

## A PRODUÇÃO DA SUBALTERNIDADE SOB A ÓTICA PÓS-COLONIAL (E DECOLONIAL): ALGUMAS LEITURAS

*Adelia Migliovich-Ribeiro<sup>1</sup>*

*Lílian Lima Gonçalves dos Prazeres<sup>2</sup>*

**RESUMO:** Buscamos apresentar perspectivas teóricas que compõem ou influenciaram os chamados estudos pós-coloniais e decoloniais. Para tanto, iniciamos por Foucault que possibilitou a percepção do poder entremeado às microrelações, com ênfase ao disciplinamento dos corpos e à criação das normas subliminares de conduta. Transitamos em seguida por Derrida e Hall a fim de marcar as influências pós-moderna e pós-estruturalista na descolonização epistemológica. Ao trazer o debate para as vozes silenciadas pela *diferença colonial* - antítese da *différance* - observamos o benefício da expressão *entre-lugar* do brasileiro Santiago e do indiano Bhabha, como possível sinônimo de hibridismo, trânsito, fronteira, a partir das quais identidades são deslocadas e reinventadas. Acrescemos os latino-americanos do grupo modernidade-colonialidade, Quijano e Maldonado-Torres a fim de expor os tipos de colonialidade existentes e a necessidade de pensar epistemologias próprias que possam superá-los, a exemplo do feminismo decolonial de Spivak (2010), Lerma (2014) e Lugones (2011). Concluimos que há relevância nas inquietações acerca das persistentes colonialidades do poder, do saber e do ser, e chamamos atenção para a necessidade da desconstrução como método de compreensão das realidades e dos discursos sobre as realidades com o intuito de conceber uma crítica intelectual mais efetiva à produção e reprodução das subalternidades.

---

<sup>1</sup> Dra. em Sociologia PPGSA-IFCS-UFRJ; Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Letras (PGCS e PPGL) da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Rua Des. Sampaio, 120, apt. 602, CEP 20055-250, Praia do Canto – Vitória/ES, Telefone: (21)99996-5103.

<sup>2</sup> Doutoranda em Letras. Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Rua Arthur Czartorisky, 550, Bl A, apt. 304, CEP: 29060-370, Jardim da Penha – Vitória/ES, Telefone: (27) 996288089.

**PALAVRAS-CHAVE:** Epistemologia. Modernidade-Colonialidade-Decolonialidade. Subalternidade. Pós-Colonial.

**ABSTRACT:** With this work, we sought to present theoretical perspectives that comprise or have influenced the so called postcolonial and decolonial studies. To this end, we started by Foucault that enabled the perception of streaky power to micro-relations, emphasizing the discipline of bodies and the creation of subliminal rules of conduct. Then, we move by Derrida and Hall to mark the postmodern influences and poststructuralist in epistemological decolonization. By bringing the debate to the voices silenced by the colonial difference – antithesis of *différance* – noted the benefit of the expression between-the-place of the Brazilian Santiago and Indian Bhabha, as a possible synonym for hybridity, transit, border, from which identities are displaced and reinvented. We add the Latin American group called modernity-coloniality, Quijano and Maldonado – Torres to expose the types of colonialism and the need to think own epistemology that can overcome it, like the decolonial feminist Spivak (2010), Lerma (2014) and Lugones (2011). We conclude that there is relevance in concerns about the persistent coloniality of power, of knowledge and of being, and called attention to the need of deconstruction as a method of understanding the realities and speeches about the realities in order to devise a more effective intellectual critique of production and reproduction of subalternities.

**KEYWORDS:** Epistemology. Modernity-Coloniality-decoloniality. Subalternity. Postcolonial

O empenho ao qual nos dedicaremos está em sumarizar algumas contribuições chamadas pós-coloniais e decoloniais<sup>3</sup> à produção do conhecimento. De um lado, observar seus pontos de confluência, de outro, o débito a algumas fontes comuns. Notar que as abordagens propostas não propõem a negação da ciência *in totum*, mas sua *desconstrução* que não é sinônimo de destruição, ao contrário, é o exame da genealogia

<sup>3</sup> Sobre o pós-colonialismo temos duas acepções: a primeira liga-se ao período histórico que corresponde ao fim da colonização, vinculando-se a ideia de libertação dos povos colonizados; já a segunda, por sua vez, equivale às contribuições teóricas que surgiram dos estudos culturais e literários em voga a partir da década de 1980 e com grande repercussão nos Estados Unidos e na Inglaterra, como afirma Luciana Ballestrin (2015). A partir da percepção da necessidade de criar referenciais próprios, desvinculados do pensamento eurocentrado, dando lugar, assim ao giro decolonial, que segundo Ballestrin (2015) foi inicialmente cunhado por Nelson Maldonado-Torres e que implica num movimento de resistência nas frentes teóricas, práticas, políticas e epistemológicas.

de seus signos e significados, portanto, a percepção de como se deu sua construção e, sobretudo, o alcance do estatuto de verdade.

O pós-colonial desvela estereótipos, em seus prejuízos à inteligibilidade humana sobre si mesma em sua complexa teia de similaridades e diversidades. Estereótipos são estigmas, e como tais, redutores da realidade. A incompletude de sua representação equivocada capaz de *definir* (dar fim, dar por acabado, dar por completo) algo ou alguém leva, no limite, à desumanização do outro e à impossibilidade do convívio humano. Não é, como devemos enfatizar, uma veleidade a leitura pós-colonial, ao contrário, é urgente, quase que um imperativo categórico na busca de se desfazer males históricos que se relacionam ao trato com a alteridade ou *diferença colonial*.

O pós-colonial e o decolonial localizam historicamente a subalternização da diferença, não que o restrinjam ao colonialismo, mas destacam como o sistema colonial e os imperialismos funcionaram como uma eficaz “máquina” a produzir a subalternidade, fazendo uso, dentre outros, da invenção da “raça”.

Júlia Almeida (2013) em “Perspectivas pós-coloniais em diálogo”, que introduz a coletânea *Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas*, expõe de modo didático o cenário dos estudos pós-coloniais na contemporaneidade. Para a autora, os estudos pós-coloniais surgiram inicialmente no cenário cultural inglês e se utilizavam de correntes teóricas como o pós-estruturalismo e o marxismo, de origem europeia. Contudo, os pós-tiveram o mérito de reler as recentes teorizações europeias em função dos sujeitos colonizados em sua luta pela autodeterminação. De Frantz Fanon, Edward Said, Stuart Hall, Homi Bhabha, Gayatri Spivak – a última atentando ao sujeito subalterno feminino – a Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Betty Lerma – esta ao propor um feminismo decolonial – dentre outros, temos um time de autores que somam criticamente ao conhecimento até então designado como humanidades, não menos às ciências sociais, introduzindo conceitos importantes na elucidação da realidade mundial a partir da compreensão de que as modernidades são múltiplas e entrecruzadas, de que oposições binárias pouco explicam acerca da dominação, lutas e enfrentamentos que se dão na história, ou

melhor, nas histórias que não mais podem ser contadas exclusivamente do ponto de vista do vencedor. Os acontecimentos contemporâneos, por sinal, têm provocado cada vez mais a percepção da instabilidade de qualquer projeto que se pretenda universalmente homogêneo.

