entanto, observando seus limites, centro-me nas contribuições da perspectiva decolonial (ANZALDÚA, 1987; QUIJANO, 2014; DUSSEL, 1999; WALSH, 2012) e de um comparatismo contrastivo (PIZARRO, 1994; PALERMO, 2017), para situar-me epistemologicamente e buscar entender as múltiplas experiências locais que se formam nos interstícios dos sistemas culturais com os quais a literatura da região interage.

Palavras-chave: Perspectiva decolonial; literatura comparada; literatura de fronteira.

RESUMEN: En estas páginas presento la trayectoria de mi posición epistemológica para interpretar la literatura de frontera de la región cultural entre sur de Brasil, norte de Uruguay y noreste de Argentina. En ese sentido, posicionada en las líneas del pensamiento crítico latinoamericano, cuyo principio organizativo es la problemática geopolítica del conocimiento, señalo, inicialmente, la importancia de los estudios de la literatura comparada (PIZARRO, 1994; CARVALHAL, 1996) y su articulación fecunda con la perspectiva transcultural (RAMA, 1982), en la configuración de un sistema literario de la región cultural. Sin embargo, apunto sus límites, y expongo, centralmente en este artículo, las contribuciones de la perspectiva decolonial (ANZALDÚA, 1987; QUIJANO, 2014; DUSSEL, 1999; WALSH, 2012), así como de un comparatismo contrastivo (PIZARRO, 1994; PALERMO, 2017), en la posición epistemológica que adopto para interpretar de las múltiples experiencias locales que ocurren en los intersticios de los sistemas culturales con los cuales la literatura de la región interactúa.

Palabras clave: Perspectiva decolonial; literatura comparada; literatura de fronteira.

¹ Doutora em Letras - Teoria da Literatura, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul-PUC/RS. Professora adjunta do curso de Letras Português/Espanhol, da Universidade Federal do Rio Grande-FURG.

*¿Por qué se hace de la crítica una institución que crea cánones
y no una comunidad que formula problemas?
(MARIACA ITURRI, 2007, p. 132)*

Todos sabemos da importância da perspectiva comparatista para os estudos da literatura e do pensamento crítico na América Latina. Muitos dos que nos graduamos nos anos noventa, estivemos atentos/atentas ao trabalho precursor de Tania Franco Carvalhal, sobretudo a partir da organização do primeiro Seminário Latino-Americano de Literatura Comparada,² e a consequente fundação da Associação Brasileira de Literatura Comparada (1986). As presenças de expoentes como Ana Pizarro e Antonio Candido associadas aos debates que, na ocasião, se deram sinalizaram a abertura dos estudos comparatistas no Brasil para a literatura e o pensamento crítico produzido no continente latino-americano de modo amplo. As palavras de Pizarro por um “comparativismo descolonizado” (ANAIS, 1986, p. 7), proferidas na ocasião, evidenciam sua sintonia com o pensamento de Candido, quando esse considera que pensar o Brasil e sua relação com a Hispano-América “fundamenta-se em problemas de natureza político-ideológica”.³

Como bem apontou Tania Carvalhal, no balanço que fez de uma década de trabalhos comparatistas no Brasil, ainda havia a necessidade de sistematização de posições teóricas e metodológicas dos estudos comparatistas praticados em distintas universidades brasileiras para maior interlocução com o pensamento desenvolvido em universidades hispano-americanas.

Foi nesse mesmo ambiente de auto avaliação que dois críticos argentinos, Zulma Palermo e Ricardo Kaliman, chamaram a atenção sobre um problema de ordem epistemológica, que permeava o evento: “El de la ilusión de que todos hablamos de lo mismo cuando decimos crítica literaria latinoamericana”. (ANAIS, 1986, p. 124)

Por esse viés, e em diálogo com o exposto na abertura por Carvalhal, os dois críticos anteriormente citados alertam para a diversidade de tendências dentro do que se pode chamar crítica literária latino-americana. Na ocasião, Palermo, colocando-se em “un espacio de sospecha” frente ao pensamento pós-moderno, afirma que sua perspectiva se fundamenta “desde los contradiscursos latinoamericanos no hegemónicos” (ANAIS, 1986, p. 25). Kaliman, por sua vez, considerando que os investigadores das diferentes comunidades intelectuais muitas vezes transitam suas pesquisas por mais de uma comunidade crítica, propõe que, para o bom andamento dos propósitos do evento, haja uma atitude de desnudamento dos princípios epistemológicos que orientam cada trabalho. Afinal, para ele, é a partir de um diálogo que “la conciencia de la diferencia ayuda a aceptarla”. (ANAIS, 1986, p. 125)

Entendendo a literatura como um espaço que lida com múltiplas lutas simbólicas e cujo processo criativo permite compreender de modo mais abarcador a complexidade de um imaginário social, ao começar minhas pesquisas acerca da literatura de uma região cultural entre sul de Brasil, norte do Uruguai e noreste da Argentina, associei-me à perspectiva da Literatura Comparada e ao paradigma da transculturação. Afinal, entendendo que a relação estabelecida

² I Seminário Latino-Americano de Literatura Comparada, realizado entre os dias 9 e 10 de setembro de 1986, em Porto Alegre. Dentre as propostas do evento, estava prevista, e efetivou-se, a criação da Associação Brasileira de Literatura Comparada. Dados pesquisados em <www.abralic.org.br>

³ Já na obra *La literatura latinoamericana como proceso*, organizada por Pizarro em 1985, no capítulo intitulado “Exposición de Antonio Candido”, o crítico brasileiro manifestava que “en este equipo debemos insistir en incluir el Brasil, no solamente para completar el panorama, sino también por motivos de naturaleza político-ideológica, en el sentido más amplio”. (PIZARRO, 1985, p. 78)

entre a perspectiva crítica adotada e o objeto de leitura (re)cria imaginários, busquei entender o princípio epistemológico que tem orientado predominantemente os críticos latino-americanos que estudam essa região cultural. Constatei a importância dos estudos comparados latino-americanistas, rastreei a genealogia do paradigma transcultural proposto por Ángel Rama (1982) e sua importância no âmbito desses estudos, bem como apontei sua relevância para a visibilidade de um sistema transnacional da literatura da região, literatura da “comarca pampeana”.

Processo que me mobilizou a refletir acerca dos fundamentos da tradição crítica no pensamento latino-americano que, sobretudo a partir dos anos setenta, tem investido de modo mais orgânico na construção de modelos regionais de leitura. Percorri, assim, as linhas de conformação de um pensamento crítico; observei sua profunda importância enquanto perspectiva de leitura situada e elaborada com vistas à autodeterminação intelectual. Avaliei que, fundamentada na construção de um modelo de leitura baseado na história cultural latino-americana, o paradigma transcultural viabilizou a ruptura com uma histórica dependência intelectual.

No entanto, percebi que se a perspectiva transcultural viabiliza a possibilidade de entendermos importantes relações culturais no âmbito da cultura latino-americana, seu princípio de unidade, vetor máximo do pensamento da Modernidade, convergiu para um imaginário homogeneizador da literatura da região a que me dedico.

É fato que os estudos comparados voltados para a literatura dessa região cultural, especialmente a partir de fins dos anos noventa, foram fundamentais ao analisar e promover a configuração de um sistema literário transnacional. Foi apontando as trocas, os intercâmbios, os influxos e a transitividade da literatura de escritores da região, que pesquisadores/as como Lígia Chiappini, Léa Masina, entre outros/as dedicados à região cultural, colocaram em destaque um imaginário interligado, transgressor da concepção de literaturas nacionais, conforme havia sugerido Candido e apontaram Rama (1982), Pizarro (1996) e Carvalhal (1996). Tal empreendimento, no entanto, acabou limitando-se a criar uma visão homogeneizadora da mesma. Isso porque a relação entre a crítica e o *corpus* ficcional tem se mantido desde então entorno do imaginário da cultura gauchesca, o que incide na configuração de um sistema unívoco em torno das relações simbólicas dessa região cultural.

No entanto, a literatura contemporânea produzida por escritores da região lida com um imaginário muito mais plural do que a produção crítica tem tratado. Por isso, percebi que para seguir descolonizando as histórias locais, seria necessário reconhecer que os/as pesquisadores/as vinculados/as ao paradigma transcultural deram pouca atenção às fraturas internas da memória da região, em que mulheres, negros, nativos e árabes constituem alguns dos sujeitos que, incorporados ao espaço da ficção, indiciam o jogo da memória em uma configuração geopolítica da região que integra diversas formações étnico-culturais e apontam suas relações com outras localidades no mundo globalizado. Questões que trato em artigos anteriores. (GOULART, 2013; 2014; 2018)

Assim atenta às palavras de Kaliman anteriormente mencionadas e, especialmente, às reflexões do crítico peruano Antonio Cornejo Polar, que chamava atenção para o risco de converter a transculturação em perspectiva hegemônica do pensamento latino-americano e invisibilizar a heterogeneidade de nossa cultura, abri-me a estudos comparados da literatura produzida nessa região a partir de uma perspectiva epistemológica outra.

