

Diferença colonial e antagonismo: investigando a alteridade da América Latina

*Colonial difference and antagonism:
searching otherness in Latin America*

Laurenio Leite Sombra

Resumo

Este trabalho visa discutir os conceitos de “diferença colonial” e “pensamento liminar” de Walter Mignolo, em articulação com uma discussão filosófica das questões da diferença e do antagonismo, especialmente de acordo com a proposta de Ernesto Laclau, mas também com reformulações do próprio autor. De acordo com a hipótese do artigo, as relações de alteridade e os antagonismos que compuseram os processos de constituição da modernidade e da colonialidade podem ser compreendidos a partir de uma gramática filosófica estruturada no modo com o qual a questão da diferença foi investigada, especialmente a partir do século XX. Pensá-la em contraposição à ideia marxiana de contradição dialética torna-se um bom recurso para esta análise.

Palavras-chave: Diferença colonial; pensamento liminar; antagonismo.

Abstract

This paper aims to discuss Walter Mignolo's concepts of “colonial difference” and “border thinking”, in articulation with a philosophical discussion of the questions of difference and antagonism, especially according to Ernesto Laclau's proposal. According to the main argument of this paper, the relations of otherness and antagonism that informed the processes of constitution of modernity and coloniality can be understood from a philosophical grammar structured in the way in which the question of difference has been investigated, at least from the beginning of the twentieth century. To think of this question in contrast to the Marxian idea of dialectical contradiction becomes a good resource for this analysis.

Keywords: colonial difference; border thinking. antagonism.

Introdução

A América Latina padece de uma situação peculiar no âmbito mundial. Tendo sido “descoberta” pelos europeus, os povos que dela fazem parte viveram diversos processos de domínio e resistência, desde que Colombo chegou ao “novo mundo” em 1492: em medidas diferentes a cada território e cada povo, houve conquistas militares, subjugação dos povos indígenas, tráfico de escravos africanos, cristianização e aculturação dos povos subjugados, processos de mestiçagem (em muitos casos, com violência sexual, raptos etc.); houve também diversos processos de resistência por parte da população indígena, negra e mestiça, mas também de negociação e transformações culturais por parte de opressores e oprimidos. Por outro lado, a população de origem europeia na América, normalmente nomeada na América espanhola como *criolla*, aos poucos produz uma “identidade” própria e reivindica aspectos particulares em relação à sua origem, ao mesmo tempo em que mantém diversos mecanismos de opressão com a população negra, indígena e mestiça.

Para além disso, o processo histórico que consolida a América Latina se faz por meio de diversas fases. Se o domínio europeu se deu, inicialmente, a partir da hegemonia católica e imperial de Espanha e Portugal, este domínio cedeu lugar, progressivamente, à emergência da Holanda e, principalmente, da França e da Inglaterra. No século XIX, deu-se o avanço do poder estadunidense, inicialmente a partir de grandes conquistas territoriais do México. Mais ao final do século, com a vitória na guerra hispano-americana, esse poder se ampliou, especialmente sobre a América central. Poder que se tornou hegemônico mundialmente com a 2ª Guerra Mundial e seus desdobramentos. (MIGNOLO, 2003)

Esta progressão histórica funda uma ideia de *América Latina* estruturada numa dupla condição subalterna. De um lado, pela grande população mestiça, negra e indígena, ela é gestada simbolicamente a partir do “outro” do europeu.

Ao mesmo tempo, uma espécie de “outro” forjado numa perspectiva sempre insuficiente de ocidentalização. Segundo Mignolo, “as Índias Ocidentais (...) e mais tarde a América (...) eram o Extremo Ocidente, não sua alteridade. A América, ao contrário da Ásia e da África, incluía-se como parte da extensão da Europa e não como sua diferença” (2003, p. 91). Isso colocava a América Latina numa espécie de espaço-entre, um “outro-mesmo” que nem sequer lhe permitia a consolidação de um imaginário “orientalista”. De outro lado, a condição subalterna da América Latina também se fazia por um aspecto complementar. A imagem europeia (distorcida) que lhe servia era a de Espanha e Portugal, países que progressivamente perdiam seu poder simbólico no âmbito europeu. Mignolo fala da alegada

superioridade da ‘raça branca anglo-saxônica’ cujo destino era civilizar o mundo sobre os ‘brancos cristãos católicos e latinos’. A ideia de ‘latino’ foi introduzida pela intelectualidade política francesa e usada na época para traçar as fronteiras, tanto na Europa como nas Américas, entre anglo-saxônicos e latinos (2003, p. 91).

Este processo ganha um caráter particular, na modernidade, com o desenvolvimento da ideia de *progresso*. Segundo Koselleck, a partir dessa perspectiva fortemente desenvolvida no fim do século XVIII, gesta-se uma noção de temporalidade irreversível, um “singular coletivo” que a tudo atravessa e a tudo alcança (KOSELLECK, 2012). Isso se manifesta, por exemplo, na ideia de “evolução do espírito” de Hegel e, posteriormente, do desenvolvimento da humanidade em direção à “ciência positiva” em Comte. De acordo com essa perspectiva evolutiva, o “outro” não é apenas um subalterno inferiorizado, mas alguém que ainda não alcançou o progresso inexorável. Assim, “ser civilizado é ser moderno e ser moderno significa estar no presente” (MIGNOLO, 2003, p. 385). Foi esta perspectiva que alimentou, já no século XX, a ideia de países “subdesenvolvidos” ou “em desenvolvimento”, categoria que abarcava todos os países da

América Latina, diferenciados apenas pelo “estádio de desenvolvimento” que teriam alcançado.