A riqueza do vocabulário pós-colonial com a presença de termos como *hibridex*, *identificação*, *indecidibilidade*, *diferença-différance*, *colonialidade* trazida por filósofos, psicanalistas, críticos literários, semiólogos, sociólogos, dentre vários, prepara uma fértil revisão epistemológica que nos traz, também, reescritas da história. Se o fim do sistema colonial em África e Ásia inauguraram o pós-colonial, é curioso notar que, quase um século e meio depois, reencontraram um pensamento crítico de matriz latino-americana fruto das lutas independentistas do século XIX, que hoje sob a rubrica *modernidade-colonialidade* também se dedicam a rejeitar o eurocentrismo moderno que mantém a alteridade fixa e subalternizada.

Podemos falar, no século XXI, de neocolonialismos ou neocolonialidades, assim como podemos nos referir a um certo tipo de imperialismo que mescla o poderio de alguns Estados à força de um capitalismo financeiro global e à dominância de gigantes corporações empresariais, de modo que podemos aproximá-lo da ideia de internacionalismo, sem se recair em contradição. A geopolítica mundial tem efeitos práticos na divisão do trabalho mundial e na emancipação dos povos. Os críticos pós-coloniais e decoloniais descobrem como a ciência é partícipe desse projeto de dominação, ou melhor, como os discursos criam e recriam realidades na mesma proporção que são nestas enunciados ou silenciados.

O exercício teórico aqui posto busca apontar para a inspiração do pós-colonial em Foucault e Derrida, explanando ainda que sem pretensões de profundidade acerca de tais autores. Em seguida, apresenta a inflexão pós-colonial do debate com a participação do brasileiro Silviano Santiago e de sua noção de *entre-lugar* em diálogo com o indiano Homi Bhabha, o peruano Aníbal Quijano e o porto-riquenho Maldonado-Torres. Ao fim, chamamos à cena o feminismo decolonial da indiana Gayatri Spivak numa conversa hipotética com a afro-americana Betty Lerma.

Nosso intento terá sido com este panorama apostar na riqueza da transdisciplinaridade que o pós-colonial e o decolonial parecem tão bem expressar – além de seu teor ético de ampliação e aceitação das diferenças infindas que nos constituem plenamente humanos – para a elaboração de uma crítica eficaz à modernidade que por longos séculos obscureceu sua outra face, a colonialidade e sua violência.

## **1. FOUCAULT COMO FONTE DOS ESTUDOS PÓS-COLONIAIS**

Pensar nas relações de *modernidade-colonialidade* implica pensar que todas perpassam por relações de poder. É pertinente, pois, acessar o pensamento de um dos precursores da pós-modernidade na Europa, Michel Foucault (1979), que dá uma atenção especial às questões que envolvem o poder em suas microesferas. Para ele, o poder não está encerrando numa única instituição, pelo contrário:

[...] a ideia de que existe em um lugar, ou emanando de um determinado ponto, algo que é um poder, me parece baseada numa análise enganosa e que, em todo caso, não dá conta de um número considerável de fenômenos. Na realidade, o poder é um feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos piramidalizado, mais ou menos coordenado (FOUCAULT, 1979, p. 248).

Partindo dessa perspectiva, Foucault (1979) aborda a necessidade de se analisar a maneira como as grandes estratégias de poder chegam e tomam conta da microrrelações entre as pessoas, tornando possível o controle social nas mais recônditas dimensões, a exemplo da sexualidade. Ressalta que há a possibilidade de um movimento de produção de novos efeitos, fazendo com que se disseminem ainda mais e alcancem novos espaços. É nessa esfera de produção de relações de poder que o saber sobre o corpo se constituiu, gerando uma forma de disciplinamento.

Como ensina Michel Foucault (2008), a prática disciplinar tem como procedência inicial a divisão do indivíduo no espaço, garantindo a

cada um seu lugar e seu papel específicos. Não poucas vezes, é necessária a menção à *cerva*, espaço fechado que possibilita que o disciplinamento seja garantido e a disciplina uma vez obtida seja mantida. Foi na época clássica, desde meados do século XVI até o final do século XVIII, que o corpo foi representado como um objeto visível de poder. Nessa época, surgiu no mundo ocidental o que Foucault (2008) chamou de *teoria geral do adestramento* de onde se pode extrair a condição de *docilidade*, tão atribuída ao sexo feminino. Um corpo dócil seria, portanto, um corpo facilmente manipulável, “que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado” (FOUCAULT, 2008, p. 118), ou seja, disciplinado, compreendendo-se que a disciplina tem o papel de promover submissão. Assim, a regra torna-se uma norma a direcionar todos os setores da vida dos sujeitos dóceis. Como revela Foucault (2008), a norma se constitui na nova lei da disciplina na sociedade moderna, assim, “[...] o normal se estabelece como princípio de coerção” (Foucault, 2008, p. 153). Essa norma estabeleceu-se nos colégios internos, nas escolas para moças, todas voltadas para mostrar ao sexo feminino qual o seu lugar na esfera social. Supomos que mesmo as mulheres subalternizadas, sem acesso a qualquer instrução especial, herdaram, com não menor eficácia, a disciplina que combinava seu lugar de gênero a seu lugar de classe, nas especificidades deste.

Foucault (1979) tratou também, em seu percurso teórico-filosófico, da sexualidade enquanto um *dispositivo* ou resposta. Para ele, o uso do termo visa a demarcar algumas questões importantes, a saber: a primeira delas corresponde ao dispositivo como uma rede que se estabelece entre os discursos, as leis, as instituições, os enunciados científicos, dentro outros; já a segunda engloba a natureza da relação entre os elementos citados, visto que, “[...] entre estes elementos, discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes” (FOUCAULT, 1979, p. 244); por fim, considera o dispositivo como um tipo de formação, criado para responder a alguma urgência e que, por isso, detém uma função estratégica dominante.

