

Feminismo, tradução cultural e a descolonização do saber

Resumo: Neste trabalho faço um breve percurso dos debates acadêmicos sobre o pós-colonial e sobre o conceito de colonialidade do poder buscando mapear suas traduções latino-americanas, principalmente a partir da especificidade das teorias feministas no que tange às questões sobre a colonialidade do gênero.

Palavras-chave: colonialidade do poder, traduções latino-americanas, colonialidade do gênero

Abstract: In this paper I do a brief overview of the academic debates about the postcolonial and the concept of coloniality of power, seeking to map out their Latin American translations, especially from the specificities of feminist theories and questions about the coloniality of gender.

Keywords: coloniality of power, Latin American translations, coloniality of gender

Inquietações primeiras

Dizer que vivemos em um mundo globalizado já se tornou clichê. Caminhando pelas ruas, fazendo compras nos supermercados e lojas, retirando dinheiro nos caixas eletrônicos dos bancos e acessando a internet encontraremos inúmeros indícios desse mundo globalizado. Acompanhando os fluxos globais do dinheiro, a circulação planetária de imagens, redes de informação, migrações, tráfico de drogas e armas, bem como o lastro das novas tecnologias (os quais provocaram uma transformação profunda na geografia humana e nas relações espaciais), também temos o fluxo das publicações acadêmicas partindo dos mais variados paradigmas interpretativos: neoliberal, marxista, pós-estruturalista, feminista e pós-colonial, para apenas citar alguns.

O que gostaria de fazer aqui não é explorar os debates sobre as teorias da globalização e sobre os paradoxos dessa globalização (a qual segue uma lógica perversa de fusão e divisão, inclusão e exclusão,

conexão e desintegração, zonas de contato e zonas de silêncio), mas olhar para as divisões norte-sul presentes não somente no que tange aos efeitos da globalização, mas principalmente em relação à geopolítica do conhecimento e de suas traduções culturais. Minha intenção, necessariamente modesta, é mapear os debates acadêmicos em torno do conceito de colonialidade do poder e colonialidade do gênero a partir da especificidade das teorias feministas latino-americanas. Qual a diferença que a América Latina representa nos discursos sobre a diferença colonial? Qual a relação entre pós-colonialismo e feminismo que observamos surgir nos discursos da academia ao norte e sul das Américas? Qual o lugar das teorias feministas nos debates sobre o pós-colonialismo latino-americano? Quais as implicações dessas questões com geopolíticas do conhecimento e estratégias de tradução cultural?

Essas são algumas indagações a respeito das tendências teóricas contemporâneas dentro do feminismo que explorarei a seguir na tentativa de mapear – necessariamente de forma abreviada e especulativa – possíveis rumos para os estudos de gênero e feminismo no contexto latino-americano/brasileiro e a partir do conceito de tradução cultural.

Debates em torno do conceito “pós-colonial” e o contexto latino-americano

Diante das profundas mudanças ocasionadas pelos processos cada vez mais intensificados da globalização, as categorias tradicionais de análise (incluindo as marxistas) já não conseguem mais dar conta das transformações identitárias, espaciais, econômicas, culturais e políticas do mundo atual. A *virada pós-colonial* surge como resposta ao vácuo causado pelo capitalismo global, pela proliferação de novas tendências e instabilidades (políticas, sociais, econômicas e ideológicas) e pela complexificação das relações e assimetrias de poder.

Contudo, quando entramos no contexto da América Latina, as contendas sobre o termo pós-colonial se tornam mais acirradas, já que, ao contrário de outras regiões do continente africano e asiático, não há uma tradição latino-americana com a rubrica de estudos pós-coloniais. Segundo Mignolo (2000), esse termo se mostra inadequado para descrever as relações coloniais e pós-coloniais na América Latina. Para este autor, se articularmos a relação entre lugar geo-histórico e produção de conhecimento, veremos que a crítica pós-colonial surge no âmbito dos estudos sobre a produção literária do *Commonwealth*, quando da publicações e circulação dos textos de autores e autoras situados nas ex-colônias do império inglês.¹ Mignolo alega que, diante das especifi-

idades históricas do continente americano - visto como uma expansão da Europa (Índias Ocidentais) - o termo pós-ocidentalismo, cunhado por Retamar durante a revolução cubana, se ajustaria melhor a nossa realidade do que o termo pós-colonialismo. Pós-ocidentalismo - termo utilizado para se referir a um conjunto de teorias, bem como de lugares de enunciação, que emergiram na América Latina nos anos 1960 (tais como teoria da dependência, filosofia da liberação, pedagogia do oprimido, movimentos indígenas e afro-latinos e, mais recentemente, estudos da subalternidade etc.) - representa, resumidamente, uma crítica à economia política do conhecimento. Pós-ocidentalismo, portanto, se torna mais apropriado para descrever o discurso crítico latino-americano em relação ao colonialismo e à colonialidade do poder.