Foi nessa produtiva crise epistemológica, desencadeada especialmente a partir das décadas finais do século XX, que busquei “aprender a desaprender” e buscando recolocar-me na

tradição do pensamento crítico desenvolvido na América Latina, passei a acompanhar reflexões desencadeadas pelo grupo denominado *Modernidad/Colonialidad*.

Ciente de que os pesquisadores desse grupo também têm como princípio organizativo a problemática da geopolítica do conhecimento,⁴ passei a acompanhar e orientei-me pela construção de um pensamento crítico situado na América Latina que me possibilitasse avançar em meus estudos sobre a literatura de uma região de fronteiras do Cone Sul.

Por isso, metodologicamente, empreendo em minha pesquisa dois movimentos para interpretar o imaginário da região cultural em que habito:⁵ inicialmente, entendendo a região em sua interlocução com o restante da América Latina, busco acompanhar, apreender e ponderar acerca do pensamento crítico latino-americanista. E, assim, construindo e assumindo minha posição teórica enquanto lugar de enunciação, interpreto o imaginário⁶ de uma região de fronteiras do Cone Sul, a partir da literatura de escritores dessa região cultural. Não tratarei nesse momento de minha pesquisa acerca do imaginário ficcional, nem tampouco de seus resultados, mas sim dos principais conceitos da perspectiva epistemológica que tem me orientado desde então, bem como buscarei apontar sua potencialidade para visibilizar a pluralidade da literatura produzida na região.

Com tal propósito, apresento, na sequência, os fundamentos, o percurso e as principais propostas que estão na base do grupo *Modernidad/Colonialidad*.

Primeiramente ressalto que foi em um ambiente de profunda autocrítica e produtivo debate, desencadeado especialmente a partir das décadas finais do século XX, que o pensamento na América Latina tem sido efetivamente repensado em sua pluralidade. Dentre as múltiplas propostas – Estudos Feministas da diferença, Estudos Culturais na América Latina, Estudos Subalternos Latino-Americanos, Estudos Pós-Coloniais Latino-Americanos –, que dialogam criticamente com essa tradição heterogênea de pensamento, emerge a perspectiva aberta pelo grupo *Modernidad/Colonialidad* propondo o que se reconhece como perspectiva decolonial.

Essa “comunidad de argumentación”,⁷ conforme denomina Arturo Escobar (2003), retoma criticamente diferentes caminhos interpretativos abertos pela tradição de pensamento

⁴ Como bem destacam dois pensadores dessa rede de pesquisadores, Ramón Grosfoguel e Santiago Castro-Gómez, do mesmo modo que os Estudos Culturais e Pós-Coloniais, o grupo “modernidad/colonialidad reconoce el papel fundamental de las epistemes, pero les otorga un estatuto económico, tal como lo propone el análisis del sistema mundo”. (2007, p. 16)

⁵ Reitero, assim, que “habitar” não se limita a uma referência de ordem territorial, geográfica, em que me situo, mas, sobretudo, a uma delimitação do espaço epistêmico ou, mais precisamente, ao posicionamento de meu lócus de enunciação, fato que implica anunciar, como tenho feito desde o início deste trabalho, quem imagina, o quê imagina, a partir de onde e por que o faço. Portanto, ao referir-me a lócus de enunciação, explico que o tomo na acepção do termo sugerido por Santiago Castro-Gómez, como uma “posicionalidad geo-ideológico-cultural”. (CASTRO-GÓMEZ; MENDIETA, 1998)

⁶ Observo que conceito de imaginário que norteia meu trabalho é no sentido apontado por Édouard Glissant (1997). Segundo o poeta e pensador martinicano, o imaginário é a construção simbólica mediante a qual uma comunidade (racial, nacional, imperial, sexual, etc) define-se a si mesma.

⁷ O primeiro artigo, que traça uma genealogia e um percurso do grupo, é desenvolvido por Arturo Escobar, no âmbito da proposta da temática do Congresso CEISAL–Amsterdã 2002. A genealogia e a história do grupo pode ser acompanhada em inúmeros outros trabalhos e entrevistas, por membros da rede de debate. Destaco aqui as obras *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica, mas allá del capitalismo global* (2007), compilada por Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel e *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos* (2010), realizada por Eduardo Restrepo e Axel Rojas que são, especialmente, consideradas em meu trabalho.

latino-americanista e propõe uma contribuição a um “paradigma otro”⁸ para (re)pensar a América Latina e suas inter-relações com o mundo. Longe de se enquadrar em uma história linear de paradigmas e epistemes, o grupo *Modernidad/Colonialidad*, pautado por um princípio de descolonização da produção do conhecimento, mobiliza a articulação de um “Pensamiento de Frontera”. Para isso, cientes da construção discursiva e estratégica do que o pensamento moderno “em” e “sobre” o chamado novo continente concebeu como América Latina,⁹ essa rede de investigadores, em suas proposições, promove um diálogo não só com outras propostas epistêmicas contra hegemônicas no mundo, mas também com outros modos de saber, de sentir e de ser, que foram desconsiderados, invisibilizados ou subsumidos por parte do pensamento latino-americanista precedente.¹⁰

Por esse viés, o grupo de pesquisadores, atento à persistência e à reinstalação do que Edgardo Lander aponta como “tendencias eurocéntricas del saber en las universidades latinoamericanas” (LANDER, 2000), em tempos de políticas de globalização e transnacionalização, reavalia e revitaliza o pensamento na América Latina em sua heterogeneidade e propõe sua participação em um paradigma outro.¹¹ Nesse caminho, o grupo põe em debate o caráter limitado de uma expressiva linha integrante da tradição do pensamento latino-americanista que, vinculado à princípios monovalentes da modernidade, obliterou modos de pensar, sentir e construir o que chamamos de América Latina.

Frente à limitação de uma tendência predominante do pensamento latino-americanista, em sua convergência acerca de mestiçagens, sincretismos, transculturações e hibridismos aqui ocorridos, o grupo *Modernidad/Colonialidad*, muito atento ao pensamento de Cornejo Polar, propõe a abertura a outros saberes e experiências coexistentes nesse espaço geocultural.¹²

Pelo princípio adotado, os pesquisadores promovem o diálogo com perspectivas do pensar e do sentir não só desenvolvidas por centros acadêmicos, mas também desencadeadas no

⁸ A noção de “pensamiento otro”, como aponta Mignolo, vem do conceito “une pensée autre”, desenvolvido pelo pensador árabe-islâmico Abdckebir Khatibi acerca das histórias de resistência à colonização francesa em Magreb. O pensador marroquino, em diálogo com o pensamento de Franz Fanon, segundo Mignolo, trata da necessidade de “situarse según un pensamiento otro, un pensamiento quizá increíble de la diferencia”. (2003a, p.20)

⁹ Se em *La invención de América*, O’Gorman rebate o termo “descobrimento” em favor de “invenção”, critério evidentemente compartilhado por Mignolo, como aponte em nota anterior, a nova perspectiva do processo de colonização que essa mudança implica carrega consigo a condição histórica e, portanto, mutável, do que podemos conceber como América Latina. Devo essa reflexão a Figueiredo (2010).

¹⁰ Destaco aqui a importância do trabalho realizado por Catherine Walsh tanto na Universidad Andina Simón Bolívar quanto no Programa de Doctorado em Estudos Culturais, em sua constante interlocução com os movimentos indígenas no Equador e na Bolívia. No âmbito dessas relações, a pesquisadora analisa as distintas acepções de interculturalidade, entendida enquanto projeto político, social, epistêmico e ético, e passa a dedicar-se, especialmente, às dimensões pedagógicas da interculturalidade, em especial, seus significados enquanto formas de entender as relações entre tradições culturais. Ver: Walsh (2012).