A noção de progresso, entre outras, foi fortemente questionada pelo pensamento pós-modernista europeu (se o pensarmos amplamente a partir de pensadores como Nietzsche, Freud, Heidegger, teóricos críticos, estruturalistas e pós-estruturalistas, por exemplo); e pela sua contraparte pós-colonialista (desde Fanon, Césaire, passando por Said, Bhabha, Spivak e os pensadores latino-americanos). Apesar disso, ainda são testemunhadas visões triunfalistas, como a do “fim da história” de Fukuyama (1989), embora cada vez mais questionadas até mesmo pelo *establishment*. De todo modo, apesar de uma forte crítica interna, a visão de progresso não está morta e ainda influencia fortemente o imaginário.

Diante desse cenário complexo, como pensar a condição da América Latina? Como pensar certa gramática conceitual que possa contribuir, eventualmente, com a possibilidade de um olhar diferenciado em relação a essa condição? O pensador argentino Walter Mignolo, a partir do livro *História locais/projetos globais*, desenvolveu importante reflexão a esse respeito. Nele, pensa algumas noções fundamentais, como “diferença colonial” e “pensamento liminar”. Contudo, apesar de algumas definições provisórias ao longo do livro, os termos formulados são apresentados muito mais frequentemente de forma *descritiva*, a partir das diversas “histórias locais” que eles articulam, histórias que se confrontam com os “projetos globais” hegemônicos da modernidade. O desafio que se coloca é: como pensar a “diferença colonial” *filosoficamente*? De que forma é possível depreender dessa construção a possibilidade de um “pensamento liminar”? Para tanto, pretende-se evocar aspectos da produção teórica de alguns autores, de modo a tentar compreender mais aprofundadamente a ideia de diferença colonial e seus desdobramentos.

Metodologicamente, a investigação em questão se dá no âmbito filosófico. Como tal, pretende

analisar determinados *conceitos* postos em diálogo no decorrer do texto. Frédéric Cossutta pensa a análise filosófica, justamente, como “reexame e redefinição do conceito” (1994, p. 40). Por meio dessas operações, “unidades de sentido são fixadas, ligadas, hierarquizadas para constituir um universo autônomo de significação” (p. 40), buscando, ao mesmo tempo produzir “um quadro de inteligibilidade do real” (p. 41). É exatamente por meio desse recurso que o texto em questão pretende, por meio dos conceitos analisados, repensar a questão da América Latina.

Diferença colonial: o paroxismo da diferença

O conceito de “diferença colonial” de Mignolo parte do conceito de “colonialidade do poder”, desenvolvido por Aníbal Quijano a partir de 1992, conforme já abordado em outra publicação (SOMBRA, 2015b). Quijano articula (1992, 2005) a nova relação de poder instituída a partir da “descoberta” da América ao menos em três dimensões: (1) econômica, com um amplo processo de exploração desde o mercantilismo do século XVI até o desenvolvimento maduro do capitalismo, com diversos tipos de explorados: o proletário (inicialmente) branco, o servo indígena, o escravo africano, por exemplo; (2) identitária, com o processo crescente de consolidação das “raças”, incluindo a própria autoidentificação do “branco” europeu, processo que deriva no racismo científico do século XIX; (3) epistemológica, a partir da imbricação fundamental na relação sujeito-objeto, com concomitante fortalecimento de novas dualidades, como cultura-natureza, mente-corpo, entre outras, que favoreceram mecanismos de controle cada vez maior. Além disso, faz parte dessa configuração uma ênfase à ideia política e epistemológica de *indivíduo*.

O grande aporte trazido por Quijano decorre da profunda imbricação entre esses três aspectos. Exemplo: os mecanismos de exploração operados desde o mercantilismo só são possíveis de serem

materializados a partir da diferenciação das raças e, nelas, porque os povos subjugados são tratados prioritariamente como “objetos”, “natureza” e “matéria-prima” da ação do “sujeito” europeu. Nessa perspectiva, poderíamos dizer, para usar uma terminologia marxista, que a “infraestrutura” (item 1) se constitui e materializa em profunda conexão com um modo particular de “superestrutura” (itens 2 e 3), imbricação que já torna ao menos parcialmente anacrônica a própria separação nesses termos.

Mignolo parte explicitamente do conceito de colonialidade do poder para pensar a *diferença colonial*. Esta é definida assim:

A diferença colonial é o espaço onde emerge a colonialidade do poder. A diferença colonial é o espaço onde as histórias locais que estão inventando e implementando os projetos globais encontram aquelas histórias locais que os recebem; é o espaço onde os projetos globais são forçados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou ignorados. A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta (2003, p. 10).

Há alguns aspectos importantes a ressaltar a partir dessa citação. Em primeiro lugar, vale a pena registrar a insistência de Mignolo em abordar a diferença colonial inserida em um *espaço*. Esta insistência é mais bem compreendida se percebermos, ao longo do seu livro, que ele pensa a transformação da ideia de progresso ao final do século XVIII como a conquista de uma primazia do *tempo* em relação ao espaço: “a partir do século 18, o tempo reordenou a história universal

e tornou-se a ‘essência’ da modernidade” (2003, p. 385). Em contraposição, Mignolo defende uma historiografia que “espacializa o tempo e evita narrativas de transição, progresso, desenvolvimento e pontos de chegada” (2003, p. 281).¹ Assim, pensar a diferença colonial como um “espaço” parece significar, para Mignolo, a retomada essencial desses lugares de confrontação, sem permitir que as “histórias locais” subalternas sejam pensadas como meras possibilidades “em extinção” a serem superadas pelo caminho avassalador do progresso.