Colás (1995) observa que os debates sobre o pós-colonial na América Latina irão acentuar a diferença desse continente das outras regiões do mundo em relação à história da colonização. Se pensarmos o pós-colonial como luta dos sujeitos colonizados pelo poder interpretativo, surgindo no bojo do processo colonizador, então podemos ver a América Latina como pós-colonial antes mesmo do surgimento do discurso colonial e pós-colonial na academia norte-americana nos anos 1980. Em outras palavras, para Colás a inclusão da América Latina nos debates sobre o pós-colonial transforma o próprio campo dos estudos pós-coloniais, possibilitando formas mais sofisticadas de compreensão da pós-colonialidade. Na avaliação de Ashcroft (2001, p. 26), Colás articula a diferença latino-americana a partir do entrelaçamento de duas ideologias mutuamente contraditórias em relação ao colonialismo, as quais não se limitam à especificidade do continente, mas fazem parte da estrutura complexa das relações coloniais: 'o desejo inconsciente pela persistência das relações coloniais' e o 'desejo consciente pela separação e independência' são duas posições que existem lado a lado em qualquer espaço colonizado, mas que na *settler colony* podem se justapor de tal forma que se tornam posições discursivas adotadas pelo mesmo sujeito. Como bem aponta Ashcroft,

O imperialismo britânico dos séculos 18 e 19 demonstram o movimento centrífugo pelo qual os preceitos da modernidade europeia e as suposições do Iluminismo se espalharam hegemonicamente pelo mundo afora. No entanto, ao incluirmos as Américas, como defende Hulme, percebemos que a expansão imperial vai além da dispersão das pretensões e valores culturais europeus em um mundo eurocentricamente cartografado; ela se mostra como a condição de possibilidade do próprio processo pelo qual uma Europa moderna é concebida. O império mundial da Europa é a modernidade! (2001, p. 27)

Segundo alguns ensaios reunidos em recente coletânea sobre o colonial/pós-colonial (MORAÑA, DUSSEL, JÁUREGUI, 2008), pensadores como Achugar, Colás e Yúdice afirmam que a teoria pós-colonial é um conjunto de enunciados que se originou nas universidades metropolitanas do norte global e que foi trazido para a América Latina por acadêmicos (na sua grande maioria, homens) situados nos centros do poder, sem qualquer preocupação por sua devida tradução cultural e engajamento com uma significativa tradição teórica latino-americana. Em outras palavras, o termo pós-colonial é nada mais nada menos que uma 'ideia fora do lugar.' Outros intelectuais, como J. Jorge Klor de Alva, criticam o uso do termo na América Latina já que as guerras de independência aqui travadas não foram anticoloniais (isto é, articuladas pelos povos colonizados), mas produto das lutas das elites crioulas influenciadas pelos modelos europeus de sociedade que, por sua vez, estavam estruturados por profundas assimetrias coloniais.

Para resumir as disputas até aqui, podemos perceber que o termo pós-colonial possui uma polissemia radical, principalmente quando o transpomos para o contexto latino-americano e cujas divergências interpretativas (há um hibridismo de posições teóricas) estão bem resumidas por Slater em quatro pontos inter-relacionados. Primeiro, o pós-colonial, diferentemente de outros pós (como pós-marxismo, pós-estruturalismo, pós-modernismo), pode ser definido em relação a um período histórico marcado pelo processo de colonização. Há aqui coordenadas históricas claras, embora a periodização do colonialismo e sua constituição interna variem bastante (basta vermos as diferenças entre a colonização na América Latina, na África e na Ásia). Segundo, o pós-colonial pode ser associado ao pós-moderno e ao pós-estrutural no sentido de que existe como uma forma de análise crítica, onde noções como diferença, agenciamento, subjetividade, hibridismo e resistência desestabilizam discursos eurocêntricos sobre a modernidade e enfatizam a inseparabilidade do colonialismo e do imperialismo na formação e difusão de valores iluministas. Terceiro, o pós-colonial pode ser utilizado para ressaltar o papel mutuamente constitutivo do colonizador e do colonizado (ou do centro e da periferia) na análise das relações de poder. Em outras palavras, em vez de vermos o poder percorrendo uma via de mão única em relação ao dominador/ dominado, explorador/explorado, reconhecemos a interação dinâmica entre ambas entidades, bem como seus efeitos mútuos, embora diferenciados. Por último, o pós-colonial pode ser utilizado não apenas para mudar o foco da análise (como explicitado anteriormente), mas também para questionar a geopolítica da teoria metropolitana, colocando uma série

de perguntas sobre o lugar de enunciação: Quem são os sujeitos do conhecimento? Onde estão situados? Para quem falam e teorizam? Como são traduzidos?