¹¹ Ainda com relação à distinção entre um “otro paradigma” e um “paradigma otro”, Mignolo (2003a) chama atenção que na primeira acepção, reside a ideia de um novo paradigma, que se acrescentaria aos anteriores enquanto um “paradigma otro” é um pensamento crítico que, partindo das histórias e experiências marcadas pela colonialidade, propõe-se à diversidade de pensamentos, sobretudo, dos que foram negligenciados, negados pelo pensamento moderno. Tal perspectiva é amplamente exposta no prefácio que o autor faz à edição castelhana de sua obra. Nela, Mignolo aponta: “En suma, ‘un paradigma otro’ en su diversidad planetaria está conectado por una experiencia histórica común: el colonialismo; y por un principio epistémico que ha marcado todas sus historias: el horizonte colonial de la modernidad. Esto es, la lógica histórica impuesta por la colonialidad del poder”. (p. 23)

¹² Convém destacar que uma visão anti-hegemônica do pensamento latino-americano pode ser visualizada pelos apontamentos desenvolvidos por Cornejo Polar em sua contraposição à visão transculturadora que passa a dominar a crítica latino-americana de modo geral. Em sua reflexão relativa ao caráter heterogêneo da cultura, Polar destaca que “la idea de transculturación se ha convertido cada vez más en la cobertura más sofisticada de la categoría de mestizaje”. (CORNEJO POLAR, 2002, p. 867)

âmbito dos movimentos sociais. Nesse sentido, a perspectiva *decolonial* surge como uma opção epistemológica que resulta primeiramente de um questionamento pela alteridade do que vimos denominando pensamento latino-americano.

Cabe ressaltar ainda que, conforme destaca Catherine Walsh (2005), o fortalecimento de um pensar a partir do local não lida apenas com as fronteiras internas, mas também com a abertura a um diálogo com experiências desenvolvidas em outras regiões do globo, em especial com aquelas que, empenhadas na construção de outros modos de pensar, saber e viver, leem a modernidade a partir de sua própria *colonialidad*. (WALSH, 2007)

Um bom exemplo de pensamento “otro”, desenvolvido por Kathibi e retomado por Mignolo, em um projeto de sociedade que parta de outros princípios políticos, éticos, econômicos e epistêmicos distintos dos construídos pela Modernidade, pode ser visto no conceito de interculturalidade, adotado por Walsh. Ela salienta que o conceito de interculturalidade retoma o conceito de *buen vivir*, de *sumaka kawsay* ou de *vivir bien*, dos aimara, concebido pelo movimento indígena equatoriano como um “princípio ideológico”. É partindo dessa acepção que a pesquisadora passa a dedicar-se especialmente aos estudos de interculturalidade epistêmica, como um modo de atuar no processo de decolonização do pensar, do viver e do ensino em nossas universidades.

Assim, indo além da tradição predominante do pensamento latino-americanista organizado nos anos sessenta/setenta, o grupo *Modernidad/Colonialidad* já não estava empenhado em distinguir as particularidades de uma “cultura própria”, mas sim em pensar e atuar, a partir de uma localização específica e de um diálogo horizontal, com saberes múltiplos, que também promovam a “decolonização”¹³ dos modos de entender, conceber e atuar no mundo onde vivemos.

A opção pela construção de uma perspectiva decolonial, reconhecendo o profundo valor de uma hermenêutica “pluritópica”¹⁴ para pensar e criar outros modos de estar no mundo organiza-se, assim, enquanto discurso inter-epistêmico, ou seja, em um diálogo aberto e produtivo com outros modos de saber e pensar, não eurocêntricos.¹⁵ Por tal princípio, a crítica

¹³ Walsh é quem propõe a supressão do “s” uma vez que considera que “Suprimir la s y nombrar decolonial no es promover un anglicismo. Por el contrario, es marcar una distinción con el significado en castellano del *des*. No pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a uno no colonial, como si fuera posible que sus patrones y huellas desistieran de existir. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento -una postura y una actitud continuas- de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar *lugares* de exterioridad y construcciones alternativas”. (WALSH, 2012, p. 95)

¹⁴ Com relação ao conceito de hermenêutica pluritópica, parece-me oportuno destacar que, na esteira de Chakrabarty, Mignolo (2005) manifesta que “la comprensión de ‘nuestra’ tradición, en la que descansa el fundamento de la hermenéutica discursiva filosófica, implica que la tradición que debe conocerse y los sujetos de conocimiento son uno y el mismo; una tradición universal es entendida por un sujeto universal que, al mismo tiempo, habla por el resto de la humanidad. En contraposición a la comprensión monotópica de la hermenéutica filosófica, la semiosis colonial presupone más de una tradición y, por tanto, demanda una hermenéutica diatópica o pluritópica.”

¹⁵ Por esse princípio, observamos sua articulação produtiva com o que Boaventura de Souza Santos, nos marcos do Fórum Social Mundial, denomina “Epistemologia do Sul”. Paradoxalmente, partindo de um conceito construído pela ciência moderna – epistemologia como um discurso sobre as ciências –, Santos subverte essa concepção ao apontar “Epistemologias do Sul” como uma epistemologia geral de saberes múltiplos, a qual nega qualquer possibilidade de soberania epistêmica. Por tal viés, o sociólogo português afirma que “O Sul é aqui concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo, na sua relação colonial com o mundo. Esta concepção de Sul sobrepõe-se em parte com o Sul geográfico, o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu”. (SANTOS, 2010, p. 19)

ao pensamento eurocêntrico não pressupõe a negação de categorias desenvolvidas na Europa, no Canadá ou nos Estados Unidos, mas sim a pretensa universalidade –abstrata e soberana– do conhecimento desenvolvido pela maioria de seus pensadores, afinal, como aponta o sociólogo porto riquenho Ramón Grosfoguel: “Si rechazáramos las aportaciones de europeos o euro-americanos estaríamos invirtiendo el fundamentalismo eurocéntrico con un fundamentalismo tercermundista antieuropeo [o indianista o afrodescendiente].” (GROSFOGUEL, 2007, p. 334)

Considerando meus propósitos aqui já referidos, quais sejam o de rastrear e expor as princípios que integram pesquisadores acerca da construção de uma perspectiva decolonial, recorro a suas fontes, a suas principais propostas e conceitos a partir, especialmente, de duas obras que compilam e analisam o trabalho do grupo: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica mas allá del capitalismo global* (2007), organizada por Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel e a outra, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos* (2010), organizada por Eduardo Restrepo e Axel Rojas. Recorro ainda a obras individuais de pesquisadores que integram essa rede, como *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos y pensamiento fronterizo* (2003), de Walter Mignolo, bem como a de outros/as pensadores/as que buscam romper com a perspectiva de um universalismo abstrato, promovido ao longo da modernidade, em torno das questões do feminino. E nesse caso evoco o incontornável trabalho da pensadora e ativista cultural Gloria Anzaldúa, *Bordelands/La frontera* (1987), bem com as importantes contribuições mais recentes de Lugones (2014).

Assim, mediante uma breve contextualização do pensamento do grupo e considerando o princípio interepistêmico que subjaz à proposta, recorro fundamentalmente aos principais conceitos concebidos e/ou desdobrados por membros dessa rede de discussão.

Cabe ainda ressaltar que o reconhecimento do caráter homogeneizador sobre o qual tem sido construída a cultura ocidental, em todas as suas práticas discursivas, tem mobilizado a revisão, a emergência e a criação de propostas hermenêuticas a partir de diferentes lugares.¹⁶ A assunção de que há diferentes modos de ler a realidade e que cada um implica a construção da própria realidade que se interpreta leva também a que reconheçamos que todas as opções têm implicações ideológicas. Por isso, assumir um caminho interpretativo e desnudá-lo, como bem alerta Grosfoguel, é sempre um modo de assumir uma posição em relação ao conhecimento.

É justamente considerando tal implicação que o grupo *Modernidad/Colonialidad* parte de uma retomada crítica do que tem sido tratado no âmbito da América Latina, pelo pensamento, entre outros, de José Carlos Mariátegui, Edmundo O’Gorman, Leopoldo Zea, Darcy Ribeiro, Ángel Rama, Antonio Cornejo Polar, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Paulo Freire, Roberto Fernández Retamar, Rodolfo Kusch, uma vez que o pensamento crítico por eles desenvolvido sinaliza de modo expressivo “una búsqueda de autodeterminación intelectual a través de la construcción de modelos regionales de conocimiento, proponiendo la cultura popular como alternativa de la metropolitana, para romper por esas vías, con los lazos del colonialismo

¹⁶ Parece-me importante reconhecer que, a partir das décadas finais do século XX, no campo do saber acadêmico, quer a partir de uma lógica pós-moderna, quer de uma lógica Pós-Colonialista, em suas múltiplas práticas teóricas, desprendem-se perspectivas epistemológicas significativas para a desconstrução da hegemonia do saber construído pela modernidade ocidental. O Pós-Modernismo, em suas variações Pós-Estruturalista, Desconstrucionista, Pós-Marxista, entre outras, tem debatido em torno dos saberes hegemônicos criados pela centralidade do pensamento europeu. A perspectiva Pós-Colonial mediante os Estudos Feministas, Estudos Pós-Coloniais, Estudos Subalternos, Estudos Culturais, Pensamento de Fronteira, entre outras, requer a abertura do lócus de enunciação para saberes produzidos por aqueles que viveram a dominação colonial.

intelectual”. (MARIACA ITURRI, 2007, p. 68)

Nesse percurso avaliativo, pesquisadores que integram essa rede colocam em evidência que “cuestiones que se vienen problematizando en esas latitudes desde mucho tiempo atrás sin eco ni gravitación alguna” (PALERMO, 2001, p. 177) são apresentadas atualmente como novidades no âmbito dos Estudos Pós-Coloniais, desenvolvidas em centros acadêmicos privilegiados. Para Zulma Palermo, o fato só demonstra que, apesar do que já se construiu, segue em vigor, em grande medida, a dependência intelectual.