Do pensamento foucaultiano insurgiu inicialmente a ideia de sexualidade não como idêntica a sexo, mas aplicada a um conjunto heterogêneo de elementos que compreendia tanto o corpo, os órgãos sexuais, os prazeres, quanto as relações de alianças interindividuais, dentre outras. Foucault (1979) entendia que estes elementos estavam encobertos pelo dispositivo da sexualidade, que por sua vez produziu a ideia de sexo. Por esse motivo é que o teórico afirma que aparecimento do sexo no Ocidente está situado no século XIX: “Existe uma sexualidade depois do século XVIII, um sexo depois do século XIX. Antes, sem dúvida existia a carne” (FOUCAULT, 1979, p. 258).

Falar da sexualidade preconizada por Foucault (1979) é refletir sobre um dispositivo de sujeição a um poder milenar. Vale salientar, é certo, que o poder para Foucault não tem apenas a função de reprimir:

[...] Pois se o poder só tivesse função de reprimir, se agisse apenas por meio da censura, da exclusão, do impedimento, do recalçamento, à maneira de um grande super-ego, se apenas se exercesse de um modo negativo, ele seria muito frágil. Se ele é forte, é porque produz efeitos positivos a nível do desejo – como se começa a conhecer – e também a nível do saber. O poder, longe de impedir o saber, o produz (FOUCAULT, 1979, p. 148).

Construído há muito tempo, entretanto, o disciplinamento do corpo deve ser levado em consideração quando nos detemos nos movimentos de libertação da sexualidade, dentre eles, o da mulher. Foucault (1979) destaca justamente a criatividade feminina que chegou a um processo de *deslocamento* em relação ao seu sexo, para se fazer ouvir politicamente.

O que existe de importante nos movimentos de libertação da mulher não é a reivindicação da especificidade da sexualidade e dos direitos referentes à esta sexualidade especial, mas o fato de terem partido do próprio discurso que era formulado no interior dos dispositivos da sexualidade. Com efeito, é como reivindicação de sua especificidade sexual que

os movimentos aparecem no século XIX (Foucault, 1979, p. 268).

O pensamento de Foucault contribuiria para os estudos pós-coloniais, sem que esta fosse uma intenção do autor quando escreveu. Caberia aos pós-coloniais deslocá-lo a fim de pensar suas próprias questões: a produção da *diferença colonial* como subalternidade e seu silenciamento. Não exclusivamente, mas sobejamente em Foucault, inspiraram-se alguns críticos para repensar a condição colonizador-colonizado em seus intrincados elos, mais do que como um binarismo simplista. Segundo Almeida (2013, p. 10):

Inicialmente na cena cultural de língua inglesa, essa crítica utiliza-se de ferramentas teóricas de correntes do pensamento europeu (pós-estruturalismo e marxismo, sobretudo), mas as coloca em funcionamento com relação a objetos que não teriam emergido nas cartografias pós-estruturais: os sujeitos coloniais e pós-coloniais em seus itinerários de produção e reinvenção.

Assim, metodologias, a exemplo das construídas por Foucault, também por Deleuze, Derrida e outros, tiveram o êxito de evidenciar em determinados contextos históricos como discursos e conhecimentos, poderes e subjetividades, como afirma Almeida (2013), foram reificados. Também é a desconstrução que permitirá desvelar a construção propriamente das categorias-fetice responsáveis por engendrar subalternidades e invisibilidades.

## **2. DIFFÉRENCE: DE DERRIDA A STUART HALL (E MAIS UM RETORNO A FOUCAULT)**

Jacques Derrida, como já mencionado no tópico anterior, é uma das influências importantes para os estudiosos das vertentes pós-coloniais. O estudioso pós-estruturalista, ao tratar da diferença (*différence*), faz uma

proposital troca de letra – a *e* pela *a* – criando um vocábulo inexistente em francês e acentuando o lugar da diferença na linguagem: *différance*. Nesse sentido, ele argumenta que a diferença desde sempre foi imaginada como oposição, dissemelhança, entre entidades fixas e abstratas, mas o novo vocábulo extrapola o conceito de diferença, grafado com *e*, que não abarcava as incessantes e múltiplas diferenças para além dos binarismos modernos mutuamente excludentes (ou isto ou aquilo).

[...] a palavra diferença (com um *e*) não pode nunca remeter, nem para o diferir, como temporização, nem para o diferendo, como *polemos*. É essa perda de sentido que a palavra *diferança* (com um *a*) deveria – economicamente – compensar. Ela pode remeter simultaneamente para toda a configuração das suas significações, é imediatamente irredutivelmente polissêmica e isso não será indiferente à economia do discurso que eu procuro manter. [...] Numa conceitualidade clássica e respondendo a exigências clássicas, diríamos que “*diferança*” designa a causalidade constituinte, produtora e originária, o processo de cisão e de divisão do qual os diferentes ou as diferenças seriam os produtos ou os efeitos constituídos (DERRIDA, 1991, p. 39. Os negritos são nossos).

Ao explorar a mutabilidade do signo, percebemos que o filósofo age em favor das diferenças indefinidas que permeiam o universo da linguagem. O termo francês *différance* de Derrida (1991, p. 43) ressalta a *diferança* como um “movimento pelo qual a língua, ou qualquer código, qualquer esquema de reenvios em geral se constitui ‘historicamente’ como tecido de diferenças”. Este movimento se constitui num jogo, a partir do qual só é possível significar o presente quando relacionado com os elementos fora de si mesmo. Ao se relacionar se faz necessário guardar as marcas tanto dos elementos passados quanto dos futuros, “[...] e constituindo aquilo a que chamamos de presente por intermédio dessa relação mesma com o que não é ele próprio: absolutamente não ele próprio, ou seja, nem mesmo um passado ou um futuro como presentes modificados” (DERRIDA, 1991,

p. 45). Diante dessa lógica, constitui-se um *espaçamento* entre os elementos, onde ocorre a síntese do presente, marcando a *différance* enquanto espaçamento e temporização. Podemos, na leitura do mundo e de suas representações, criar e recriar diferenças plurais e incessantes, como num devir infundável, um para sempre *diferir*. Há uma consequência deste ato também na compreensão da *diferença colonial*:

Seguindo a proposta derridiana, a diferença cultural é também *différance*, identidades simultâneas, plurais e parciais que se manifestam em fluxos ininterruptos a colocar em xeque qualquer essência ou fundamento rígido e imutável que, até então, sustentava o discurso da modernidade, negando seus conceitos hifenizados, sua condição híbrida de nascença (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2012, p. 50)

É nesse *entre-lugar* constituído pela *différance*, refletindo identidades múltiplas, transitórias, que Derrida possibilita aos críticos pós-coloniais desfetichizar os sujeitos subalternizados e aproximar muito mais colonizadores e colonizados na complexa teia que constituiriam os impérios e que ainda mantêm vivos os neocolonialismos.