O outro ponto importante é o próprio substantivo utilizado por Mignolo para pensar esse espaço, “diferença”. A filosofia, especialmente a partir do século XX, desenvolveu diversas formulações em torno da ideia de diferença, muitas vezes em confronto com certa noção pretensamente pacífica de *identidade*. Para um pensador como Derrida, por exemplo, há sempre uma diferença primeira (que ele nomeia como *différance*) que funda as nossas significações mais essenciais. E esta diferença se institui a partir de dualidades fundamentais. Para citar um caso emblemático: na conferência “O círculo linguístico de Genebra”, ao abordar *O ensaio sobre a origem das línguas* de Rousseau, Derrida fala em uma recorrente oposição sul-norte, oposição que Rousseau, em defesa do “selvagem”, eventualmente associa positivamente ao sul e a uma origem humana.

No polo da origem, mais próximos do nascimento da língua, é a cadeia origem-vida-sul-Verão-calor-paixão-acentuação-vogal-metáfora-canto, etc. No outro polo, à medida que nos afastamos da origem: decadência-doença-morte-norte-Inverno-frio-razão-articulação-consoante-propriedade-prosa-escrita (DERRIDA, 1986, p.184).

¹ Seria mais adequado dizer que o que se transformou no século XVIII foi um modo peculiar de se falar no tempo: este passou a ser pensado como progresso, como evolução irreversível e inexorável. Nesta linguagem, os povos hegemônicos ficam associados, de modo valorativo, aos estágios evolutivos dessa temporalidade e às perspectivas de futuro que elas ensejam. As épocas anteriores são carregadas de outras temporalidades possíveis, como a ideia de tempo cíclico ou do tempo dos povos metaforicamente pensados como um organismo (nascimento, crescimento, maturidade e morte) (KOSELLECK, 2012). Não se trataria, portanto, de uma primazia do tempo, mas da primazia do *tempo como progresso*. Por outro lado, já antes do século XVIII, a modernidade viu uma crescente uniformização do tempo e do espaço, como grandezas matemáticas. Diante desses aspectos, , mais do que uma “volta ao espaço”, o que está em disputa é a retomada do conceito de *lugar*, noção que abarca uma articulação complexa de temporalidade e espacialidade vividas (SOMBRA, 2015c). Esta diferença “gramatical”, contudo, não inviabiliza um diálogo essencial com a obra de Mignolo.

Subjacente a essas oposições, “a oposição natureza/convenção, natureza/arbitrário ou animalidade/humanidade, os conceitos de signo (significante/significado) ou de representação (representante/representado)” (DERRIDA, 1986, p. 191). Derrida vê nestas oposições uma série de correlações duais, feitas desde o mundo grego, muitas delas iniciadas a partir da oposição da ideia de *physis* com *nomos* ou *techné*, base da oposição da natureza com a lei, a convenção, a arte, a sociedade, a liberdade, a história, o espírito, a cultura etc. Todas elas são fundadoras de diversas formulações teóricas, políticas e mesmo do nosso sistema de direitos. Mesmo quando essas oposições invertem o valor dominante, como eventualmente faz Rousseau, permanece o fundamento mesmo que as divide.

Sob a perspectiva de autores como Quijano e Mignolo, no entanto, a dualidade fundada pela colonialidade e pela “descoberta” da América acentua uma separação inédita que, sob o ponto de vista epistemológico, é fundadora da modernidade – separação que pode ser definida, de forma entranhada, na relação sujeito-objeto. Perspectiva, como apontada anteriormente, totalmente imbricada com uma crescente separação identitária das “raças” e um modo de produção econômica que a acompanha e materializa, em última instância.

Diferença como antagonismo

Pensar a diferença colonial sob a perspectiva filosófica da diferença resulta em algumas apropriações importantes do ponto de vista conceitual. François Laruelle defende o conceito de *diferença* como fundamental para o pensamento do século XX, conceito operado, de maneiras diferentes, por autores como Nietzsche, Heidegger e “aqueles que acentuaram, aceleraram ou agravaram as

suas maneiras de questionar, Foucault, Deleuze, Derrida” (LARUELLE, 1989, p. 15).

Laruelle pensa o conceito de diferença tendo “nascido aparentemente da disseminação da dialética [hegeliana e, posteriormente, marxiana]” (1989, p. 15). Mesmo que esta afirmação não seja necessariamente precisa, é interessante, de fato, contrapor a *contradição* dialética com a noção de diferença. A ideia hegeliana de contradição pressupõe uma transformação da noção aristotélica, fundamental para a sua lógica. Na *Ciência da lógica*, Hegel afirma que faz parte da natureza do pensar que ele “deve necessariamente cair no negativo de si mesmo – na contradição; isto é, perde-se na rígida não-identidade dos pensamentos” (Hegel, 1995, p. 51). É inerente ao processo evolutivo do espírito, uma “superação” [*Aufhebung*]² dessa contradição em prol de um estágio posterior e mais integrado do conhecimento e da consciência. Este processo deve superar qualquer contingência e se realizar em totalidades cada vez mais amplas, numa conjugação de liberdade com necessidade. Para Hegel, “o todo se apresenta como um círculo de círculos, cada um dos quais é um momento necessário, de modo que o sistema de seus elementos constitui a ideia completa, que igualmente aparece em cada elemento singular” (Hegel, 1995, p. 55-56).