Coronil (2008) argumenta que uma maneira de contornar essas disputas sobre a adequação do termo pós-colonial à América Latina (e de evitar tomar um determinado conjunto de experiências coloniais como paradigmáticas) seria pluralizar o colonialismo. Segundo Parry (2004), o pós-colonialismo é uma categoria fluida e polissêmica, cujo poder provém em parte de sua habilidade de condensar significados múltiplos e se referir a diferentes lugares. O pós-colonialismo (ou “pós-ocidentalismo,” ou mesmo “pós-colonialismo tático,” ecoando o famoso essencialismo estratégico de Spivak) seria, então, entre outras coisas, um signo para se referir ao “obscuro entrelaçamento do conhecimento e do poder” (CORONIL, 2008, p. 401). É exatamente nessa tentativa de descolonizar o poder que o conceito “colonialidade do poder”, articulado por Quijano (2002, p. 4), nos leva.

Colonialidade do poder é um conceito que dá conta de um dos elementos fundantes do atual padrão de poder, a classificação social básica e universal da população do planeta em torno da idéia de “raça”. Essa idéia e a classificação social baseada nela (ou “racista”) foram originadas há 500 anos junto com América, Europa e o capitalismo. São a mais profunda e perdurável expressão da dominação colonial e foram impostas sobre toda a população do planeta no curso da expansão do colonialismo europeu. Desde então, no atual padrão mundial de poder, impregnam todas e cada uma das áreas de existência social e constituem a mais profunda e eficaz forma de dominação social, material e intersubjetiva, e são, por isso mesmo, a base intersubjetiva mais universal de dominação política dentro do atual padrão de poder.

Vale ressaltar dois pontos sobre a citação acima. Primeiro, para Quijano, colonialidade e colonialismo se referem a fenômenos diferentes, porém inter-relacionados. *Colonialismo* representa a dominação político-econômica de alguns povos sobre outros e é (analiticamente falando) anterior a *colonialidade*, que por sua vez, se refere ao um sistema de classificação universal existente no mundo há mais de 500 anos. Colonialidade do poder, portanto, não pode existir sem o evento do colonialismo. Segundo, e mais significativo para o propósito deste ensaio, a colonialidade do gênero ficou subordinada à colonialidade do poder a partir do momento em que o princípio da classificação racial se tornou (no século XVI) o mais efetivo e duradouro instrumento universal de dominação social. De acordo com Quijano, a dominação do

gênero se subordina, então, à hierarquia superior-inferior da classificação racial. Na próxima seção volto-me para a relação entre o sistema de gênero e colonialidade do poder na tentativa de articular o lugar de enunciação das teorias feministas nos debates sobre o pós-colonial latino-americano/brasileiro.

Feminismo e pós-colonialismo

A produtividade do conceito de colonialidade do poder está na articulação da ideia de raça como o elemento *sine qua non* do colonialismo e de suas manifestações neocoloniais. Quando trazemos a categoria de gênero para o centro do projeto colonial, podemos então traçar uma genealogia de sua formação e utilização como um mecanismo fundamental pelo qual o capitalismo colonial global estruturou as assimetrias de poder no mundo contemporâneo. Ver o gênero como elemento estruturador (e não subordinado) da colonialidade do poder, ou seja, como categoria colonial, também nos permite historicizar o patriarcado, salientando as maneiras pelas quais a heteronormatividade, o capitalismo e a classificação racial se encontram sempre já imbricados. Ao centralizar, através do conceito da interseccionalidade, o entrelaçamento do gênero com a raça, a classe e a sexualidade, abrimos um caminho para o projeto feminista de *descolonização do saber*. Segundo Lugones (2007, p. 192-3),

A interseccionalidade revela o que não é visível quando categorias como gênero e raça são conceitualizadas separadamente. O movimento para intersecar essas categorias foi motivado pelas dificuldades de tornar visível aquelas/es dominadas/os e vitimizadas/os nos termos de ambas categorias. Embora cada um/a na modernidade capitalista eurocêntrica seja racializado/a e gendrado/a, nem todos são dominados/as ou vitimizados/as com base em seu gênero ou raça. (...) É somente quando percebemos o entrelaçamento ou fusão do gênero e da raça que vemos efetivamente a mulher de cor.

Para Lugones, o conceito de colonialidade do poder introduzido por Quijano ainda se apoia em uma noção biológica (e binária) de sexo e em uma concepção heterossexual e patriarcal do poder para explicar a forma pela qual o gênero figura nas disputas de poder para o “controle do sexo, seus recursos e produtos” (2007, p. 190). No colonialismo e no capitalismo global eurocêntrico, “a naturalização da diferença sexual é outro produto do uso moderno da ciência que Quijano aponta no caso da ‘raça’” (2007, p.195). Portanto, delimitar o conceito de gênero ao “con-

trole do sexo, seus recursos e produtos” constitui a própria colonialidade do gênero. Ou seja, a imposição de um sistema de gênero binário foi tão constitutiva da colonialidade do poder quanto esta última foi constitutiva de um sistema moderno de gênero. Assim sendo, tanto a “raça” quanto o “gênero” são ficções poderosas e interdependentes.