Considerando o debate em rede dos pesquisadores fica evidente que eles não se propõem a apontar um método acabado, nem tampouco destinado à aplicação, mas que nesse processo de debate o grupo soube articular linhas do pensamento latino-americano e aportou categorias que sustentam a perspectiva decolonial. Princípios que foram capazes de mobilizar outras tantas linhas de investigação as quais já nos finais das primeiras décadas do século XXI vão também assumindo rumo próprio, em função da delimitação de seus estudos.

1 A perspectiva decolonial na/da América Latina. O primeiro percurso de uma posição crítica

O grupo *Modernidad/Colonialidad*, proposto no final dos anos noventa,¹⁷ com base, principalmente, no pensamento de Enrique Dussel, Aníbal Quijano e Glória Anzaldúa, desencadeia a articulação de uma *Epistemología de Frontera* (MIGNOLO, 2003a), como uma opção crítica frente ao pensamento hegemônico criado pela modernidade.

Com um olhar crítico em relação ao que vem sendo tratado na e sobre a América Latina –bem como em outras regiões do globo–, essa rede de pensadores apresenta conceitos-chave, como o de “colonialidad”, desenvolvido pelo peruano Aníbal Quijano, “transmodernidad”, pelo argentino Enrique Dussel, e Teoria de Fronteiras, desenvolvida pela chicana Gloria Anzaldúa.

O conceito de “colonialidad” é desenvolvido por Quijano a partir da relação que o sociólogo estabelece entre colonialismo e as categorias de classe, raça e nacionalidade, na obra *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina* (1992). Para ele, a “colonialidad” é um padrão de poder que tem sua matriz no colonialismo exercido pela Europa sobre a América. Enquanto o colonialismo estrutura-se na dominação e na exploração de determinado povo sobre o outro, a partir de um controle de autoridade política, como ocorreu em relação à América entre os séculos XVI e XIX, a colonialidade, gerada a partir de relações de colonialismo, não se restringe a essa relação formal de poder. Engendrada no âmbito do colonialismo moderno, ela se naturaliza no imaginário social do Estado-Nação como uma

¹⁷ Há dois eventos, realizados em 1998, que são apontados como marco de constituição dessa rede de debate: 1. Organizado na Universidad Central de Venezuela, Caracas, pelo sociólogo Edgardo Lander, que teve como convidados o peruano Aníbal Quijano, o filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, o semiólogo argentino Walter Mignolo, o antropólogo colombiano Arturo Escobar e o antropólogo venezuelano Fernando Coronil. 2. O *Congreso Internacional Transmodernidad, capitalismo histórico y colonialidad: un diálogo postdisciplinario*, organizado pelo professor costarricense Ramón Grosfoguel e o estudante Agustín Lao Montes, em dezembro de 1998, em Binghamton, Estados Unidos. O evento contou com a participação de Quijano, Dussel, Mignolo e do sociólogo norte-americano Immanuel Wallerstein. Em entrevista mais recente, concedida a Nelson Maldonado Torres (2007), Mignolo afirma que foi a partir desses congressos que ele se intera do pensamento de Quijano, o qual viria a ser medular no desenvolvimento do pensamento dessa comunidade argumentativa.

perspectiva eurocêntrica de domínio do pensamento, que perpassa todas as dimensões materiais e subjetivas de existência cotidiana e social daqueles que foram colonizados.¹⁸ É, portanto, algo mais profundo e extenso do que o colonialismo, chegando, inclusive, aos nossos dias.

Segundo Quijano, a *colonialidade* foi forjada com base em dois eixos de poder, que se estruturam a partir da conquista da América: a ideia de raça, construída como pressuposto de superioridade dos conquistadores sobre os conquistados, e a constituição de uma nova estrutura de controle do trabalho e dos recursos, com a escravidão, a servidão e a produção mercantil para um mercado mundial.

É sobre uma base racial, classificatória da população de todo o planeta, que o pensamento europeu engendrou um padrão de poder e, com ele, uma forma de dominação social. No que se refere à América Latina, esse padrão de poder permaneceu fortemente arraigado no imaginário das elites locais. Haja vista que a criação das nações na América Latina, como um projeto inerente à modernidade, firmou-se sobre uma perspectiva homogeneizadora que, conduzida pelas elites locais, teve como principal ideologia a mestiçagem enquanto aspiração de aprimoramento da “raça”.¹⁹ É, enfim, esse racismo estrutural engendrado em nossas repúblicas que se mantém ainda hoje no âmbito econômico, político, social e cultural.

A submissão das diferentes subjetividades a um padrão de existência leva à “colonialidad del ser”, uma vez que, junto ao estabelecimento de uma perspectiva única do conhecimento, fundamentada na razão, forjou-se desqualificando outras racionalidades epistêmicas, bem como outros modos de conhecimento que ficaram fora dos marcos estabelecidos por centros de poder. Quijano ressalta que a colonialidade do poder atua na colonização de imaginários do mundo de modo geral, visto que, a partir do século XVIII, a Europa submete amplamente os imaginários –religiosos, artísticos, administrativos, epistemológicos, entre outros– a parâmetros criados pela razão ilustrada. Sendo assim, o colonialismo não se constitui apenas em um fenômeno econômico e político, já que comporta também uma dimensão epistêmica, vinculada ao nascimento das ciências humanas, tanto no centro quanto na periferia do mundo moderno (LANDER, 2005, p. 20). No caso da América Latina, apesar da independência colonial no século XIX, a *colonialidade* atravessa todos os aspectos da vida, mantendo-se e desdobrando-se ainda em nossos dias.

Entendendo a *colonialidade* como o outro lado (sombrio) da modernidade, o grupo reflete acerca da colonialidade do poder em diferentes dimensões sociais, especialmente em relação ao saber e ao ser. Nesse sentido, os aportes iniciais de Walter Mignolo²⁰ (2003b) e, sobretudo, de Nelson Maldonado-Torres com relação à colonialidade do ser ponderam acerca dos efeitos da colonialidade na experiência vivida tanto pelos sujeitos colonizados quanto por aqueles que se imaginam superiores. Maldonado-Torres, partindo das reflexões de Mignolo e retomando os estudos de Levinas,²¹ Enrique Dussel, Frantz Fanon e Du Bois, aponta que “en el

¹⁸ E, nesse sentido, pensar o conceito de colonialidade a partir da história do colonialismo local não significa que tal categoria possibilite pensar apenas a América Latina, uma vez que a extensão colonialista, como a outra cara da modernidade, para utilizar uma expressão de Mignolo, atingiu a diferentes comunidades ao longo do globo.

¹⁹ A palavra “raça” é entendida como uma construção social e, sobretudo, política, por Quijano e, para marcar o caráter imaginário dessa categoria, o sociólogo a salienta com aspas. É, portanto, tomando-a nessa acepção que reitero a marcação. Para melhor acompanhar o pensamento do sociólogo em relação a essa construção, ver Quijano (2014).

²⁰ O conceito de “colonialidad del ser” foi sugerido por Walter Mignolo em um debate realizado no âmbito do grupo, em 1995. Seu percurso pode ser acompanhado, revisado e ampliado, em Mignolo (2003b).

²¹ Dussel, que foi aluno de Ricoeur e de Levinas, destaca especialmente a importância das reflexões desse filósofo em sua concepção entre ética e o lugar da filosofia. Levinas soube partir da filosofia tradicional e do pensamento semita para desenvolver, aportar outra perspectiva à filosofia. Contando com esse ensinamento, Dussel desenvolve

contexto de un paradigma que privilegia el conocimiento, la descalificación epistémica se convierte en un instrumento privilegiado de la negación ontológica o de la sub-alterización” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 145) Considerando essas relações, podemos entender como a colonialidade do poder, do saber e do ser invisibilizam e, até mesmo inviabilizam, outros modos de existir ainda hoje.