O jamaicano Stuart Hall (2014), nos estudos culturais britânicos dos quais é um dos fundadores, e o Grupo de Estudos Subalternos Indianos devem em muito sua inspiração a Derrida, como também, a Foucault. O brasileiro Sergio Costa (2015, p. 125) demonstra que “a concepção de diferença formulada, tanto por Bhabha como por Stuart Hall e Paul Gilroy, decorre do pós-estruturalismo e, mais particularmente, da noção de *différance*, conforme a acepção de Derrida”.

Em *A Identidade cultural na pós-modernidade*, Hall (2014) evidencia a questão da *identidade* como central nas teorias sociais. Seu argumento, contudo, é o de que a velha concepção de identidade, enquanto fixa, autocentrada e imutável, por isso mesmo, abstrata, entrou num processo de crise a partir dos deslocamentos por que passou e passa a sociedade moderna. Hall (2014) destaca três concepções de *identidade*, a saber, o *sujeito do iluminismo*, o *sujeito sociológico* e o *sujeito pós-moderno*. O primeiro entendia

o ser humano como uma unidade, nascido com uma identidade que se desenvolvia ao longo da vida, mas o indivíduo permanecendo sempre o mesmo, idêntico. O suposto se sustentava, na crítica de Hall, a uma abstração de sujeito que, na prática, estava referido ao homem, branco, ocidental. Já a ideia de sujeito sociológico emergiu junto à complexidade do mundo moderno e graças às suas transformações. O sujeito passa a ser compreendido na relação com outras pessoas e com a cultura que o cerca. Reconhecia-se ainda, porém, a existência de um núcleo, no interior do sujeito, uma espécie de essência, ainda que passível de ser modificada na mediação com o mundo e com as outras identidades em atuação. O sujeito *pós-moderno*, por sua vez, nega as concepções anteriores e passa por uma mudança radical deixando de ser unificada e estável, definida quer ontológica quer sociologicamente, para dar lugar à fragmentação e à noção de que o sujeito pode se compor por várias identidades contraditórias e não resolvidas, produtos de identificações contingentes. Segundo Stuart Hall (2014), até os elementos que por muito tempo projetaram nossas identidades culturais se tornaram provisórios. Nesta inédita abordagem:

A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (Hall, 1987). E definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas (HALL, 2014, p. 11-12).

Outro ponto relevante para nós está no tratamento que Hall (2014) dá ao *descentramento do sujeito*. Segundo este estudioso, a defesa das identidades fragmentadas na *modernidade tardia* – outro nome para pós-modernidade – perpassa pela concepção de que houve um *deslocamento* do sujeito moderno, fenômeno que ocorreu por conta de uma série de rupturas no campo do

conhecimento. Em *A Identidade cultural na pós-modernidade*, Stuart Hall (2014) aborda cinco grandes avanços na teoria social, assim como no arcabouço das ciências humanas, que levaram o *sujeito cartesiano* rumo ao mencionado *descentramento*.

O primeiro movimento de descentramento vincula-se ao pensamento marxista, que teve a responsabilidade de redescobrir e reinterpretar o trabalho e suas relações humanas/sociais. Hall (2014) mostra-nos, segundo a interpretação de Althusser da teoria marxista, que Marx teria sido o responsável pelo deslocamento de proposições-chaves da área filosófica na modernidade ao negar que “que há uma essência universal de homem; que essa essência é o atributo de ‘cada indivíduo singular’, o que é seu sujeito real” (HALL, 2014, p. 23).

O segundo grande descentramento situa-se no campo da psicologia e refere-se à “descoberta do inconsciente por Freud” (HALL, 2014, p. 23). Pautando-se na perspectiva freudiana, descobre-se que as identidades, assim como a sexualidade e os desejos, “são formados com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente” (HALL, 2014, p. 23). A lógica de formação da identidade do sujeito expressa por Freud iria, portanto, de encontro com o sujeito racional, fixo e unificado, defendido pelo pensamento cartesiano, fundante da modernidade eurocêntrica-setentrional.

O terceiro descentramento está situado no campo da linguística, em que são exemplares os trabalhos desenvolvidos por Saussure. Aqui há o destaque de que nós não criamos a língua e sim que a utilizamos, de modo a produzir significados, mas “nos posicionando no interior das regras da língua e dos sistemas de significado de nossa cultura” (HALL, 2014, p. 25). Revela-se, portanto, o caráter social da língua em detrimento de seu entendimento como um sistema individual.

O quarto descentramento encontra respaldo no pensamento de Michel Foucault. Segundo Hall (2014), o estudioso ao descrever a “genealogia do sujeito moderno”, na ênfase ao poder disciplinar, à regulação, à vigilância e ao controle dos indivíduos e de seus corpos, portanto, às instituições que os moldam, vigiam, premiam e punem, permite a compreensão da invenção da transgressão e dos transgressores assim classificados na medida de seu

distanciamento ao padrão socialmente desejável. Ao se perguntar a quem beneficiaria a norma e seu cumprimento, o descentramento do sujeito operado por Foucault questionava, segundo Stuart Hall, a apartação entre o “dentro” e o “fora”, o “privado” e “público” (ex: o slogan do feminismo era: “o pessoal é político”) de maneira que questões “privadas” pudessem ser debatidas publicamente: família, sexualidade, divisão do trabalho doméstico, cuidado com as crianças etc. Também, o sujeito descentrado de Foucault possibilitou a aposta nos estudos de gênero que viriam a afirmar a produção dos sujeitos generificados (homens/mulheres, mães/pais, filhos/filhas), politizando as subjetividades, ao falar abertamente de políticas de identidade e de processos de identificação. A ideia de humanidade jamais seria a mesma desde a descoberta da “diferença sexual”, desta vez não como meros atributos biológicos mas como distribuição desigual de poder nas sociedades (HALL, 2014, p. 27-28).

Trazer, porém, quer o debate da *différance* quer do gênero propriamente para o mundo extra-europeu e extra-setentrional exigiria reelaborações, *antropofagia*, no dizer do escritor brasileiro Oswald de Andrade. Não há a possibilidade de se pensar em universos que não se comunicavam, ao contrário, o sistema colonial (capitalista) realizou com o êxito a globalização que, contudo, não supõe simetria no diálogo, mas exploração e dominação. Ainda assim, os dominados não são passivos na recepção do que lhes é imposto. Como disse Derrida, inéditas diferenças são produzidas para além daquelas pré-definidas e, quando menos se espera, as resistências se dão nas reinvenções e nos *entre lugares*.