Ao trazer a colonialidade do gênero como elemento recalitrante na teorização sobre a colonialidade do poder, abre-se um importante espaço para a articulação entre feminismo e pós-colonialismo, cuja meta é lutar pelo poder interpretativo das teorias feministas a partir de um projeto de descolonização do saber eurocêntrico-colonial, visando o que Walsh (2007, p. 231) irá chamar de *pensamiento propio* latino-americano. Segundo a autora,

[n]este sentido, *pensamiento propio* é sugestivo de um pensamento crítico diferente, que pretende marcar uma divergência com o pensamento dominante ‘universal’ (incluindo suas vertentes críticas, progressistas e de esquerda). Essa divergência não se destina a simplificar o pensamento indígena ou negro, ou relegá-lo à categoria ou estatuto de pensamento localizado, situado e culturalmente específico e concreto, isto é, como nada mais que ‘conhecimento local’ entendido como mera experiência. Pelo contrário, é apresentar seu caráter político e descolonial, permitindo uma conexão entre os vários *pensamientos propios* como parte de um projeto mais amplo de pensamento crítico e ‘outros’ conhecimentos.²

Apesar de Walsh não fazer nenhuma menção em seu artigo às teorias feministas que surgem na América Latina como parte integrante do movimento de descolonização do saber, gostaria aqui de apropriar sua discussão – sobre a geopolítica do conhecimento e a necessidade de construção de novas cosmologias e epistemologias a partir de “outros” lugares de enunciação – para incluir o feminismo dentre esses “outros” espaços de teorização, interpretação e intervenção na América Latina.³

Frankenberg e Mani, em um artigo publicado originalmente em 1993, já apontavam para a proliferação do conceito pós-colonial – que, segundo elas, se espalhava como queimada no terreno da teoria cultural – e a necessidade de controlar esse fogo através da estratégia que denominaram de conjunturalismo feminista, ou seja, a partir da reflexão sobre a política do lugar. As autoras então questionavam: o que o pós-colonial significa, para quem ressoa, e por quê?

Frankenberg e Mani selecionaram três contextos geográficos para análise da pertinência (teórica e política) do conceito pós-colonial: Índia, Inglaterra, Estados Unidos. O significativo desse artigo é que, des-

de uma perspectiva feminista e centrada na interseção complexa entre gênero, raça, classe, nacionalidade, por exemplo, as autoras situaram o pós-colonial no tempo e espaço, mostrando seus diversos efeitos a partir das especificidades contextuais. Tomando emprestadas análises teóricas de feministas do chamado 'terceiro mundo', as autoras desenvolveram o conjunturalismo feminista para expor a complexidade das articulações entre os vários eixos da dominação e a concomitante produção de subjetividades e agenciamentos políticos (um dos argumentos do artigo é que priorizar o gênero constitui um grave erro na análise feminista, portanto a utilidade do conceito pós-colonial). Elas concluem a reflexão argumentando que não há nada que possamos chamar de pós-colonial em um sentido simples. Categorizar um contexto ou subjetividade como pós-colonial dependerá da interpretação desses elementos em relação a uma política do lugar – há momentos e espaços nos quais os sujeitos conseguem apreender seu posicionamento ou subjetividade como pós-colonial; em outras situações, usar o conceito pós-colonial como princípio organizador da análise significa precisamente *não* apreender a especificidade do lugar ou do momento.

Embora as autoras não façam uma reflexão explícita sobre a geopolítica do conhecimento (que é minha preocupação aqui), deixam claro como o conjunturalismo (ou seja, a questão da política do lugar e suas intersecções) poderá revelar os circuitos teóricos pelos quais as teorias viajam nos contextos do capitalismo global e da colonialidade do poder. Se a adequação do conceito pós-colonial dependerá do lugar de enunciação ao qual se dirige, torna-se crucial atentarmos para outra estratégia igualmente relevante e que só recentemente encontrou eco nos debates feministas – refiro-me à estratégia de tradução cultural que acompanha a prática feminista de politização do lugar e de descolonização do saber.