Como se sabe, Marx adotou aspectos importantes da dialética hegeliana, embora transformados. No “posfácio da segunda edição” do *Capital*, ele afirma que a dialética hegeliana pode ter um fim revolucionário “em sua configuração racional”, porque, “no entendimento positivo do existente, ela inclui ao mesmo tempo o entendimento da sua negação, da sua desaparecimento inevitável; porque apreende cada forma existente no fluxo do movimento, portanto também com seu lado transitório” (MARX, 1996, p. p. 141).

Para a perspectiva da diferença, há algo de interessante na negatividade da dialética, em sua

² Como já foi largamente discutido por seus estudiosos, o termo “superação” traduz de modo imperfeito a ideia hegeliana de *Aufhebung*, visto que ela conjuga diversos elementos para além de uma mera superação – inclusive a manutenção, em um grau mais alto, do que foi “superado”. É nesse sentido, que outras traduções são preferíveis, como *suprassunção*. Não é necessário, entretanto, um maior aprofundamento do conceito neste artigo.

possibilidade de captação do “lado transitório” e do “fluxo do movimento”. Por outro lado, ela remete à “desaparição inevitável” de cada fenômeno, numa perspectiva racional de totalidade que parece remeter cada negatividade a uma “superação” igualmente inevitável, a um “círculo de círculos”, como afirmou Hegel, que sugere uma síntese cada vez mais racional dos fenômenos superados. Certamente, foi nesse sentido que Marx percebia certa “inevitabilidade lógica” de superação do capitalismo, por exemplo. Talvez não seja difícil observar que este modelo de pensamento só é totalmente válido tendo como pressuposto a temporalidade inserida pelo iluminismo, a noção de *progresso* que ela proporciona. Nessa perspectiva, cada *Aufhebung* corresponde a uma superação inexorável do estágio anterior, num avanço desse “singular coletivo” que é o progresso.

Se a diferença colonial for pensada em termos de contradição dialética, torna-se necessário: (1) imaginar uma “contradição lógica” entre a modernidade e a colonialidade, contradição que já traz em seu seio a potência de sua superação; (2) em termos marxistas, fundamentar essa contradição a um estágio de desenvolvimento das forças produtivas, em tensão com as relações de produção; aqui, os aspectos discursivos e simbólicos seriam, prioritariamente, efeitos e, no máximo, mecanismos de consolidação desses estágios; (3) pensar, acima de tudo, uma “síntese” ou uma “superação” desses estágios contraditórios, ao menos até uma nova etapa. Ou seja: a modernidade-colonialidade deveria ser pensada como uma etapa da civilização humana “em progresso”; daí, o posicionamento dos povos latino-americanos como “subdesenvolvidos” ou “em desenvolvimento”.

Em grande parte, é possível ser dito que é em contraposição a essa perspectiva que Laclau e Mouffe desenvolvem uma formulação conceitual em torno do conceito de *antagonismo*. Parte

significativa da grande obra desses autores, *Hegemonia e estratégia socialista*, é dedicada a mostrar aporias do pensamento marxista³. Logo na Introdução, eles afirmam:

o que ora está em crise é toda uma concepção de socialismo que repousa sobre a centralidade ontológica da classe trabalhadora; sobre o papel da Revolução com “R” maiúsculo, como momento fundante na transição de um tipo de sociedade para outro; e sobre a expectativa ilusória de uma vontade coletiva homogênea e absolutamente unitária que tornaria inútil o momento da política. O caráter plural e multifacetado das lutas sociais contemporâneas finalmente dissolveu o último fundamento deste imaginário político (LACLAU & MOUFFE, 2015, p. 52).

Ou seja: o próprio fundamento da visão iluminista de progresso, uma história concebida no singular, é esgarçado nesta proposição, crítica que aproxima os autores, nesse aspecto, da denúncia de Mignolo à “hegemonia do tempo” a partir do século XVIII. Em contraposição, Laclau e Mouffe pensam as lutas sociais embasadas em processos fortemente *contingentes*, que produzem “necessidades” provisórias. Eles afirmam que “a necessidade só existe como limitação parcial do campo da contingência. É neste terreno, onde não é possível nem uma interioridade total nem uma exterioridade total, que o social se constitui” (2015, p. 185).

Em obra posterior, na qual o conceito de antagonismo é novamente tematizado, Ernesto Laclau afirma que a tentativa marxiana de pensar o *antagonismo* como uma contradição lógica coloca este pensamento em dificuldade. O caráter contingente e precário das lutas sociais não se encaixa perfeitamente no modelo lógico que esta formulação tenta encerrar. Para Laclau, o marxismo sempre viveu uma tensão entre a contradição dialética lógica, que não pode permitir o antago-

³ Os dois primeiros longos capítulos de um livro de quatro capítulos são dedicados a desenvolver como o conceito de *hegemonia* foi gestado, no pensamento marxista, no bojo de uma tentativa de solucionar as próprias aporias desse pensamento, de modo a captar a fragmentação das lutas sociais, em contraposição a uma suposta “classe universal”.

nismo contingente em seu modelo, e a admissão do antagonismo, que fragiliza a lógica da necessidade hegeliana. É nesse sentido que ele diagnostica o “sumiço” da luta de classes no *Prefácio da crítica da economia política*, justamente um texto que tenta determinar “logicamente” o processo de transformação dialética da economia.