Outro conceito básico nas reflexões do grupo, conforme já aponte anteriormente, é o de “transmodernidade”. Dussel (2005), avançando em suas reflexões iniciadas a partir de meados dos anos sessenta, acerca das relações histórico-culturais em nível mundial, mobilizadas no processo da modernidade, mas ainda buscando afastar-se de uma visão eurocêntrica, aponta que “la ‘realización plena’ del concepto de Modernidad exigirá su ‘superación’ (proyecto que denominaremos de ‘Trans-Modernidad’)”.²²

Tal proposta foi desenvolvida ao longo de diferentes textos de Dussel e ganharia maior precisão em seus apontamentos relativos à importância de reconhecermos a existência de universos culturais construídos anteriormente à conformação do sistema-mundo,²³ momento em que a cultura europeia começa a impor-se como centro de uma pretendida cultura universal. Pelo viés escolhido, Dussel propõe uma leitura do arco da Modernidade, em sua coexistência com diferentes universos culturais desenvolvidos tanto antes quanto durante o longo processo da Modernidade. O caráter autônomo que tais universos culturais tinham, sua permanência na marginalidade frente à imposição de uma cultura moderna, bem como as modulações que as culturas em questão passam a assumir mediante as tensões do processo de homogeneização da Modernidade exigem outra leitura em busca de alternativas para nossos dias.

Com base no conceito de “transmodernidade”, o grupo Modernidad/Colonialidad destaca que já nas formas de exploração e dominação praticadas a partir do século XVI com a invasão da América, momento em que são construídos os fundamentos da superioridade étnica, bem como as condições econômicas para o desenvolvimento da Europa, residem as origens de um imaginário cuja naturalização dá-se na modernidade do século XVIII e o qual arrastamos até a atualidade. Assim, articulado ao conceito de “colonialidade”, desenvolvido por Quijano, temos o conceito de “transmodernidade”, proposto por Enrique Dussel.

Partindo do entendimento de que a modernidade “no es un fenómeno que pueda predicarse de Europa considerada como un sistema independiente, sino de una Europa concebida como centro” (DUSSEL, 1999, p. 156), o filósofo aponta a existência de uma primeira fase da Modernidade, anterior ao século XVIII. Conforme lembra Dussel, a chamada Europa Medieval não é senão “una civilización periférica, secundaria, aislada, enclaustrada, sitiada

sua *filosofía de la liberación*, a partir dos anos setenta. Ver: Dussel (1999).

²² Tal questão é abordada na quinta conferência apresentada por Dussel, em Frankfurt, no ano de 1992, intitulada “Crítica del mito de la Modernidad”. Contudo, aqui tomo a publicação em que o autor reúne o conjunto de suas conferências e as integra na obra *El encubrimiento del Otro – hacia el origen del “Mito de la Modernidad”*.

²³ O conceito é desenvolvido por Immanuel Wallerstein, a partir da obra *The Modern World-System* (1974). Tendo em sua base a perspectiva de longa duração, do historiador Fernando Braudel, e aportes da Teoria da Dependência, desenvolvidos por inúmeros pensadores latino-americanistas, o sociólogo norte-americano rompeu com a perspectiva unidirecional com que tradicionalmente se entendia o capitalismo. Sua concepção de sistema-mundo aponta o conjunto de redes e circuitos comerciais surgidos com as conquistas dos séculos XV e XVI, colonialismo comercial do Atlântico, que abre o foco para a concepção de uma “história mundial”. O livro mostra ainda como tais relações guindaram a Europa a uma posição central no mundo. A obra de Wallerstein tornou-se uma referência para a crítica ao eurocentrismo de modo geral. Já o grupo Modernidad/Colonialidad parte da concepção de sistema-mundo, desenvolvida por Wallerstein, para refletir sobre a relação entre capitalismo-poder e sua implicação nas epistemologias, agregando ainda uma reflexão acerca dos discursos raciais entranhados nas referidas relações, questões não consideradas na concepção original de sistema-mundo.

por y ante el mundo musulmán más desarrollado y conectado con la historia del Asia y el África hasta 1492” (GROSGOUEL; HERNÁNDEZ, 2012, p. 13). Portanto, ela não era o centro da história mundial até meados do século XVIII. Para Dussel, a razão moderna, fundamentada na construção histórica da “Ilustração”, é uma posição geopolítica do conhecimento que, desenvolvida a partir do norte da Europa, criou um imaginário de Europa como centro de todo saber. Imaginário que, alternando-se com as “conquistas” norte-americanas, ainda predomina em nossos dias.²⁴

O filósofo argentino-mexicano chama atenção para o fato de que, a partir desse momento histórico, o imaginário acerca de raças é criado e disseminado em nível mundial como um padrão classificatório das populações, e a posição hegemônica da Península Ibérica teve um papel preponderante no processo.²⁵ O acontecimento marcou profundamente o estatuto do ser, não só daquele que foi colonizado, mas também do branco europeu. A partir daquele momento, estabeleceram-se hierarquias tanto para a produção de ordem econômica e política quanto para o reconhecimento de saberes, afetando, assim, todos os campos do imaginário. Por isso, Dussel afirma que “[n]o hay modernidad sin colonialismo y no hay colonialismo sin modernidad porque Europa sólo se hace ‘centro’ del sistema-mundo cuando constituyó a sus colonias de ultramar como «periferias»”. (DUSSEL, 1999, p. 147)

Essa perspectiva mais ampla da Modernidade, defendida por Dussel, abre outra compreensão referente ao conceito, às origens e ao desenvolvimento da Modernidade e, conseqüentemente da Pós-Modernidade, uma vez que, conforme afirma o filósofo:

Hablar en cambio de “Trans”-modernidad exigirá una nueva interpretación de todo el fenómeno de la Modernidad, para poder contar con momentos que nunca estuvieron incorporados a la Modernidad europea, y que subsumiendo lo mejor de la Modernidad europea y norteamericana que se globaliza, afirmará ‘desde-fuera’ de ella componentes esenciales de sus propias culturas excluidas, para desarrollar una nueva civilización futura, la del siglo XXI. (DUSSEL, 2001, p. 390)

O paradigma eurocêntrico da Modernidade estrutura-se epistemologicamente a partir da

²⁴ Dussel considera que a primeira fase da Modernidade se deu entre os séculos XVI e fins do XVII. Afinal foi, sobretudo, a partir do protagonismo da Península Ibérica, conquistado não só pelo domínio do desenvolvido mundo muçulmano no sul da Europa, mas, em especial, pela efervescência das descobertas do quarto continente, que abriu debates envolvendo questões como civilização, o estatuto ontológico dos “índios”, a guerra justa e tantos outros tópicos que se tornam o centro das reflexões da filosofia moderna do século XVI ao XXI. A descoberta de um “novo mundo” provocou uma crise no antigo paradigma epistemológico –árabe-latino do Medievo– e, segundo Dussel, os debates desenvolvidos nesse contexto impulsionaram os primeiros passos para uma filosofia moderna na Europa, que viria a ser desenvolvida por Spinoza e Descartes, a partir de fins do século XVII. Momento em que se dá a mudança do poder do centro político do sul da Europa–Espanha, Portugal, Itália– para novas potências hegemônicas –Holanda, Inglaterra, França. Por isso Dussel sugere que “el nuevo paradigma” tem outras fontes históricas, entre elas a de filósofos ibero-americanos do século XVI, como os professores universitários de filosofia de Salamanca, Valladolid, Coimbra e Braga, uma vez que tais pensadores não foram simples repetidores das ideias da Idade Média. Esse momento, que no campo filosófico é reconhecido como segunda escolástica, contou com a experiência de muitos de seus alunos, que transitavam pelo “novo mundo” e tratou tanto da renovação dos métodos de ensino de filosofia quanto de temas como raças, os “benefícios” da civilização, a dúvida sobre as verdades do saber, etc. Foi assim, nesse “ambiente filosófico del siglo XVI, que un cierto escepticismo de lo antiguo abría las puertas al nuevo paradigma filosófico de la modernidad del siglo XVII”. (DUSSEL, 2012, p. 28)

²⁵ Afinal, se o discurso da pureza de sangue tem sua origem na Idade Média cristã, é na expansão e conquistas da Península Ibérica, com o debate acerca da humanidade dos índios e, posteriormente, acerca dos africanos escravizados, que se cria um parâmetro classificatório racial, atingindo proporções mundiais.

lógica das ciências desenvolvidas nos séculos XVIII e XIX,²⁶ mas, como aponta Dussel, tem na sua base tanto a expropriação territorial e econômica que a Europa promoveu em todas as suas colônias quanto a invisibilidade e a submissão de outros imaginários aos padrões europeus,²⁷ ao longo de toda a Modernidade. Por isso, o conceito de “transmodernidade” propõe a que pensemos a Modernidade não em uma perspectiva universal eurocêntrica, mas sim como um fenômeno global com distintas localidades e temporalidades e em relação com sua outra faceta: a colonialidade.

Tal postura implica, segundo o filósofo Maldonado-Torres, pensarmos “desde posiciones y de acuerdo con las múltiples experiencias de sujetos que sufren de distintas formas la colonialidad del poder, del saber y del ser” (LANDER, 2005, p. 162). Por esse viés, o grupo *Modernidad/Colonialidad* propõe um “giro decolonial”, expressão cunhada por Maldonado-Torres (LANDER, 2005), para expressar o empreendimento crítico de subversão e resistência à lógica dominante, bem como a proposição de uma “transmodernidade”, que potencializa uma abertura ao diálogo e aos saberes múltiplos.