Segundo a análise incisiva de Slater (1998), um estudo sobre os circuitos globais do conhecimento poderá revelar, a partir de uma perspectiva pós-colonial, três dados importantes. Primeiro, que as teorias que utilizamos são heterogêneas e seu aparato conceitual resulta de hibridismos entre construtos endógenos e importados. Segundo, que a forma como nos relacionamos com essa heterogeneidade está influenciada por nossa postura teórica e nosso lugar de enunciação (em seu sentido amplo). Por exemplo, um estudo das práticas de citações nos periódicos revela que intelectuais do norte citarão intelectuais do sul que compartilhem suas perspectivas analíticas e ideológicas. Assim, temos um processo de inclusão e exclusão que é parte de outro procedimento mais amplo de controle do conhecimento – o qual também

está articulado a debates acadêmicos hegemônicos influenciados/condicionados pelas circunstâncias políticas das instituições e dos países nos quais estão imersos. Precisamos aqui traçar as redes complexas que ligam centros de estudos no sul e no norte. Não há mais a possibilidade de encontrarmos periferias não contaminadas e produtoras de autenticidades alternativas. Torna-se necessário entendermos como diferentes marcos interpretativos estão enraizados em circunstâncias históricas, discursivas, institucionais e políticas mais amplas.

A terceira observação enfatizada por Slater (e que reflete o posicionamento de Richard e Franco, citado anteriormente) é a de que precisamos abandonar a visão colonialista de que o sul somente produz cultura para o consumo antropológico do norte global – e buscarmos entender como a produção de intelectuais no sul (que, por sua vez, responde a especificidades locais) cruza (ou não) fronteiras geopolíticas. Para tal, há a necessidade de reflexão sobre o lugar de enunciação dos/as que produzem conhecimento em relação ao poder hegemônico dos cânones ocidentais teóricos, bem como sobre as estratégias de tradução desse conhecimento.

É importante salientar que muitos desses teóricos/as citados acima mencionam a tradução cultural como prática inerente à crítica pós-colonial. Muitas vezes concebida como processo de transculturação, a lógica cultural da tradução (com a qual venho trabalhando nos últimos anos em relação à articulação de feminismos transnacionais) ⁴ fala do processo de deslocamento da noção de diferença para o conceito de *différance* - segundo Hall (2003, p. 74), “um processo que nunca se completa, mas que permanece em sua indecibilidade.” Tradução, para Homi Bhabha (1997, p. 14-15),

[n]ão é simplesmente apropriação ou adaptação; é um processo através do qual se demanda das culturas uma revisão de seus próprios sistemas de referência, normas e valores. (...) Ambivalência e antagonismo acompanham cada ato de tradução cultural, pois negociar com a ‘diferença do outro’ revela uma insuficiência radical de nossos próprios sistemas de significado e significação.

É, então, para a questão das estratégias de tradução dentro do feminismo que me voltarei no restante desse ensaio.

Feminismo e tradução: rumo à descolonização do saber

O conceito de tradução – em sua acepção ampla, calcada em um paradigma ontológico, não apenas linguístico – se tornou central para

a teoria cultural. A virada tradutória, por assim dizer, mostra que a tradução excede o processo linguístico de transferências de significados de uma linguagem para outra e busca abarcar o próprio ato de enunciação – quando falamos estamos sempre já engajadas na tradução, tanto para nós mesmas/os quanto para a/o outra/o. Se falar já implica traduzir e se a tradução é um processo de abertura à/ao outra/o, podemos dizer que seu contexto é de hospitalidade. Nele, a identidade e a alteridade se misturam, tornando o ato tradutório um processo de des-localamento. Na tradução, há a obrigação moral de nos desenraizarmos, de vivermos, mesmo que temporariamente, sem teto para que a/o outra/o possa habitar, também provisoriamente, nossos lugares. Traduzir significa ir e vir (*'world'-traveling* para Lugones), estar no entre-lugar, enfim, existir sempre des-localada/o. Este ir e vir também inclui discursos e práticas feministas, que viajam através de lugares e direcionalidades diversos para se tornarem paradigmas interpretativos para ler/escrever sobre classe, gênero, raça, sexualidade, migração e a circulação de textos e identidades. A noção de tradução é invocada figurativamente para salientar como essas viagens estão imersas politicamente nas questões mais amplas da globalização e pressupõem trocas através de diferentes localidades, especialmente entre mulheres na América Latina e mulheres latinas nos Estados Unidos.⁵

Corajosamente traficando teorias feministas através de fronteiras geopolíticas e outras, feministas latino-americanas e latinas residindo nos Estados Unidos, por exemplo, desenvolvem uma política de tradução que se utiliza de conhecimentos produzidos pelos feminismos latinos, de cor, pós-coloniais no norte das Américas para iluminar análises de teorias, práticas, culturas e políticas no sul e *vice-versa*. A prática do *"world"-traveling* evidencia como a tradução transcultural é indispensável, em termos políticos e teóricos, para a formação de alianças feministas pós-coloniais/pós-ocidentais, já que a América Latina – entendida mais como uma formação cultural trans-fronteira e não como espaço territorialmente delimitado – deve ser vista como translocal. A noção de translocalidade possibilita, por sua vez, a articulação da colonialidade do poder/gênero em várias escalas (locais, nacionais, regionais, globais) com diferentes posições de sujeito (de gênero, sexual, etno-racial, de classe, etc.) constitutivas da identidade.