### **3. A COLONIALIDADE E A DECOLONIALIDADE DO ENTRE LUGAR: PONTOS DE VISTA SUBALTERNOS**

Na perspectiva de pensar a identidade do sujeito como múltipla e num incessante *diferir*, inserimos no debate o pós-colonial brasileiro Silvano Santiago (2006), ensaísta e crítico literário que nos fala da diferença identidades em deslocamentos que se elaboram no *entre*, precisamente “o lugar da desconstrução da identidade do conceito e do conceito da

identidade” (SANTIAGO, 2006, p. 37-38). É nesse *espaço* do *entre lugar* que habita a *différance* e que sujeitos híbridos são constituídos. O autor pensa aqui acerca da produção literária latino-americana:

Entre o sacrifício e o jogo, entre a prisão e a transgressão, entre a submissão ao código e a agressão, entre a obediência e a rebelião, entre a assimilação e a expressão, – ali, nesse lugar aparentemente vazio, seu templo e seu lugar de clandestinidade, ali, se realiza o ritual antropófago da literatura latino-americana (SANTIAGO, 1978, p. 28)

Homi Bhabha, em *O local da cultura*, informa que nos encontramos “no momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão” (BHABHA, 2013, p. 19). Este movimento de desorientação reivindicando renegociações e rearticulações sociais da *diferença* que se dão pelos hibridismos culturais que alteram o acesso à autoridade e o direito de expressão das vozes periféricas.

O *entre lugar*, espaço dos interstícios, onde as ideias tradicionais de sujeito, pautadas no binarismo e nos estereótipos, não são mais construções possíveis, é, também para o crítico pós-colonial indiano, o *locus* da transformação:

O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses ‘entre-lugares’ fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade (BHABHA, 2013, p. 20).

No *entre lugar*, Santiago e Bhabha que, ao que se saiba, jamais se citaram reciprocamente, dá-se a rearticulação da *diferença* (e da diferença

colonial). A existência desse espaço intersticial, que desestabiliza as polaridades, é crucial, pois propõe as identidades como movimentos de identificação.

No capítulo “Interrogando a identidade”, Bhabha (2013) retoma o martiniquense Frantz Fanon, para quem os processos de identificação revelam a construção e reapropriação da *alteridade* de modo que a existência é simultaneamente a falta e o desejo de um objeto externo. A identificação também é uma forma de cisão, a exemplo do colonizado que deseja estar no lugar do colonizador, mas não pode de sua posição atingi-lo. Por fim, “[...] a questão da identificação nunca é a afirmação de uma identidade pré-dada, nunca uma profecia *autocumpridora* – é sempre a produção de uma imagem de identidade e a transformação do sujeito ao assumir aquela imagem” (BHABHA, 2013, p. 84). Nesse sentido, o sujeito acessa a representação, produzindo uma imagem com a qual se identifica, porém não chega a sê-la de fato.

O jogo de identidade que habita o *entre lugar* assim como o processo de identificação do sujeito pós-colonial lançam os sujeitos no campo da *indecidibilidade*, “um espaço de indecisão entre ‘desejo e realização, entre a perpetração e sua lembrança... Nem futuro nem presente, mas entre os dois” (BHABHA, 2013, p. 99). Desse modo, o processo de formação da identidade/identificação no discurso pós-colonial entende que nos constituímos enquanto sujeitos que comportam várias *performances* dentro de si, não abandonamos totalmente o passado, nem nos tornamos totalmente o futuro, guardamos traços de ambos, sujeitos híbridos. Por isso, é que Bhabha compreende quaisquer estereótipos como fantasias, que constroem inevitavelmente uma imagem redutora dos sujeitos:

O estereótipo não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma dada realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do Outro permite), constitui um problema para a *representação* do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais (BHABHA, 2013, p. 130).

O estereótipo impede, no contexto colonial, que se reconheça as diferenças que se cruzam entre dominantes e dominados, e as similitudes, ou seja, corresponde à reificação da alteridade e à recusa do reconhecimento dos sujeitos enquanto seres múltiplos e incompletos, capazes de identificações e atuações incontáveis. Em contrapartida, o *hibridismo*, postulado quer por Santiago (2006) quer por Bhabha (2013) apresenta-se como uma categoria de análise importante para se pensar os sujeitos pós-coloniais. O termo que equivalia, num primeiro momento, a “uma mera troca cultural, a qual negava a desigualdade inerente às relações de poder e enfatizava as políticas de assimilação através do mascaramento das diferenças culturais” (BONNICI, 2005, p. 34), é ressignificado como estratégia de resistência do sujeito pós-colonial e de reversão das estruturas de dominação. O hibridismo lança o olhar do discriminado em direção ao poder colonial, desestabilizando-o.

O hibridismo é o signo da produtividade do poder colonial, suas forças e fixações deslizantes; é o nome da reversão estratégica do processo de dominação pela recusa (ou seja, a produção de identidades discriminatórias que asseguram a identidade “pura” e original da autoridade). O hibridismo é a reavaliação do pressuposto da identidade colonial pela repetição de efeitos de identidade discriminatória. Ele expõe a deformação e o deslocamento inerentes a todos os espaços de discriminação e dominação (BHABHA, 2013, p. 185).

Não é gratuito que o giro decolonial latino-americano tenha visto na crítica advinda de África e de Ásia possibilidades de uso. Ballestrin (2013) alerta-nos, porém, que do Grupo de Estudos Subalternos Latino-Americano nascido a partir de tais referências, uma radicalização do pensamento pós-colonial indiano, dá-se uma cisão de maneira que os dissidentes se recompõem como *modernidade/colonialidade*, dispostos a uma ruptura epistêmica com quaisquer referências eurocêntricas, ainda que com os cultuados pós-estruturalistas. Nascido, portanto, no final dos anos 1990, entendem como subjacentes ao termo pós-colonial as ideias de

“independência, libertação e emancipação das sociedades exploradas pelo imperialismo e neocolonialismo” (BALLESTRIN, 2013, p. 90), agora, em interseção às relações de gênero, étnicas ou “raciais”. Se o teor principal estava na renomeação do pós-moderno a partir da posição do pós-colonial, os latino-americanos passam a exigir menos Foucault e Derrida e mais Bartolomé de Las Casas, Guaman Poma de Ayala, José Martí, José Carlos Mariátegui, José Vasconcelos, Enrique Rodó, Leopoldo Zea, Salazar Bondy, Darcy Ribeiro, dentre outros.

A crítica do grupo *modernidade/colonialidade* segue estabelecendo um paralelo histórico entre as condições de subalternidade das ex-colônias e suas condições na contemporaneidade, fundamentadas na colonialidade do poder, do saber e do ser, nos termos de Aníbal Quijano (2013), um de seus expressivos protagonistas. O fato a ser explicado historicamente está nas manutenções das desigualdades de poder entre os centros das antigas metrópoles e a periferia.