Se esses conceitos-chave nos permitem ler realidades sócio-políticas, econômicas, culturais, bem como suas implicações na construção de subjetividades na América Latina, foi especialmente com o reconhecimento e a integração do pensamento da chicana Gloria Anzaldúa que a proposta de descolonização do pensamento assume mais explicitamente aportes de teorias feministas. Afinal, se os efeitos do colonialismo na sociedade contemporânea têm sido tratados pelas ativistas e críticas feministas,²⁸ pelo menos desde os anos setenta, é com a integração do pensamento de Anzaldúa que a proposta epistemológica do grupo *Modernidad/Colonialidad* abre-se para considerar as relações entre colonialidade do poder e

²⁶ Como bem aponta Wallerstein, em sua obra *Abrir las ciencias sociales* (1996), a visão das ciências modernas foi marcada por diversos modelos, como o newtoniano, o cartesiano, o darwinista, o positivista, cada um deles forjando estruturas de conhecimento que pressupunham um conhecimento verdadeiro e objetividade.

²⁷ Destaco aqui dois textos de Dussel que, ao tratar da multiculturalidade excluída no processo de construção da hegemonia europeia, toma como principal exemplo a importância da China até o século XVIII, mas também se refere às culturas hindu, muçulmana, bantu, às originárias das Américas, bem como às experiências desses universos culturais na atualidade, lembrando, assim, que cada uma delas seguiu se desenvolvendo e, inclusive, dando respostas diferentes frente ao horizonte da modernidade europeia. Tal fenômeno, assim exemplificado, nos leva a pensar, com Dussel, a partir de uma perspectiva *transmoderna*. Ver: Dussel (2004; 2005).

²⁸ É nos anos setenta, considerados a segunda fase do feminismo, que o movimento, retomando a perspectiva de Simone de Beauvoir, discute as diferenças entre homens e mulheres e aponta suas implicações na hierarquia social, concebendo a diferença entre sexo e gênero. A socióloga britânica Ann Oakley foi a primeira a considerar a categoria de gênero no âmbito do feminismo, apontando que enquanto o sexo está vinculado à divisão biológica entre homem e mulher, o gênero, para ela, resulta da desigual divisão social em feminino e masculino. Tal apontamento, ao que pesem as diferentes tendências do feminismo, a partir dos anos setenta, passa a nortear os estudos de gênero como construção social e a refletir sobre sua relação com estruturas de poder em torno das quais se ergue a sociedade. No entanto, nos mesmos anos setenta, a francesa Nicole Claude Mathieu chamava atenção para que a diferença entre homem e mulher deveria ser entendida como classes de sexo, em que as relações podem ser entendidas no âmbito de sistemas de produção e reprodução e por isso expressam, sobretudo, uma perspectiva ideológica estabelecida pela sociedade. Tal perspectiva tem sido retomada recentemente, e o debate emerge a partir das norte-americanas Christine Delpy, Judith Butler e, em especial, pela visão das “feministas da diferença”. O movimento, iniciado pelo que se chamou *Black Feminism*, não só discute os limites do conceito de gênero, por se fundamentar na diferença sexual, mas propõe ainda “desuniversalizar” o conceito de mulher, questão que implica, entre outras iniciativas, repensar a sexualidade bem como as “raças”. É nesse contexto que a obra de Anzaldúa, enfatizando a configuração de seu locus de enunciação, nos anos oitenta, aponta a necessidade de se pensar a sexualidade em sua complexidade e, portanto, em relação móvel com outros modos pelos quais as sociedades têm se imaginado e se assumido. Questão que, no âmbito do feminismo da diferença, Maria Lugones propõe para pensar a consubstancialização entre raça, classe, gênero e sexualidade e suas relações mútuas com a colonialidade do poder. Para traçar sinteticamente a genealogia da crítica feminista, recorri especialmente aos seguintes textos: Lobo (1999); Lugones (2014).

colonialidade de gênero.

A escritora chicana, considerando sua experiência pessoal, inicialmente como filha de trabalhadores migrantes entre as empresas rurais no sul do Texas, estudante tanto nas escolas da região quanto nos programas de graduação e pós-graduação nos EUA, professora de inglês e militante dos movimentos feministas e lésbico, desenvolve no conjunto de sua obra (ANZALDÚA; MORAGA; 1981)²⁹ um *pensamiento fronterizo* e, com ele, sua Teoria de Fronteiras, proposta que seria articulada, por Mignolo, aos debates da proposta decolonial.

Se como coeditora da antologia *This Bridge Called My Back: Writings Women of Color* (1981), Anzaldúa reúne diferentes vozes de mulheres chicanas, indígenas, afro e asiáticas, pondo em evidência as implicações da dominação racial da sociedade norte-americana sobre as “mulheres de cor”, descortina também o sistema de dominação heterossexual e patriarcal imperantes, inclusive, no feminismo tradicional.³⁰

Sua perspectiva, contudo, ganha maior abrangência e visibilidade mundial a partir especialmente de *Borderlands/La frontera: The New Mestiza*, (1987).³¹ Com essa obra, Anzaldúa, ao narrar, refletir e poetizar acerca da dupla consciência do sujeito mestiço,³² não só desenvolve uma forte crítica ao imperialismo cultural estadunidense e, inclusive, às imposições de suas culturas de origem no México, mas, sobretudo, promove um questionamento acerca das dicotomias sexuais e suas consequências no âmbito das relações de poder.

Construindo uma posição epistemológica a partir de sua experiência vivida, Anzaldúa problematiza a sujeição da mulher indígena, negra, mestiça e branca a uma cultura sexista e patriarcal. Mas também alerta para o fato de que os homens, até mais do que as mulheres, estão presos a papéis de gênero. Demonstra ainda que a compreensão histórica da construção de uma

²⁹ Essa antologia é considerada um marco para o feminismo e, em especial, para o pensamento antirracista, porque contribui profundamente com os debates acerca do feminismo da diferença. Dela destaco dois artigos de Anzaldúa “*La Prieta The dark one*”; “*El mundo zurdo: The Left-handed world*”. *Borderlands/La frontera* (1987); *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color* (1990); *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation* (2002).

³⁰ O feminismo fundamentado na noção de sexo/gênero centrou seu debate nas diferenças entre mulheres e homens e acabou unificando o gênero “mulher”, ao buscar conhecer e teorizar em torno dela. Contudo, em meados dos anos oitenta, a partir dos questionamentos de feministas não brancas, muitas delas não participantes das academias universitárias – e provenientes de distintas classes sociais –, o feminismo nas Américas começa a apontar as diferenças múltiplas entre as mulheres, tanto em termos sexuais e raciais quanto econômicos. É com esse contexto que a obra de Anzaldúa interage e abre caminhos para se pensar a questão de gênero em múltiplas conexões com o campo social. Para melhor compreender a história da crítica feminista e como o “feminismo da diferença” promoveu o debate acerca da homogeneização do feminismo, destaco os textos de Lugones (2014) e Costa (2002; 2005).

³¹ Na obra citada, escrita por Anzaldúa, temos a expressão desses entrecruzamentos: no que se refere à língua, a obra é escrita predominantemente em inglês, mas também em espanhol e chicano, com algumas passagens em *náhuatl*, bem como pela incorporação de diferentes gêneros discursivos – cantos, canções, ditos populares, poesia. Há fragmentos, alusões e reflexões de cunho histórico, filosófico, sociológico, psicológico e literário, de pensadores como Marx, Vasconcelos, Saïd, Freud, Nietzsche, Juan Rulfo, Foucault, Habermas, Du Bois, Octavio Paz, Jung, Carlos Castañeda, entre outros, evidenciando zonas de contato e também de fortes divergências de pensamento de Anzaldúa com relação às mencionadas referências.

³² É importante observar que a identidade de “la nueva mestiza”, proposta por Anzaldúa em um contexto norte-americano, adquire um significado de resistência, diferenciando-se do que se concebeu como mestiçagem na América Latina. Haja vista que no contexto estadunidense prevaleceu sempre a perspectiva do *one drop rule*, que marca a hipodescendência, enquanto no latino-americano a mestiçagem foi um dos mecanismos ideológicos de homogeneização que atuou – com sua perspectiva de branqueamento – na formação dos estados nacionais. Para Mignolo, esse conceito, conforme desenvolvido por Anzaldúa, associa-se a outros semelhantes, como “dupla consciência”, de Du Bois, “creolité”, de Fanon e “pensamento outro”, de Khatibi, em sua apreciação, nenhuma dessas propostas ignoram o pensamento da modernidade, mas tampouco a ele se submetem. (MIGNOLO, 2003a)

categoria “mulher” implica a relação a vários outros modos de pensar e agir que a sociedade construiu, tais como classe, raça, sexualidade, nação, entre outras. Pondo as referidas questões em debate, ela provoca, nos interstícios do feminismo tradicional, as tensões e os limites do movimento, mas também chama atenção para a pluralidade de perspectivas com que o mesmo precisaria ser enfrentado.