Alarcón (2003), em sua análise sobre o movimento chicano e a partir das intervenções das feministas chicanas, irá mostrar como a figura da índia Malintzin (La Malinche) é apropriada e traduzida por essas autoras na constituição do que chamaria de um sujeito feminista pós-colonial. La Malinche foi apropriada pelas feministas chicanas para

simbolizar, não a incorporação da traição ou da vítima (La Chingada), como era vista tradicionalmente, mas a mãe simbólica das filhas não-brancas, colonizadas, subalternas, híbridas do Novo México e que resistiram bravamente a seus opressores através do dom da linguagem e da prática da tradução/traição.

Em um artigo introdutório a um debate sobre mestiçagem, publicado na *Revista Estudos Feministas*, Costa e Ávila discorrem sobre a importância dos escritos de Anzaldúa em relação à nova mestiça como exemplo do que seria um sujeito pós-colonial feminino no espaço latino-americano. Marcado por uma subjetividade nômade moldada a partir de exclusões materiais e históricas, o sujeito pós-colonial de Anzaldúa articula uma identidade mestiça que já antecipava a crítica descolonial ao pensamento binário e a modelos de hibridismo cultural ancorados em noções de assimilação e cooptação. Enfatizando que os terrenos da diferença são mais que nunca espaços de poder, Anzaldúa complica radicalmente o discurso feminista da diferença, inclusive da diferença colonial. Migrando pelos entre-lugares da diferença, mostra como esta é constituída na história e adquire forma a partir das articulações sempre locais – suas mestiçagens múltiplas revelam simultaneamente mecanismos de sujeição e ocasiões para o exercício da liberdade. Em um dos trechos mais citados e de grande força retórica de “La conciencia de la mestiza,” Anzaldúa (2005, p. 707-8) conclama:

Como *mestiza*, eu não tenho país, minha terra natal me despejou; no entanto, todos os países são meus porque eu sou a irmã ou a amante em potencial de todas as mulheres. (Como lésbica não tenho raça, meu próprio povo me rejeita; mas sou de todas as raças porque a *queer* em mim existe em todas as raças.). Sou sem cultura porque, como uma feminista, desafio as crenças culturais/religiosas coletivas de origem masculina dos indo-hispânicos e anglos; entretanto, tenho cultura porque estou participando da criação de uma outra cultura, uma nova história para explicar o mundo e a nossa participação nele, um novo sistema de valores com imagens e símbolos que nos conectam um/a ao/à outro/a e ao planeta. *Soy un amasamiento*, sou um ato de juntar e unir que não apenas produz uma criatura tanto da luz como da escuridão, mas também uma criatura que questiona as definições de luz e de escuro e dá-lhes novos significados.

Judith Butler, escrevendo sobre feminismo e transformação social, concebe a mediação tradutória de Anzaldúa, cruzando mundo e identidades, como uma prática de questionamento de nossas certezas epistemológicas em busca de abertura para outras formas de conhecimento

e de humanidade. Como enfatiza Butler (2004, p.228), Anzaldúa nos mostra que “é somente através de existirmos no modo da tradução, da constante tradução, que teremos alguma chance de produzir um entendimento multicultural das mulheres ou, de fato, da sociedade”.

Outros lugares no contexto latino-americano desses sujeitos subalternos femininos e pós-coloniais podem ser encontrados nos testemunhos de Rigoberta Menchú (Guatemala), Maria Carolina de Jesus (Brasil), Dometila Barrios de Chungara (Bolívia), nos escritos de Silvia Rivera Cusicanqui (Bolívia) e de Lélia Gonzales (Brasil), nas performances do grupo “Mujeres Creando” (Bolívia) e nos romances autobiográficos de Conceição Evaristo (Brasil), entre tantas outras, bem como em outros escritos e relatos que jamais chegarão aos cânones da academia,⁶ principalmente na fase atual de desencanto com as promessas do testemunho como gênero literário ex-cêntrico dos anos de lutas pela democracia na América Latina.⁷

Gostaria de argumentar que o feminismo brasileiro, em sua articulação pós-colonial, precisa trazer para o centro de suas traduções figuras tradutoras e traidoras de qualquer noção de original, de tradição, de pureza, de unicidade, binarismos, etc. Porém, para isso seria necessário também confrontarmos radicalmente o racismo que insiste em emudecer nossas Malinches e mestiças, índias, negras, lésbicas e *queers*, nos seus vários lugares de enunciação. Já que, segundo Femenías (2006, p.107), “el futuro es claramente mestizo”, somente assim poderemos construir uma tradição de *pensamiento propio* feminista do pós-colonial latino-americano/brasileiro para preencher as lacunas do discurso pós-colonial vindo de outras latitudes, com suas práticas tradutórias, visando – por que não? – transformá-lo em outra coisa.⁸ Invoco, à guisa de conclusão, outra vez as palavras de Femenías (2006, p. 108),