Como pensar os antagonismos, se é rejeitada sua aproximação com uma contradição lógica, como no caso da dialética? Uma primeira tendência seria considerar estas oposições em um “sistema de diferenças”, mais ou menos como Saussure pensou a *língua* e influenciou toda uma geração de pensadores estruturalistas. Para ele, “a língua é um sistema do qual todas as partes podem e devem ser consideradas em sua solidariedade sincrônica” (SAUSSURE, 2012, p. 102). Nesta perspectiva, as diferenças estabelecidas explicam mutuamente os elementos em oposição, mas não como uma contradição dialética, que moveria supostamente uma transformação no tempo. Para Saussure, quando uma modificação particular acontece, “não foi um conjunto que se deslocou, nem um sistema que engendrou outro, mas um elemento do primeiro mudou e isso basta para fazer surgir outro sistema” (2012, p. 100).

Aqui, entretanto, permanece uma busca lógica de compreender as relações diferenciais entre aqueles elementos que se opõem. Para Laclau e Mouffe, o estruturalismo, filho de Saussure, deriva de uma visão voltada a um sistema de diferenças fechado, tornando-se “uma nova forma de essencialismo: uma busca pelas estruturas subjacentes que constituem a lei inerente a toda variação possível” (LACLAU E MOUFFE, 2015, p. 187). No caso da diferença colonial, teríamos que compreender, sob essa leitura, qual a “lógica diferencial” que subjaz a este pensamento.

Entretanto, sob a perspectiva contingente das relações antagonônicas, outras possibilidades teóricas deverão ser evocadas. Segundo Laclau e Mouffe,

O antagonismo constitui os limites de toda objetividade, a qual se revela como *objetificação* parcial e precária. Se a linguagem é um sistema de diferenças, o antagonismo é o fracasso da diferença⁴: neste sentido, ele se situa nos limites da linguagem e só pode existir como uma interrupção desta – ou seja, como metáfora. (...) O antagonismo escapa à possibilidade de ser apreendido pela linguagem, uma vez que a linguagem só existe como esforço para fixar aquilo que o antagonismo subverte (2015, p. 202).

Aqui, há uma inversão fundamental. O antagonismo é descrito de modo fortemente contingente. Se ele aparece como o “limite de toda objetividade”, não há uma definição lógica que possa abarcá-lo em última instância. Pensar o antagonismo nessa perspectiva significa pensar, com ressonâncias de Derrida, que há sempre um *exterior* que constitui, pela força do que precisa ser excluído, o interior de determinada “identidade”. Este “exterior” é formado por outras possibilidades discursivas que, no contexto do antagonismo, abalam a estabilidade de um discurso. Segundo Laclau e Mouffe,

É a natureza discursiva do exterior que cria as condições de vulnerabilidade de todo discurso, uma vez que nada finalmente o protege contra a deformação e a desestabilização de seu sistema de diferenças por outras articulações discursivas que agem fora dele (LACLAU e MOUFFE, 2015, p. 228).

Não se deve, entretanto, pensar que essa descrição instaure um reino de pura contingência. Este suposto reino seria tão abstrato e idealista quanto

⁴ Aqui, é importante uma diferenciação de termos: a “filosofia da diferença” evocada anteriormente só cabe no sentido de uma diferença inapreensível a qualquer objetividade, como será desenvolvida em seguida. É o caso, por exemplo, da ideia heideggeriana de “diferença ontológica” e do conceito derivado de *différance*, em Derrida. O termo “diferença” em Saussure e na maioria dos pensadores estruturalistas ainda tem uma natureza lógica que, embora se configure como importante antecedente, não se encaixa no que aqui foi nomeado como “filosofia da diferença”. É neste sentido que autores como Deleuze, Foucault e Derrida são localizados como “pós-estruturalistas”.

a sua contraparte, um reino de pura necessidade. O que há, segundo esses autores, são “fixações parciais”:

mesmo para que se possa diferir, subverter o sentido, há de haver *um* sentido. Se o social não consegue fixar a si mesmo, nas formas inteligíveis e instituídas de uma *sociedade*, o social só existe, no entanto, como um esforço para construir esse objeto impossível. (...) Chamaremos os pontos discursivos privilegiados desta fixação de *pontos nodais* (LACLAU e MOUFFE, 2015, p. 187).

Para eles, os “pontos nodais” são “significantes privilegiados que fixam o sentido de uma cadeia significativa” (LACLAU e MOUFFE, 2015, p. 187). Ou seja, correspondem a uma produção discursiva privilegiada que articula determinados “nós” de sentido que suturam, ainda que de modo precário, certa configuração discursiva hegemônica. É desse modo que são produzidas “fixações”, como as ideias de democracia, racionalidade, individualidade, civilizado, mas também categorias identitárias, como branco, negro e indígena, ocidental e oriental. Elas constituem “pontos nodais” sempre que forem fundamentais para a articulação de discursos e práticas e eles associadas.

Em função da precariedade desse processo, ele só pode ser consolidado a partir da *luta política*, ou seja, a partir de determinadas relações de *poder*, visto que não há nenhuma necessidade lógica anterior que garanta a sua existência. Segundo Laclau, “Se dois grupos diferentes optaram por decisões distintas, como não há fundamento racional último para decidir entre ambas, a relação entre os dois grupos será uma relação de antagonismo e de poder” (LACLAU, 2000, p. 48). Nesse contexto, “a constituição de uma identidade é um ato de poder” e “a identidade como tal é poder” (Idem, *Ibid.*, p. 48). Para Laclau, se uma identidade “consegue afirmar-se parcialmente como objetividade, isto só pode dar-se sobre a base de reprimir aquilo que a ameaça” (Idem, *Ibid.*, p. 48).