Para Quijano (2013), o colonialismo, enquanto sistema de conquista, aculturação e dominação de povos e espaços pode ter acabado, porém, a *colonialidade* continua presente no cotidiano das pessoas e povos ainda hoje subalternizados. Para o sociólogo peruano, “a colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista”, que incorpora os critérios de base “racial”/étnica, cujo berço foi a colonização das Américas.

[...] o poder, nesta perspectiva, é uma malha de relações de exploração/dominação/conflito que se configuram entre as pessoas na disputa pelo controle do trabalho, da “natureza”, do sexo, da subjetividade e da autoridade. Portanto, o poder não se reduz às “relações de produção”, nem à “ordem e autoridade”, separadas ou juntas. E a classificação social refere-se aos lugares e aos papéis das gentes no controle do trabalho dos seus recursos (incluindo os da “natureza”) e seus produtos; do sexo e seus produtos; da subjetividade e dos seus produtos (antes de tudo o imaginário e o conhecimento); e da autoridade, dos recursos e dos seus produtos (QUIJANO, 2013, p. 46).

Como também diz o porto-riquenho Maldonado-Torres (2013), outro expressivo representante do M/C, a “[...] ‘colonialidade do poder’ é um modelo de poder especificamente moderno que interliga a formação racial, o controle do trabalho, o Estado e a produção do conhecimento” (p. 29). Associada a esta temos a colonialidade do saber quando o campo epistemológico é organizado de modo à legitimidade e à ilegitimidade do conhecimento estar profundamente ligada à produção de discursos favoráveis ou desfavoráveis, respectivamente, à manutenção do *status quo*. Segundo Maldonado-Torres (2013, p. 32), “a relação entre poder e conhecimento conduziu ao conceito de ser”.

Este ser-colonizado emerge quando poder e pensamento se tornam mecanismos de exclusão [...]. É verdade que o ser-colonizado não resulta do trabalho de um determinado autor ou filósofo, mas é antes o produto da modernidade/colonialidade na sua íntima relação com a colonialidade do poder, com a colonialidade do saber e com a própria colonialidade do ser (MALDONADO-TORRES, 2013, p. 32).

A descolonialidade é, então, o terceiro elemento da modernidade/colonialidade que rompe com uma dada produção, circulação e recepção do conhecimento silenciadora de cosmovisões e passa a promover a resistência em diversas frentes até atingir a descolonização do ser.

A colonialidade do ser poderá vir a ser uma forma possível de teorizar as raízes essenciais das patologias do poder imperial e da persistência da colonialidade. Ela permitirá estabelecer relações entre Ser, espaço e história, que se encontram ausentes das explicações heideggerianas e que também se perderão se se associar o Ser ao Império (MALDONADO-TORRES, 2013, p. 44).

A luta pela afirmação da América Latina como um *locus* de enunciação próprio não desfaz, contudo, as conexões alcançadas

entre abordagens que sob um ou outra rubrica reconhecem na crítica à modernidade monolítica seu principal mote, evidenciando ainda a cultura como luta política em torno de signos e significações que levam, no extremo, à desumanização de contingentes humanos inteiros. Nesse sentido, os saberes do Sul podem se interligar na explicitação da violência epistêmica que legitimou e ainda legitimam dizimações e destruições. Também é um empenho crítico epistemológico o chamado feminismo decolonial.

#### **4. A MULHER E O PRISMA PÓS-COLONIAL: GAYATRI SPIVAK E BETTY LERMA**

Gayatri Chakravorty Spivak, em *Pode o subalterno falar?* (2010), discute a representação do ser colonizado, chamado por ela de *subalterno*. Esse sujeito colonial é identificado como um ser sem voz ativa, e geralmente são os *intelectuais* que falam por ele e o constitui como o *outro*:

Como a teoria é também uma “ação”, o teórico não representa (fala por) o grupo oprimido. De fato, o sujeito não é visto como consciência representativa (uma consciência que “re-presenta” a realidade adequadamente). Esses dois sentidos do termo representação – no contexto da formação do Estado e da lei, por um lado, e da afirmação do sujeito por outro – estão relacionados, mas são irredutivelmente descontínuos. Encobrir a descontinuidade com uma analogia que é apresentada como prova reflete novamente uma forma paradoxal de privilegiar o sujeito. *Visto que* “a pessoa que fala e age (...) é sempre uma multiplicidade”, nenhum “intelectual e teórico (...) [ou] partido ou (...) sindicato” pode representar “aqueles que agem e lutam” (SPIVAK, 2010, p. 40).

Num contexto de impossibilidade de representação efetiva, Spivak (2010) considera, contudo, que a tentativa de construir o sujeito colonial como *outro* é nada menos do que uma violência epistêmica, visto

que em nenhum momento da história se explicou o porquê e o como do estabelecimento de uma narrativa específica ter ganho o estatuto de norma e verdade, calando os sujeitos que dizem se fazer porta voz, via de regra, marginalizados.

Essa autora chama especial atenção para a condição da mulher em meio a essas relações de subalternidade, que além de estar submetida ao sistema, vive sob a égide do sujeito masculino, subalterno ou não.

No contexto do itinerário obliterado do sujeito subalterno, o caminho da diferença sexual é duplamente obliterado. A questão não é a da participação feminina na insurgência ou das regras básicas da divisão sexual do trabalho, pois, em ambos os casos, há “evidencia”. É mais uma questão de que, apesar de ambos serem objeto da historiografia colonialista e sujeitos da insurgência, a construção ideológica de gênero mantém a dominação masculina. Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade (SPIVAK, 2010, p. 85).

Ao tratar do ritual *sati*, em Bengala, ao norte da Índia e suas numerosas leituras, explica que em nenhuma delas pôde-se verificar uma real consideração do narrador ocidental para com a complexidade dos signos utilizados quer para nomeá-lo quer para explicá-lo. Jamais houve uma pesquisa suficientemente densa que permitisse a empatia com as mulheres que dele participam. Com o fito de proteger as viúvas de algo visto como uma barbárie promovida por homens contra as mulheres de seu próprio grupo, Spivak reconhece o paradoxo de se dizer que “homens brancos estão salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura” (SPIVAK, 2010, p. 91). Fato é que qualquer explicação dada, se um ritual sacrificial, se um ato de suicídio, se um assassinato de parentes contra a única herdeira do falecido patriarca ou ainda outro, em quaisquer hipóteses, o protagonismo da mulher (mesmo a suicida) é apagado pela negação do direito da palavra final à mulher. Na prática, os ingleses a se imiscuírem em tais questões