La lucha identitaria actual es, en buena medida, una lucha por la imposición futura de ciertas categorías. La reconceptualización de la cultura, la resignificación de la otredad, la posibilidad de repensarse como sujeto-agente autónoma son en consecuencia urgentes. Producto de una doble inscripción y, en consecuencia, subalternas conscientes, las mujeres [latino-americanas] negocian, intervienen, desplazan y se apropian de las estructuras que las someten, produciendo un *giro trópico* apropiativo a partir de su experiencia marginal-periférica. [...] Estar en un lócus inesperado – en ese lugar donde no se espera que estemos – nos inscribe en principio ya como sujetos-agentes. Es decir, primero nos reinscribimos y nos rearticulamos *contrahegemónicamente* a partir de lo cual, en un segundo momento, nos autoconstituimos como sujeto-agentes.

Notas

1. Conforme Mignolo, a literatura do *Commonwealth* surge nas margens dos departamentos de inglês, nos anos 1960, numa tentativa de recriar um mundo onde a presença do império continuasse visível. Esse tipo de literatura produzido pelas ex-colônias, além de homogeneizar a experiência daqueles/as vivendo no *Commonwealth*, estabelecia hierarquias ao colocar a literatura inglesa como padrão para a avaliação das outras literaturas.
2. Para Walsh, o conceito de “outro” não se refere à noção antropológica de alteridade, mas sim às histórias, lutas, experiências e saberes construídos e vividos dentro do marco do colonialismo e de seus processos de subalternização e racialização (adicionaria nessa lista os processos de engendramento também). Este outro pensamento crítico (diferentemente do pensamento crítico de esquerda, que ainda se ancora nas histórias e experiências da modernidade/ colonialidade do poder) emerge a partir da diferença colonial e das lutas dos vários sujeitos subalternos. É exatamente essa diferença colonial que irá distinguir os *pensamientos propios* daquela crítica anti-colonial predominante na América Latina nos anos 1960 e 1970, a qual, segundo Walsh, está ainda associada com a esquerda e com intelectuais brancos/mestiços.
3. Por exemplo, Richard (2006) alerta que, na divisão do trabalho teórico, o sul aparece sempre como um espaço vazio (corpo concreto) para ser preenchido com o conhecimento do norte (a mente abstrata). Para Jean Franco (1989), a tendência em apagar o sul como produtor de conhecimento é acompanhada do reconhecimento de outros mundos não-ocidentais no que diz respeito à valorização de seus conhecimentos tradicionais, ou em relação a suas formas de resistência e mobilização política. Ou seja, o sul é apropriado pelos discursos acadêmicos do norte como um signifiante da tradição ou da perene resistência.
4. Ver Costa (2004).
5. Para uma exploração sobre a questão da tradução nos feminismos das Américas, veja Costa (2006).
6. Walsh (2007), em seu artigo aqui citado, faz referência a vários intelectuais indígenas (infelizmente, seus exemplos são todos masculinos) que estão redesenhando um pensamento crítico latino-americano descolonizado a partir da própria América Latina. O ensaio de Walsh faz parte de uma discussão mais ampla sobre o pensamento descolonial (*decolonial thinking*) publicada no periódico *Cultural Studies*, v. 21, n. 2-3, 2007.
7. Veja, por exemplo, os ensaios no livro organizado por Gugelberger (1996).
8. Seria muito interessante um projeto de pesquisa que fizesse um levantamento cuidadoso de autoras latino-americanas que articulam a problemática dos feminismos latino-americanos nos debates pós-coloniais (por exemplo, Silvia Rivera Cusicanqui). No Brasil, pesquisadoras como Simone Pereira Schmidt, Sandra Regina Goulart Almeida e Liane Schneider, entre outras, já apresentam valiosa contribuição em torno do feminismo pós-colonial nas Américas e nos países africanos de língua portuguesa.

Referências

- ACHUGAR, Hugo. “Leones, cazadores e historiadores: A propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento.” CASTRO-GÓMEZ e MENDIETA, Eduardo (coords.) *Teorías sin disciplina: Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa, 1998, p. 271-285.
- ALARCÓN, Norma. “Anzaldúa’s Frontera: Inscribing Gynetics.” *Chicana Feminisms: A Critical Reader*. Gabriela Arredondo, Aída Hurtado, Norma Klahn,; Olga Nájera-Ramirez e Patricia Zavella (eds). Durham: Duke University Press, 2003, p. 354-369.