Os processos de luta política que afetam as identidades constituídas tornam-se a grande possibili-

dade de transformação social. Estas transformações decorrentes dos efeitos do antagonismo correspondem ao que Laclau, posteriormente ao seu trabalho com Chantal Mouffe, passa a chamar de *deslocamento*. Laclau afirma que “os efeitos do deslocamento serão contraditórios. Se, por um lado, ameaçam as identidades, por outro estão na base da constituição de identidades novas” (LACLAU, 2000, p. 55).

Alteridade latino-americana, relações de poder e pensamento liminar

Se estas relações de poder, antagonismo e deslocamento forem pensadas na constituição do que posteriormente será nomeado como América Latina, será possível uma dimensão mais concreta do que Mignolo chama de diferença colonial, bem como do *pensamento liminar* necessário para pensá-la criticamente. Partindo do pensamento de Aníbal Quijano, as transformações identitárias, epistemológicas e econômicas por ele descritas decorrem de diversos processos de deslocamentos discursivos, frutos de complexas relações de poder. Não há uma estabilidade nos agentes coletivos que participam dessas relações. Eles mesmos já compunham diversos processos de disputa política antes da chegada do europeu, assim como diversas (auto) identificações, que foram transformadas no decorrer dos enfrentamentos vividos. A “descoberta” da América forjou novas nomeações: indígenas, negros, negros da Guiné, pretos, *criollos*, *mestizos*, brancos, escravos, livres, forros. Associadas a elas, “qualidades” que acompanhavam diversas práticas sociais. Como afirma Eduardo Paiva, as “qualidades”

diferenciavam, hierarquizavam e classificavam os indivíduos e os grupos sociais a partir de um conjunto de aspectos (ascendência familiar, proveniência, origem religiosa, traços fenotípicos, tais como a cor da pele, o tipo de cabelo e o formato do nariz e da boca), pelo menos quando isso era possível. Quando não era possível essa conjugação, os elementos mais aparentes e/ou conve-

nientes eram acionados para que a identificação se efetuasse, o que certamente variou de região para região, de época para época (PAIVA, 2015, p. 33).

Em momentos de instabilidade e de transformação, esse processo certamente se deu a partir de profundos efeitos de deslocamento, no bojo de incômodas e continuadas relações de antagonismo. Laclau e Mouffe afirmaram que “quanto mais instáveis as relações sociais, menos exitoso será qualquer sistema definido de diferenças e os pontos de antagonismo proliferarão” (2015, p. 209). Certamente, foi isso o que ocorreu em diversos momentos da história da América Latina.

Mas se as disputas que envolvem antagonismo se dão a partir das relações de poder, é fundamental a compreensão de mecanismos completamente *assimétricos* neste aspecto. Não é difícil perceber que sempre houve grupos hegemônicos em cadeias complexas de relações e em diversas gradações: desde as elites europeias que comandavam à distância o processo de colonização; as elites “*criollas*” que habitavam o novo território, grupos *mestizos* que, em algum momento, alcançavam certo grau de autonomia, até povos escravizados e/ou em situação de servidão.

Como pensar filosoficamente essa assimetria das relações de poder e seus desdobramentos? Em trabalho anterior, inspirado nas formulações de Laclau e Mouffe, foi pensado o antagonismo como a situação em que os sujeitos “disputam valorações e posições hierárquicas não totalmente aceitas pelos outros sujeitos” (SOMBRA, 2015a, p. 107)⁵. No âmbito das relações antagônicas, “identificam-se cada vez mais diversos modos de *negociação* ou *enfrentamentos de sentido*, ou seja, os sujeitos precisam encontrar modos diversos de conformação de uma prática de acordo com as redes de sentido em disputa” (SOMBRA, 2015a, p. 108). Posteriormente, foi acrescentado que “de um

modo geral, as relações de antagonismo podem ensejar negociação ou enfrentamento de sentido, mas também processos de dominação e submissão” (SOMBRA, 2015b, p. 66).

Estas negociações de sentido e as relações antagônicas aqui delineadas resultam em transformações identitárias (*deslocamentos*, no jargão de Laclau) justamente porque elas cobram o seu preço. Em alguma medida, cada grupo luta para manter as fixações que lhes são mais caras, para garantir o seu modo de vida, sua religiosidade, seus valores. Em determinadas situações, como ocorreu com os europeus na América, eles querem expandir esses valores, mesmo que à custa de exploração e até mesmo extermínio de outros povos. É nesse sentido que *dominação* e *submissão* são os dois extremos dos processos de negociação/enfrentamento de sentidos.

“Poder”, em última instância, corresponde à capacidade de cada grupo nesses processos de enfrentamento, que pode ser diferenciada em modalidades possíveis: força física ou armada, poder econômico, simbólico, entre outros. A *assimetria* acima citada corresponde justamente às diferenças percebidas na capacidade de cada povo exercer seu domínio, evitar a submissão ou ao menos resistir às tentativas de domínios de outros povos, angariando maior capacidade de negociação de sentidos. Essas diferenças não impedem, entretanto, que as trocas de sentido aconteçam:

em ambientes de negociação de sentidos, os enunciados, frequentemente, incorporam, mesmo que de forma crítica ou depreciativa, elementos das redes de sentido adversárias. Os sujeitos passam, frequentemente, a compor sistemas de classificação instáveis, numa valoração que também está em disputa (SOMBRA, 2015a, p. 108-109).