reacenderam o orgulho das tradições e tornaram a prática que já se esvaía mais presente. O silêncio das viúvas não é rompido. Assim como não foi rompido o silêncio da jovem militante das lutas pela libertação da Índia cuja memória em sua própria família é apagada. Spivak conta que os detalhes do suicídio apontam para o esforço da garota não querer ligá-lo, por exemplo, a uma gravidez ilícita – eis que a moça suicida-se em pleno período menstrual. Ainda assim, seu ato é lido como um caso de amor frustrado, algo que lhe é impingido sem que se buscasse saber a verdadeira explicação que, mais de uma década após, é atribuída à política, quando se descobre que a jovem, envolvida com a luta armada, fora incumbida de realizar um assassinato político e, incapaz deste, sentindo a pressão da perda da confiança dos demais envolvidos, opta por se matar (SPIVAK, 2010, p. 123). Spivak utiliza o caso das viúvas do *sati* e da jovem guerrilheira para refletir sobre o silêncio imposto às mulheres. Ao fazê-lo identifica um papel crucial que deve ser exercido pela mulher que alça à condição intelectual, não o de se fazer porta voz de ninguém, mas, ao contrário, o de possibilitar que os sujeitos subalternos falem por si mesmos, e mais do que isso possam ter quem tenha desenvolvido a capacidade de ouvi-los. Somente assim seria possível trilhar os caminhos da autorrepresentação.

O subalterno não pode falar. Não há valor algum atribuído à “mulher” como um item respeitoso nas listas de prioridades globais. A representação não definiu. A mulher intelectual como uma intelectual tem uma tarefa circunscrita que ela não deve rejeitar com um floreio (SPIVAK, 2010, p. 165).

A mulher, duplamente colonizada, para usar a definição de Bonnici (2012), tem, como intelectual, o relevante papel de construir formas de desconstruir os estereótipos de gênero criados pelo discurso moderno. O desafio, portanto, mais do que *dar voz* às mulheres silenciadas, é treinar os ouvidos dos demais para que a voz ao ser pronunciada seja escutada e valorizada, para tanto é necessário o combate às diversas desigualdades sociais, raciais, sexuais em sociedade.

Betty Lerma (2010), poeta e negra norte-americana, reflete também sobre o feminismo decolonial que exige à atenção à diversidade das vivências das mulheres do *terceiro mundo* em suas múltiplas identificações a *rasurar* até mesmo o próprio sujeito feminino:

Se estabelece uma geopolítica do conhecimento dentro da qual o mundo colonizado não produz senão reproduz o conhecimento europeu, através do qual é possível falar de uma *colonialidade do saber*, já que o conhecimento europeu se propõe e se percebe como universal, objetivo e verdadeiro assim que o que expresse será reconhecido como verdade científica, a partir disso pode-se afirmar que “nosso conhecimento tem caráter colonial e está assentado sobre pressupostos que implicam em processos sistemáticos de exclusão e subordinação” (LERMA, 2010, p. 10, tradução nossa).

Lerma (2010) intenta mostrar que ao se valorizar somente a produção crítica das teóricas do centro, desconsideramos a produção de um pensamento feminista a partir das periferias. A autora alerta-nos que ao considerar o feminismo *vindo de fora* como única estratégia de emancipação para as mulheres daqui, não fazemos nada mais do que reproduzir um discurso colonial escondido por trás de um feminismo monolítico. A autora em questão aponta o *pensar-pensamiento decolonial* como uma ruptura com o conhecimento eurocêntrico. Trata-se, pois, de um “desprendimento epistemológico que é muito mais do que a negação das categorias com as quais, desde a Europa, são usadas para interpretar o mundo” (LERMA, 2010, p. 10, tradução nossa). Na verdade, o pensamento decolonial consiste numa crítica profunda do paradigma desenvolvido e sustentado a partir da Europa, que entende a modernidade como um projeto capaz de emancipar toda a humanidade.

Sobre a colonização, ainda levando em consideração os estudos de Lerma (2010), temos que reconhecer que esta não se realiza exclusivamente no plano externo aos sujeitos, nas estruturas políticas, econômicas ou sociais, mas também está inserida nos corpos e na psiquê

dos agentes que, certamente, pertencem a lugares sociais, geográficos e culturalmente demarcados num contexto que agrega capitalismo, colonialismo, patriarcalismo e modernidade.

Lerma (2010) soma também a crítica quanto à polarização entre masculino e feminino que a categoria gênero e sua utilização teórica fortalecem, o que leva à essencialização da mulher, ou seja, apesar do discurso afirmar que existem várias mulheres, a categoria gênero não consegue superar aquilo que Lerma (2010, p. 12) chama de “universalismo abstrato naturalizante da diferença sexual”. Ao fim, mantém-se o modelo de mulher branca, heterossexual, pertencente à classe média ou alta, residente no contexto urbano-industrial-informacional de *primeiro mundo*. Repensar a categoria gênero parece, pois, também uma demanda do feminismo decolonial:

É necessário redefinir a categoria gênero, livrando-a do dualismo, tornando-a mais flexível e fluida. Isso a fará mais útil ao estudo dos mundos outros, ocidentalizados já, talvez, mas resistentes. Sylvia Marcos sugere um conceito de gênero derivado das fontes que contenham as seguintes características: 1– a abertura mútua das categorias, 2– a fluidez, 3– a não organização hierárquica entre os polos duais (LERMA, 2010, p. 13).

Incluimos, nesse contexto, o pensamento de María Lugones (2011), para quem tratar do processo de descolonização do feminino é preconizar a existência de uma colonialidade de gênero, que implica em mecanismos de autoridade e dominação sobre a mulher, oprimindo-a, marginalizando-a. Estudiosas do campo do feminismo *decolonial* aborda o tema:

Al pensar la colonialidade de género, yo complejizo su comprensión del sistema global capitalista de poder, pero también crítico su propia comprensión del género con sólo visto em términos del acceso sexual a las mujeres. Al usar el término *colonialidade* mi intención es nombrar no sólo una clasificación de pueblos en términos de la colonialidade de

poder y el género, sino también el proceso de reducción activa de las personas, la deshumanización que los hace aptos para la clasificación, el proceso de subjetificación, el intento de convertir a los colonizados em menos que seres humanos (LUGONES, 2011, p. 108)<sup>4</sup>.

Neste contexto, Lugones (2011, p. 116) nos mostra que é impossível resistir à colonialidade de gênero estando sozinha: “Una se resiste a ella desde dentro de una forma de comprender el mundo y de vivir en él que es compartida y que puede comprender las acciones que una emprende, permitiendo así el reconocimiento<sup>5</sup>.”