- ANZALDÚA, Gloria. "La conciencia de La mestiza/ Rumo a uma nova consciencia." *Revista Estudos Feministas* 13.3 (2005), p. 704-719.
- ASHCROFT, Bill. *On Post-Colonial Futures: Transformations of Colonial Culture*. London: Continuum International Publishing, 2001.
- BHABHA, Homi. "The Voice of the Dom: Retrieving the Experience of the Once-Colonized." *Times Literary Supplement* n. 4923 (August 8, 1997), p. 14-15.
- BUTLER, Judith. *Undoing Gender*. New York: Routledge, 2004.
- CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Trad.: Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997.
- COLÁS, Santiago. "Of Creole Symptoms, Cuban Fantasies, and Other Latin American Postcolonial Ideologies." *Publications of the Modern Language Association of America* 110.3 (1995), p. 382-396.
- CORONIL, Fernando. "Elephants in the Americas? Latin American Postcolonial Studies and Global Decolonization." In: Moraña, Mabel, Dussel, Enrique e Jáuregui, Carlos A. (eds.) *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham: Duke University Press, 2008.
- COSTA, Claudia de Lima. "Lost (and Found?) in Translation: Feminisms in Hemispheric Dialogue." *Latino Studies* 4 (2006), p. 62-78.
- _____. e Ávila, Eliana. "Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o "feminismo da diferença." In: *Revista Estudos Feministas* 13.3 (2005), p. 691-703.
- _____. "Feminismo, tradução, transnacionalismo." *Poéticas e políticas feministas*. _____ e SCHMIDT, Simone Pereira (orgs.). Florianópolis: Editora Mulheres, 2004, p.187-196.
- DESAI, Gaurav and NAIR, Surpiya (eds.). *Postcolonialisms: An Anthology of Cultural Theory and Criticism*. New Brunswick: Rutgers, 2005.
- _____. "Latin American Postcolonial Studies and Global Decolonization." In: LAZARUS, Neil (ed.). *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 221-240.
- FEMENÍAS, Maria Luisa. "Afirmación identitaria, localización y feminismo mestizo" *Feminismos de París a La Plata*. FEMENÍAS, Maria Luisa (coord.). Buenos Aires: Catálogos, 2006, p. 97-125.
- FRANCO, Jean. *Plotting Woman: Gender and Representation in Mexico*. New York: Columbia University Press, 1989.
- FRANKENBERG, Ruth e MANI, Lata. "Crosscurrents, Crosstalk: Race, Postcoloniality, and the Politics of Location." *Contemporary Postcolonial Theory*. MONGIA, P. (ed.). London: Arnold, 1996, p. 347-364.
- GOLDBER, David Theo and QUAYSON, Ato (eds.). *Relocating Postcolonialism*. Oxford: Blackwell, 2002.
- GUGELBERGER, Georg M. (eds.). *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America*. Durham: Duke University Press, 1996.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- KLOR DE ALVA, J. Jorge. "The Postcolonization of the (Latin) American Experience: A Reconsideration of 'Colonialism,' 'Postcolonialism,' and 'Mestizaje'." Tradução de Adelaine La Guardia Resende. In: *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. PRAKASH, Gyan (ed.). Princeton: Princeton University Press, 1995, p. 241-275.
- LUGONES, María. "Heterossexualims and the Colonial / Modern Gender System" en *Hypatia* 22.1 (2007), p.186-209.

- MARTIN-BARBERO, Jesús. *Communication, Culture and Hegemony*, London: Sage, 1993.
- MIGNOLO, Walter. *Local Histories, Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- MILLS, Sara. *Discourses of Difference: An analysis of women's travel writing and colonialism*. New York: Routledge, 1991.
- MORAÑA, Mabel, DUSSEL, Enrique e JÁUREGUI, Carlos A. (eds.). *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham: Duke University Press, 2008, p. 396-416.
- PARRY, Benita. "The Institucionalization of Postcolonial Studies." *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*. LAZARUS, Neil (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p.66-80.
- QUIJANO, Aníbal. "Colonialidade, poder, globalização e democracia." *Novos Rumos* 37 (2002), p. 4-28.
- RICHARD, Nelly. "Experiência e representação: o feminino, o latino-americano." *Intervenções críticas: arte, cultura, gênero e política*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002, p. 142-155.
- SHARPE, Jenny. *Alegories of Empire: The Figure of Woman in the Colonial Text*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- SLATER, David. "Post-colonial Questions for Global Times." *Review of International Political Economy* 5.4 (1998), p. 647-678.
- WALSH, Catherine. "Shifting the Geopolitics of Critical Knowledge: Decolonial Thought and Cultural Studies 'Others' in the Andes." *Cultural Studies*, 21.2-3 (2007), p. 224-238.
- YOUNG, Robert. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell, 2001.
- YÚDICE, George. "¿Puede hablarse de la postmodernidad en América Latina?" *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 15.29 (1996), p.105-128.