Para Anzaldúa, considerar a diversidade de pontos de vista e atuar a partir de um pensamento divergente é necessário para (re)existir no contexto das diferentes realidades enfrentadas por cada um. Como estratégia, ela propõe a transgressão de parâmetros indetentários de raça e sexualidade e a ruptura com qualquer mito de pureza epistemológica, salientando, contudo, que todo o conhecimento tem implicado uma posição geopolítica. Portanto, considerar práticas e experiências locais diversas é, para ela, fundamental, a fim de que, a partir das identidades múltiplas, busque-se construir alianças, acordos e, assim, seja articulado um projeto epistêmico capaz de subverter a lógica do poder.

É assim que em *Borderlands/La frontera*, a escritora toma a fronteira entre os dois países, bem como o interior dos Estados Unidos como uma metáfora para refletir acerca de diferentes tipos de entrecruzamentos: fronteiras geopolíticas, transgressões sexuais, deslocamentos sociais, fronteiras do saber, fronteiras discursivas e simbólicas. Como bem apontam duas estudiosas da obra da escritora e prefaciadoras de *Borderlands/La frontera*, Norma Élia Cantú e Aída Hurtado, embora Anzaldúa tenha desenvolvido a Teoria das Fronteiras a partir de sua experiência vital, tal teoria serve para refletir acerca de deslocamentos realizados também por outros.

Com essa mesma compreensão, Claudia de Lima Costa (2002; 2005; 2012), ao refletir acerca da relação entre as teorias pós-coloniais e as teorias feministas da diferença, no âmbito dos movimentos sociais e das reflexões teóricas na América Latina, destaca a importância de Glória Anzaldúa. Para a filósofa brasileira, o trabalho da ativista chicana é de extrema relevância, especialmente porque nele há “uma prática de questionamento de nossas certezas epistemológicas em busca de abertura para outras formas de conhecimento e de humanidade”. (COSTA, 2002, p. 51)

Foi especialmente o potencial de um pensamento crítico que assume o conflito situado no corpo como base para uma posição epistemológica que levou Walter Dignolo a relacionar a proposta de Anzaldúa de “pensamiento crítico de frontera”³³ a uma posição transmoderna descolonial do conhecimento, conforme ele afirma em *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos y pensamiento fronterizo* (2000), em trabalhos posteriores e inúmeras entrevistas. Assim, colonialidade, transmodernidade e pensamento fronteiriço são três conceitos situados na base da proposta *decolonial* que o grupo Modernidad/Decolonialidad mobiliza.

É partindo das premissas do projeto decolonial e relacionando-o a fontes teóricas dos feminismos da diferença, que María Lugones (2008)³⁴ desenvolve uma crítica às limitações com

³³ Cabe salientar que, para Dignolo, o pensamento fronteiriço tem suas origens no século XVI, com a própria invenção da América, uma vez que ele surge das fraturas daqueles que foram deserdados. Afinal, reflexões e propostas decorrentes daqueles que viveram, sofreram/sofrem opressões de colonização sempre existiram; retomá-las e considerá-las tira-os da condição de objetos de estudo para a condição de sujeito. De acordo com Dignolo, traçar a genealogia desse pensamento requer retomar textos de Waman Puma Ayala, Cugoano, assim como, mais recentemente, os de Du Bois, Rigoberta Menchú, Franz Fanon, Aimé Césaire, entre outros exemplos.

³⁴ Lugones trabalha as relações entre raça, gênero, sexualidade e classe social para pensar a cartografia do poder, situando-o enquanto sistema de gênero moderno/colonial. Por isso ela tem sua base de reflexão nos aportes dos feminismos da diferença –englobando “a los feminismos de mujeres de color de Estados Unidos, a los feminismos de mujeres del tercer mundo y a las versiones feministas de las escuelas de jurisprudencia Lat Crit y Critical Race

que Quijano³⁵ concebe as relações entre gênero e colonialidade. Para ela, se Quijano oferece marcos gerais para entender os entrelaçamentos entre raça e gênero na matriz de poder constituída ao longo da modernidade, sua avaliação esbarra não só na perspectiva binária –da heterossexualidade– com que o sociólogo entende a questão de gênero e no caráter generalizador com que assume o conceito de mulher, questões que os feminismos da diferença já debateram amplamente, mas também em sua desconsideração das implicações mútuas entre sistema de gênero moderno/colonial e a manutenção do poder. Logo, Lugones considera que “Quijano no ha tomado conciencia de su propia aceptación del significado hegemónico del género”. (ESCOBAR, 2008, p. 78)

A perspectiva de Quijano, no que se refere às relações entre gênero e colonialidade do poder na sociedade moderna mobiliza uma leitura crítica dos sistemas de controle patriarcal e de produção que, certamente, incluem a produção de conhecimento e de autoridade sobre a sociedade, promovendo, assim, uma importante interpretação do lado visível/claro da modernidade/colonialidade, segundo Lugones. Contudo, para ela, “[e]l sistema de género tiene un lado visible/claro y uno oscuro/ oculto” (p.42). A leitura do lado escuro implica reconhecer/conhecer uma situação mais violenta ainda, fato que as pressuposições de Quijano deixam ocultas. Ao entender a raça como eixo axial da sociedade moderna e limitar sua interpretação do gênero às disputas pelo controle sobre o sexo, seus recursos e seus produtos, o sociólogo “[...] se ajusta a la reducción del alcance de la dominación de género” (p.29). Para uma visão mais abrangente, é indispensável, como alerta Lugones, pensar a questão de gênero consubstancializada à raça, à sexualidade e à classe social e, assim, enfrentar a cumplicidade da colonialidade do poder.

Assumir a inseparabilidade das categorias –a *entretrema*, para usar um conceito de Lugones– permite-nos perceber suas interrelações; desse modo, conseguimos ler também experiências de mulheres não brancas e de outras, marginalizadas, estigmatizadas que, colocadas no limiar de raças–como é o caso de mulheres serventes, lavadeiras, empregadas, amantes, migrantes, prostituídas³⁶–, chamam atenção para as relações entre *el trabajo, el sexo y la colonialidad del poder* até o presente.

Tendo aqui traçado a genealogia de uma fecunda linha do pensamento crítico na América Latina, busquei também esclarecer minha posição de leitura enquanto a construo no percurso da investigação que desenvolvo acerca da literatura de uma região cultural mais circunscrita.

Conforme procurei deixar evidente, desenvolver minha leitura da literatura de uma região do Cone Sul no âmbito dos estudos comparados na América Latina é, para mim, um modo de buscar entender a trama dos discursos simbólicos que configura a construção do imaginário dessa região. Nesse caso, refletir sobre e a partir de uma circunscrição local não é apenas interpretar as aproximações e as diferenças da produção literária dessa região cultural, partir de um comparatismo contrastivo (PALERMO, 2017), mas também buscar entender as múltiplas experiências locais que se formam nos interstícios dos sistemas culturais com os quais

Theory” (LUGONES, 2008, p. 15) – e articula-os ao enfoque desenvolvido por Quijano acerca da colonialidade do poder.

³⁵ Ela debate as ideias de Quijano a partir especialmente dos seguintes textos: “Colonialidad del poder y clasificación social”, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *Perspectivas Latinoamericanas*”, “Colonialidad del poder y democracia”.

³⁶ Lugones sublinha o fato de que “aunque que seamos todos/as racializados y asignamos género, no todos somos dominados o victimizados por ese proceso. El proceso es binario, dicotómico y jerárquico.” (LUGONES, 2008, p. 21)

a literatura interage.

Categorias desenvolvidas a partir da perspectiva decolonial mobilizam nosso olhar para a leitura de culturas distintas em coexistência no mesmo espaço-tempo, assim como para as múltiplas tensões de dominação, resistência, adaptação que nelas atuam, tanto no campo da cultura e da educação quanto no âmbito político e econômico, o que potencializa uma compreensão mais ampla da literatura em suas relações com outros sistemas culturais. Por isso, pensar a partir do local, ou acerca das razões e consequências de memórias interditas de um espaço delimitado, bem como o lugar da crítica e da criação ficcional no processo em foco, leva-me a optar por um estudo comparado a partir da perspectiva decolonial, aqui exposta brevemente em suas principais categorias.