Tais autoras nos convidam a pensar o gênero desde uma perspectiva outra. Busca-se uma descolonização também do sujeito feminino, dando visibilidade à diversidade social, cultural das várias mulheres e que as tornam plurais, distantes de uma homogeneidade idealizada (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014, p. 85).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não nos é indiferente que os elos aqui criados entre nossos autores são um exercício de hermenêutica passível de contestações ao se impor outras perspectivas de análise. Fazemos exatamente isto: criamos um ponto de vista. Julgamos que seja isto que as abordagens transdisciplinares e “deslocadas” pós-coloniais sabem fazer melhor: ver de outro modo, de outro lugar. Não casualmente os semiólogos e os críticos literários pós-coloniais muito podem ensinar aos cientistas sociais (a realidade é

---

<sup>4</sup> Ao pensar sobre a colonialidade de gênero, eu problematizo sua compreensão do sistema de poder capitalista global, mas também critico a sua própria compreensão de gênero com vistas apenas em termos de acesso sexual às mulheres. Ao usar o termo colonialidade minha intenção é a de nomear não apenas uma classificação dos povos em termos da colonialidade do poder e do gênero, mas também tratar do processo de redução ativa das pessoas, da desumanização que os torna aptos para a classificação, para o processo de subjetivação, e para a tentativa de converter os colonizados em seres menores do que seres humanos (Tradução Nossa).

<sup>5</sup> Uma mulher resiste a ela desde o interior de uma forma de entender o mundo e viver nele, vivência que é compartilhada e pode compreender a forma como a mulher age, permitindo assim o seu reconhecimento (Tradução Nossa).

também texto posto que seus signos e significados são ininterruptamente negociados entre os que os produzem e reproduzem cotidianamente).

Apesar do percurso breve no vasto debate, pudemos trazer à tona algumas influências e contribuições de um campo de estudos relativamente novo. Podemos perceber o quanto os pesquisadores que compunham/compõem o grupo dos estudos pós-coloniais (e decoloniais) ora se aproximavam das influências pós-estruturalistas europeias ora se distanciavam buscando a construção de suas próprias linhagens, tais quais alguns latino-americanos.

A produção de autores como Silviano Santiago, Aníbal Quijano, e Maldonado-Torres são fundamentais para pensarmos sobre as experiências das múltiplas colonizações (ser, saber, poder) que estão inseridas em nossa sociedade brasileira e indo-latino-americana. Trazer Lerma é propiciar a escuta das mulheres afro-colombianas a partir das quais ela formula seu feminismo decolonial. Noutro extremo sul do globo, está Gayatri Spivak que colocamos em diálogo com Lerma, também à primeira atribuindo um olhar decolonial não apenas sobre o tema das relações de gênero mas sobre a problemática da representação/apresentação intelectual das vozes subalternas. Enquanto houver porta-vozes é porque há silenciados, no caso, silenciadas.

A colonialidade de gênero liga-se à elaboração de Quijano acerca da colonialidade do poder, do saber e do ser. Além de suas influências latino-americanas é possível cruzar o oceano para fazê-lo convergir com os críticos da modernidade que produziu sujeitos coagidos por normas e instituições modernas em todas as dimensões da vida. Bhabha nos ensina que a *diferença colonial* como subalternidade é uma invenção eficaz do colonialismo e que o hibridismo como tensão e luta poderia desconstruí-lo. Para tanto, influencia-se por Derrida e Foucault assim como o faz Stuart Hall ao apresentar o sujeito pós-moderno, nem ontológico nem sociológico, mas num *diferir* ininterrupto que lhe permite performances e identificações, como tais, inevitavelmente contingentes.

A sistematização teórica aqui empreendida deixa pistas, algumas ferramentas de análise, sobre os desafios pós-coloniais, buscando justificar a relevância dos autores reunidos. Cabe ressaltar que nos

parece imprescindível pensar a colonialidade hoje e a forma como ela impacta nossa vida se quisermos superá-la. Cabe salientar, também, que a construção de epistemologias próprias para pensar, por exemplo, o sul, as mulheres, a América Latina, não significa acabar com a produção crítica intelectual que antecedeu a crítica pós-colonial e decolonial, mas é adensá-la.

## BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Júlia. Perspectivas pós-coloniais em diálogos. In: ALMEIDA, Júlia, MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia, GOMES, Heloisa Toller (orgs.). *Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas*. 1. ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.
- ALMEIDA, Júlia, MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia, GOMES, Heloisa Toller (orgs.). *Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas*. 1. ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 11. Brasília, maio – agosto de 2013, pp. 89-117. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-33522013000200004&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-33522013000200004&script=sci_arttext)>. Acesso: 28 de nov. 2015.
- BONNICI, Thomas. *O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura*. 2. Ed. Maringá: Eduem, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Conceitos-chave da Teoria Pós-Colonial*. Maringá: Eduem, 2005.
- COSTA, Sérgio. Desprovincializando a Sociologia – A contribuição pós-colonial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais – VOL. 21 n. 60*. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v21n60/29764.pdf>>. Acesso: 28 de nov. 2015.
- DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Campinas, SP: Papyrus, 1991.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 35 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

- \_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.
- LERMA, Betty Ruth Lozano. El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a um feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano. La manzana de la discordia. Julio-Diciembre, año 2010, vol. 5, n. 2:7-24. Disponível em: < <http://manzanadiscordia.univalle.edu.co/volumenes/articulos/Vol5N2/art1.pdf>>. Acesso: 20/07/2014.
- LUGONES, María. Hacia un feminismo descolonial. La manzana de la discordia, Julio – Diciembre, Año 2011, Vol. 6, No. 2: 105-119. Disponível em: < <http://manzanadiscordia.univalle.edu.co/volumenes/articulos/V6N2/art10.pdf>>. Acesso em: junho/2014.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, Império e Colonialidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul* [livro eletrônico]. São Paulo: Cortez, 2013.
- MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia M.. Intelectuais, Diáspora e Cultura: por uma crítica antimoderna e pós-colonial. Mouseion, n. 12, maio-ago/2012, pp. 44-55. ISSN 198-7207. Disponível em: < <http://www.revistas.unilasalle.edu.br/index.php/Mouseion/article/viewFile/402/408>>. Acesso em: junho de 2014.
- MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia M.. Subalterna e heroínas. Mulheres em guerra nos séculos XVIII e XIX: por um feminismo decolonial. In: GARDIA, Sara Beatriz (Ed.). *Las mujeres em los procesos de independência de América Latina*. Lima-Peru, CEMHAL-Biblos, 2014.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul* [livro eletrônico]. São Paulo: Cortez, 2013.

SANTIAGO, Silvano. *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. São Paulo: Perspectiva: Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia do Estado de São Paulo, 1978.

\_\_\_\_\_. *As raízes e o labirinto da América Latina*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.