Para pensar o que significa esse enfrentamento de sentidos no contexto da diferença colonial, portanto de forte assimetria de poder, ressalte-se

⁵ A totalidade precária que constitui estas valorações e posições hierárquicas foi nomeada como *rede de sentidos* (2015a e 2015b). O aprofundamento a respeito deste conceito, desenvolvido parcialmente nos artigos anteriores, não será possível aqui.

a correlação evocada por Mignolo entre “projetos globais” e as “histórias locais”. De um lado, falar de “projetos globais” é falar de ações e discursos com grande capacidade de expansão, e um forte domínio sobre outros povos. Com a modernidade-colonialidade, esse processo se deu com um discurso cada vez mais forte de “universalidade”, talvez como todo mecanismo ideológico, nos termos de Marx e Engels⁶. Mas o que dá materialidade a esses “projetos globais” é sua capacidade de domínio em diversas partes do globo. Para além da evidente hegemonia militar e econômica, isso significa uma expansão cada vez mais ampla de seus valores, afetando a percepção política, estética, religiosa, econômica e social das populações afetadas. O pensamento (e a ação a ele associada) produzido a partir dos “projetos globais” é, assim, um pensamento velado por certa promessa de “universalização”. Em certa medida, ele é etnocida e esterilizante, pois desconsidera, desqualifica ou mesmo exclui diversas experiências locais, diversas possibilidades de vida.

Mas se a história da modernidade-colonialidade se resumisse a esse domínio, não haveria diferença colonial. Ou ela seria uma etapa provisória até a completa ocidentalização de todas as populações. No entanto, os enfrentamentos de sentidos são sempre mais complexos que isso. O que se manifesta em termos de “projetos globais” só ganha materialidade ao se exercer nas “histórias locais”, na vida prática de cada povo que já carrega consigo um histórico de valorações, percepções, cosmologias; modos de vida, enfim, com histórias variadas e com graus variados de poder de manutenção, resistência e expansão. O confronto dos “projetos globais” e das “histórias locais” – a diferença colonial – engendra um modo específico de antagonismo, com os enfrentamentos de sentidos e deslocamentos dele decorrentes. Os efeitos são incertos e variados, e dependem do modo com que cada povo assimila, digere, negocia ou resiste em relação aos projetos globais.

Em alguma medida, há sempre uma transformação de ambos os lados.

Pensar a partir das “histórias locais” não significa (não pode significar) meramente um “pensamento puro” a partir da identidade “original” de cada povo. No contexto da diferença colonial, os diversos povos atingidos por ela já estão afetados pelos efeitos intertextuais de enfrentamentos de sentido, eles já carregam em suas marcas as relações de enfrentamento, negociação e eventualmente submissão com os projetos globais. No entanto, elas ensejam uma possibilidade privilegiada de pensamento, justamente pela condição fronteiriça nelas contidas. O desconforto decorrente dessa condição exige uma maior percepção de alteridade e uma maior capacidade de *reflexividade* (SOMBRA, 2015a, p. 109). Não é viável, nesse contexto, a “naturalização” típica dos projetos universais. À medida que esses processos acontecem, cresce a capacidade de uma reflexão mais poderosa, fincada localmente nas *margens* da diferença colonial.

Mignolo formula essa condição como *pensamento liminar*, pensamento que ele vê produzido de modo exemplar em “chicanas” como Gloria Anzaldúa e Cherríe Moraga, mulheres que viveram na fronteira entre as “histórias locais” estadunidenses e mexicanas; mas também nas próprias histórias mestiças (como no caso de Anzaldúa), entre o espanhol e o nahuatl, ou mesmo na fronteira da sexualidade e do gênero – cada uma dessas fronteiras dominadas por seus próprios “projetos globais”, mas enfrentando igualmente resistências “locais”.

Para Mignolo, “o pensamento liminar é mais do que uma enunciação híbrida. É uma enunciação fraturada em situações dialógicas com a cosmologia territorial e hegemônica” (2003, p. 11). “Fraturada” justamente porque incorpora em sua ambiência diversas fixações dos “projetos globais” dominantes, mas resiste parcialmente a

⁶ “Os pensamentos dominantes serão cada vez mais abstratos, ou seja, assumirão cada vez mais a forma de universalidade” (MARX e ENGELS, 1998, p. 50)

eles, eventualmente utilizando-se de parte desses mesmos projetos em nome das suas próprias lutas.⁷ O modo com que estas enunciações se apropriam das suas próprias histórias está sempre afetado, reflexivamente, pelas posições dominantes, exigindo complexos (e muitas vezes dolorosos) desafios de mediação. Mas são esses desafios que, quando encarados politicamente, possibilitam um grau maior de reflexividade e a capacidade de produção de um pensamento crítico e transformador.

A possibilidade de um pensamento liminar não se destina, necessariamente, a um conjunto de particularismos isolados, que recusam qualquer universalidade. Como afirma Laclau, “se a particularidade se afirmar como mera particularidade numa relação puramente diferencial com as outras, estará sancionando o *status quo* das relações de poder entre os grupos” (2011, p. 55). Nessa perspectiva, é possível se pensar “outra universalidade”, fora do contexto vazio de uma razão pura e hegemônica. Julio Cabrera, por exemplo, pensa a universalidade como “uma criação histórica feita desde alguma perspectiva. Problemas filosóficos que, de uma maneira ou outra, atingem a todos (...) têm uma procedência e atingem as pessoas de acordo com suas circunstâncias existenciais e pensantes” (CABRERA, 2015, p. 9).