Pensar a inter-relação desses territórios simbólicos –geocultural, ficcional e epistemológico– permite-me não apenas problematizar a homogeneização a que o imaginário de uma região de fronteira do Cone Sul tem sido submetido, mas, especialmente, abrir uma reflexão mais ampla, para que se pense novas relações possíveis –e necessárias– para se (re)imaginar e atuar nela. Questão fundamental para minha atuação profissional.

Referências

ANAIS DO 1º. SEMINÁRIO LATINO-AMERICANO DE LITERATURA COMPARADA. Porto Alegre: UFRGS, 1986.

ANZALDÚA, G. *Borderland/La frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

ANZALDÚA, G; MORAGA, C. *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Pittsburgh: Persephone Press, 1981.

CARVALHAL, T. F. Dez anos de ABRALIC (1986-1996): elementos para sua história. *Organon*, Porto Alegre, vol. 10, n. 24, 1996a.

CARVALHAL, T. F. (org.) *O discurso crítico na América Latina*. Porto Alegre: IEL, São Leopoldo: UNISINOS, 1996b.

CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (compiladores). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central. Instituto Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CASTRO-GÓMEZ, S.; MENDIETA, E. (eds.). *Teorías sin disciplina* (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate). México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

CORNEJO POLAR, A. Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes. *Revista Iberoamericana*, v. LXVIII, n. 200, pp. 867-870, jul-set 2002.

CORNEJO POLAR, A. Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrante en el Perú moderno. *Revista Iberoamericana*, pp. 176-177, 1996.

CORNEJO POLAR, A. *Escribir en el aire: Ensayo sobre la Heterogeneidad Cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte, 1994.

COSTA, C. de L. Feminismo e tradução cultural: sobre a colonialidade do gênero e a descolonização do saber. *Portuguese Cultural Studies*, 2012.

COSTA, C. de L. O sujeito no feminismo: revisitando os debates. *Cadernos Pagu*, v.9, pp. 59-90, 2002.

COSTA, C. de L.; ÁVILA, E. Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o “feminismo da diferença”. *Revista de Estudos Feministas*, Seção Debate. Florianópolis, v. 13, n. 320, set-dez 2005.

DUSSEL, E. *Hacia una política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

DUSSEL, E. La ética, filosofía primera. Entrevista de Fernando Gómez. *Casa de las Américas*, Cuba, n. 216, pp. 137- 144, jul-set, 1999.

DUSSEL, E. Sistema-mundo y “transmodernidad”. In: BENERJ, I.; DUBE, S.; MIGNOLO, Walter. (eds.). *Modernidades Coloniales*. Editorial El Colégio de México: México, 2004.

DUSSEL, E. *Transmodernidad e interculturalidad*. (interpretación desde la Filosofía de la Liberación), 2005. Disponível em: <www.afly.org/transmodernidadinterculturalidad.pdf>

ESCOBAR, A. Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, Bogotá-Colombia, ano 1, n. 51-86, ene-dez 2003.

FIGUEIREDO, E. *O conceito de América Latina*. Representações de etnicidade: perspectivas interamericanas de literatura e cultura. Rio de Janeiro: 7 Letras, pp. 43-51, 2010.

GOULART, C. A formação de um paradigma crítico na América latina e o imaginário de uma região cultural. In: MAÍZ, C. (coord.). *Horizontes de Iberoamerica: entre la complejidad y el desconcierto*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, pp. 426-435, 2018.

GOULART, C. Ficção, memória e identidades na América Latina, uma perspectiva decolonial - *Anais do X Seminário Internacional de História da Literatura*, v. 1, 2014. Disponível em: <ebooks.pucrs.br/edipucrs/Ebooks/Web/x-sihl>. Acesso em: 6 jul 2021.

GOULART, C. Perspectivas de Fronteira e Pensamento Latino-americano. *Anais do XIII Congresso Internacional de Literatura Comparada – ABRALIC – Campina Grande, Pernambuco*, v. 1, n. 2, jul de 2013. Disponível em: <<http://www.abralic.org.br/anais/?pagina=10&ano=2013>>. Acesso em: 6 jul 2021.

GOULART, C. Por um pensamento de fronteira. *Anales del III Encuentro de las Ciencias Humanas y Tecnológicas para la integración de la América Latina y el Caribe – SIMPÓSIO 1 – Diálogos en el Conosur: Literatura, História e Fronteiras Sociais – Goiânia, Goiás*, pp. 5-21, mai de 2015.

GROSGOUEL, R. *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

GROSGOUEL, R.; HERNÁNDEZ, R. A. *Lugares descoloniales: espacios de intervención en las Américas*. Bogotá: Editorial Universidad Javeriana, 2012.

LANDER, E. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntrico. In: _____ (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

LOBO, L. A dimensão histórica do feminismo atual. In: RAMALHO, C. *Literatura e feminismo: propostas teóricas e reflexões críticas*. Rio de Janeiro: Elo, pp. 40-51, 1999.

LUGONES, M. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, Bogotá-Colombia, ano 1, n. 71-101, ene-dez 2003.

LUGONES, M. Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial. In: MIGNOLO, W. (comp.). *Género y Descolonialidad*. 2. ed. Buenos Aires: Del Signo, pp. 13-42, 2014.

MALDONADO TORRES, N. Walter Mignolo: una vida dedicada al proyecto decolonial. *Nómadas*, Bogotá, n. 26, 2007. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241017.pdf?fbclid=IwAR19cssI6YRqwkNk2eyxEIOMg5A6s7NxxU1pkIAH2Y39Q8ajS1i9RMJrR5Q>>. Acesso em: 5 jul 2021.

MARIACA ITURRI, G. *El poder de las palabras*. Ensayos sobre la modernidad de la crítica cultural hispanoamericana. Santiago de Chile: Tamar, 2007. Disponível em: <https://www.academia.edu/1443984/El_poder_de_la_palabra>. Acesso em: 6 jul 2021.

MIGNOLO W. Un paradigma otro: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico. Prefacio a la edición castellana. In: _____. *Historias Locales/Diseños Globales: Colonialidad, Conocimientos Subalternos y Pensamiento Fronterizo*, pp. 19-43, 2003a.

MIGNOLO, W. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, A. (comp.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

MIGNOLO, W. Os esplendores e as misérias da ciência: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, B. de S. (ed). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. Lisboa: Edições Afrontamento, pp. 631-671, 2003b.

PALERMO, Z. Diferencia epistémica y diferencia colonial. El rol del comparatismo contrastivo y de las hermenéuticas pluritópicas. *Cuadernos del Hipogrifo: Revista de Literatura Hispanoamericana y Comparada*, v. 8, pp. 7-25, 2017.

PALERMO, Z. El presente de la crítica literaria en América Latina. In: CARVALHAL, T. (org.). *O discurso crítico na América Latina*. Porto Alegre: IEL; São Leopoldo: UNISINOS, pp. 23-30, 1996.

PALERMO, Z. Epistemología fronteriza. Estudios Culturales y epistemología fronteriza en debate. In: COUTINHO, E. (org.). *Fronteiras imaginadas, cultura nacional/teoría internacional*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001.

PALERMO, Z. Geopolíticas literárias y América Latina. In: BITTENCOURT, G.; MASINA, L. e SCHIMIT, R. (orgs.). *Geografias literárias e culturais: espaços/temporalidades*. Porto Alegre: UFRGS, pp. 79-91, 2004.

PALERMO, Zulma. El constructo región literaria: problemas y perspectivas. *Congresso ABRALIC*, 4, ANAIS. pp. 1093-1110, 1994.

PIZARRO, A. 1994. *De ostras y caníbales: reflexiones sobre la cultura latinoamericana*. Santiago: Universidad de Santiago, 1994.

PIZARRO, A. *La literatura latinoamericana como proceso*. Centro Editor de América Latina. Bs. As. 1985.

QUIJANO. Colonialidad del poder y clasificación social. In: _____. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>>. Acesso em: 6 jul 2021.

RAMA, A. *Transculturación narrativa en América Latina*. México, 1982.

RESTREPO, E; ROJAS, A. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2010.

SANTOS, B. S. e MENESES, M. P. Prefácio. In: _____. (orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

WALSH, C. Interculturalidad, plurinacionalidad y razón decolonial. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, pp. 47-62, 2007.

WALSH, C. Interculturalidad, plurinacionalidad y razón decolonial. In: GROSGOUEL, R.; ALMANZA HÉRNANDEZ, R. *Lugares decoloniales*. Espacios de intervención en las Américas. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2012, pp. 95-118.

WALSH, C. Introducción: Re pensamiento crítico y (de) colonialidad. In: _____. (ed.) *Pensamiento crítico y matriz decolonial*. Reflexiones latinoamericanas. Bolivia: Abya-Yala, pp. 13-35, 2005.

Recebido em: 02/04/2022

Aceito em: 10/06/22