Sob essa perspectiva, o desafio de “outra universalidade” poderia se dar a partir de articulações complexas e não etnocidas de diversas histórias locais. Mignolo, nesse sentido, pensa, na perspectiva de ruptura com os projetos globais, em “uma totalidade alternativa concebida como uma rede de histórias locais e múltiplas hegemonias locais” (2003, p. 48). Isto produziria uma “hermenêutica pluritópica” (Idem, *Ibid.*, p. 40), ou seja, a produção de um pensamento que articulasse diversos “lugares”, diversas “histórias locais” em diálogo. Esta articulação de diversos “pensamentos liminares” pode ensejar, ao mesmo tempo, uma transforma-

ção política e epistemológica que supere, ao menos parcialmente, o domínio dos “projetos globais”.

Considerações finais

Uma “hermenêutica pluritópica”, como um modo múltiplo e resistente de enfrentar a diferença colonial, só é possível, pela sua própria condição liminar, em diálogo com os “projetos globais” da história ocidental, negociando com a produção iluminista de certo ideário de democracia, direitos humanos, liberdade individual etc. Estará incluída, inevitavelmente, a negociação com a própria “história local” que gerou o capitalismo e, recentemente, o neoliberalismo, com todo o seu aparato de “projeto global”.

A questão que se impõe, e que depende de complexas condições, é quanto à capacidade dessas outras narrativas de arregimentar forças, desejos e discursos que permitam uma verdadeira resistência e transformação. A produção de uma “hermenêutica pluritópica” exigirá dos diversos grupos e indivíduos “locais” uma capacidade de enfrentamento e negociação para ao menos atenuar a força assimétrica dos “projetos globais”. Em relação à América Latina, isso significa uma reação cada vez mais articulada nos âmbitos simbólico, político e econômico. Não é fácil, certamente. Mas esta pode ser a possibilidade fundamental de superação das desigualdades que nos impõem, de modo recorrente, à condição de uma espécie de ocidentalismo de segundo grau.

Referências bibliográficas

- CABRERA, Julio. 2015. Europeu não significa universal, brasileiro não significa nacional (acerca da expressão “filosofar-desde”). In: Revista Nabuco (2), 1-46.
- COSSUTTA, Frédéric. Elementos para a leitura dos textos filosóficos. Tradução de Angela de Noronha Begnami et al. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

⁷ Por exemplo: se “pontos nodais” hegemônicos como *igualdade*, *democracia* e *direitos humano*, mas também *negros* e *indígenas*, frequentemente foram utilizados de modo excludente, em diversas situações grupos subalternos puderam se valer deles como parte de suas lutas.

- DERRIDA, Jacques. 1986. *Margens da Filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. Porto: Rés Editora, 437 p.
- FRANCIS, Fukuyama. 1989. *The end of history?*. In: *The National Interest* (16), p. 3-18.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. 1995. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830. V. 1. A ciência da lógica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 443 p.
- KOSELLECK, Reinhart. 2012. 'Progreso y decadencia'. Apéndice sobre la historia de dos conceptos. In: KOSELLECK, Reinhart. *Historias de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Traducción de Luis Fernández Torres. Madrid: Editorial Trotta, 317 p.
- LACLAU, Ernesto e MOUFFE, Chantal. 2015. *Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical*. Tradução de Joanildo Burity, Josias de Paula Jr. e Aécio Amaral. São Paulo: Ed. Intermeios, 288 p.
- LACLAU, Ernesto. 2000. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. 2ª Edición. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 269 p.
- _____. 2011. *Emancipação e diferença*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 222 p.
- LARUELLE, François. 1989. *As filosofias da diferença*. Porto: Rés Editora, 270 p.
- MARX, Karl. 1996. *O capital: crítica da economia política*. Volume I. Tradução de Regis Barbosa e Flávio Kothe. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 496 p.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. 1998. *A ideologia alemã*. Tradução de Luís Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 119 p.
- MIGNOLO, Walter D. 2003. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 505 p.
- PAIVA, Eduardo França. 2015. *Dar nome ao novo: uma história lexical da Ibero-América entre os séculos XVI e XVIII (as dinâmicas de mestiçagens e o mundo do trabalho)*. Belo Horizonte: Autêntica, 302 p.
- QUIJANO, Aníbal. 1992. *Colonialidad y modernidad-racionalidad*. In: BONILLA, Heráclito (compilador). *Los conquistados: 1492 e la población indígena de las Américas*. Bogotá, Tercer Mundo Editores, p. 437-447.
- _____. 2005. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, p. 117-142.
- SAUSSURE, Ferdinand de. 2012. *Curso de linguística geral*. 28ª Edição. Tradução de Antônio Chelini et al. São Paulo: Ed. Cultrix, 280 p.
- SOMBRA, Laurenio Leite. 2015a. *Identidade dos sujeitos: linguagem, constituição de sentido e valor*. In: *Revista Sísifo*, n. 1, v. 1, p. 95-114.
- _____. 2015b. *Escândalo da Política Brasileira: o sentido da desigualdade*. In: *Revista Ideação* (32), pp. 59-99.
- _____. 2015c. *Temporalidade, Acontecimento-apropriador, Quadratura: o nexó ontológico entre tempo e espaço em Martin Heidegger*. Salvador: BA. Tese de doutorado. Universidade Federal da Bahia (UFBA), 120 p.

Laurenio Leite Sombra

É professor Adjunto da Universidade Estadual de Feira de Santana. Doutor em Filosofia (2015) pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e Mestre em filosofia pela Universidade de Brasília (Unb).