

LITERATURA E DECOLONIALIDADE: PERSPECTIVAS CRÍTICAS NO CONTEXTO LATINO-AMERICANO

LITERATURE AND DECOLONIALITY: CRITICAL PERSPECTIVES IN THE
LATIN AMERICAN CONTEXT

LITERATURA Y DECOLONIALIDAD: PERSPECTIVAS CRÍTICAS EN EL
CONTEXTO LATINOAMERICANO

Naiara Sales Araújo¹, Ludimila Silva de Almeida², Ana Lúcia Rocha Silva³, José Dino
Cavalcante⁴, Tarcyene Ellen Santos Muniz⁵

DOI: 10.54899/dcs.v23i89.5196

Recibido: 09/03/2026 | Aceptado: 02/04/2026 | Publicación en línea: 09/04/2026.

RESUMO

Este artigo analisa as relações entre literatura e decolonialidade, compreendendo a colonialidade como uma estrutura histórica persistente que continua a organizar as dimensões do poder, do saber e do ser nas sociedades contemporâneas. Fundamentado em autores como Aníbal Quijano e Walter D Mignolo, o estudo discute o giro decolonial e seus desdobramentos nos estudos literários latino-americanos, destacando a importância de uma revisão crítica do cânone e de seus critérios de legitimação. Nesse contexto, a literatura é entendida como uma ferramenta de resistência e reexistência, capaz de refletir sobre hierarquias epistemológicas e valorizar vozes subalternizadas e silenciadas. A análise de obras de diferentes autores latino-americanos revela estratégias narrativas que desafiam a lógica moderna/colonial, como a valorização da oralidade, a hibridização linguística, a fragmentação discursiva e a reinscrição da memória individual e coletiva. Além disso, observa-se a emergência de novas formas de narrar que rompem com modelos eurocêntricos e instauram outras formas de produzir sentido. Tais procedimentos contribuem para desestabilizar discursos hegemônicos e afirmar pensamentos plurais, ampliando horizontes críticos e políticos no campo literário contemporâneo.

Palavras-chave: Literatura. Decolonialidade. América Latina. Vozes Subalternizadas.

ABSTRACT

This article analyzes the relationships between literature and decoloniality, understanding

¹ Doutora em Literatura Comparada, Universidade Federal do Maranhão (UFMA), São Luís, Maranhão, Brasil.
E-mail: Naiara.sas@ufma.br Orcid: orcid.org/0000-0002-9362-559X

² Doutoranda em Estudos Literários, Universidade Federal do Piauí (UFPI), Teresina, Piauí, Brasil.
E-mail: Ludmilasilvadealmeida75@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0009-0008-4494-2960>

³ Doutora em Linguística, Universidade Federal do Maranhão (UFMA), São Luís, Maranhão, Brasil.
E-mail: ana.rocha@ufma.br Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5435-9890>

⁴ Doutor em Literatura, Universidade Federal do Maranhão (UFMA), São Luís, Maranhão, Brasil.
E-mail: jose.dino@ufma.br Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0181-894X>

⁵ Doutora em Literatura Comparada, Universidade Federal do Maranhão (UFMA), São Luís, Maranhão, Brasil.
E-mail: tarcyene.ellen@ufma.br Orcid: <https://orcid.org/0009-0000-8795-9297>

coloniality as a persistent historical structure that continues to shape the dimensions of power, knowledge, and being in contemporary societies. Grounded in authors such as Aníbal Quijano and Walter D. Mignolo, the study discusses the decolonial turn and its developments in Latin American literary studies, highlighting the importance of a critical revision of the canon and its criteria of legitimation. In this context, literature is understood as a tool of resistance and re-existence, capable of reflecting on epistemological hierarchies and valuing subalternized and silenced voices. The analysis of works by different Latin American authors reveals narrative strategies that challenge the modern/colonial logic, such as the valorization of orality, linguistic hybridity, discursive fragmentation, and the reinscription of individual and collective memory. Moreover, the emergence of new forms of storytelling is observed, breaking with Eurocentric models and establishing alternative ways of producing meaning. Such procedures contribute to destabilizing hegemonic discourses and affirming plural ways of thinking, expanding critical and political horizons in the contemporary literary field.

Keywords: Literature. Decoloniality. Latin America. Subaltern Voices.

RESUMEN

Este artículo analiza la relación entre literatura y decolonialidad, entendiendo la colonialidad como una estructura histórica persistente que continúa organizando las dimensiones de poder, conocimiento y ser en las sociedades contemporáneas. A partir de autores como Aníbal Quijano y Walter D. Mignolo, el estudio aborda el giro decolonial y su desarrollo en los estudios literarios latinoamericanos, resaltando la importancia de una revisión crítica del canon y sus criterios de legitimación. En este contexto, la literatura se entiende como una herramienta de resistencia y reexistencia, capaz de reflexionar sobre jerarquías epistemológicas y valorar las voces subalternizadas y silenciadas. El análisis de obras de diferentes autores latinoamericanos revela estrategias narrativas que desafían la lógica moderna/colonial, como la valoración de la oralidad, la hibridación lingüística, la fragmentación discursiva y la reinscripción de la memoria individual y colectiva. Además, se observa el surgimiento de nuevas formas de narrar que rompen con los modelos eurocéntricos y establecen otras maneras de producir significado. Estos procedimientos contribuyen a desestabilizar los discursos hegemónicos y a afirmar el pensamiento pluralista, ampliando los horizontes críticos y políticos en el ámbito literario contemporáneo.

Palabras clave: Literatura. Decolonialidad. América Latina. Voces Subalternas.



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución- NoComercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

INTRODUÇÃO

A reflexão sobre as relações entre literatura e decolonialidade busca analisar as permanências históricas da colonialidade nas formas de produção de conhecimento, nas estruturas de poder e nas representações culturais. Diferentemente de uma visão que entende o colonialismo

como um fenômeno encerrado no passado, a noção de decolonialidade, tal como formulada por autores como Aníbal Quijano, Walter Mignolo e Catherine Walsh, revela a persistência de padrões coloniais de dominação que continuam a organizar as relações sociais, epistemológicas e estéticas no mundo contemporâneo.

No âmbito dos estudos literários, essas discussões abrem possibilidades para a análise de textos que utilizam os modelos eurocêntricos de representação e questionam os critérios tradicionais de legitimidade estética. A literatura, entendida como prática discursiva e espaço de produção artística, torna-se um veículo para a emergência de vozes silenciadas, que reivindicam outras formas de narrar, lembrar e existir. Ao mesmo tempo, permite questionar como o cânone literário foi constituído a partir de exclusões sistemáticas, que marginalizaram produções oriundas de contextos colonizados ou racializados.

Assim, pensar a literatura a partir da decolonialidade implica revisitar obras consagradas sob uma nova chave interpretativa, mas também reconhecer e valorizar produções que desafiam as hierarquias impostas pelo pensamento colonial. Trata-se de compreender como diferentes estratégias narrativas como a valorização da oralidade, a fragmentação discursiva, a pluralidade linguística e a reinscrição da memória, atuam na desconstrução de discursos dominantes e na construção de alternativas críticas. Nesse contexto, a literatura não se limita à dimensão estética, mas assume um papel político e discursivo, contribuindo para a desnaturalização de discursos hegemônicos e para a afirmação de percepções outras sobre história, identidade e cultura.

Nessa perspectiva, este artigo propõe explorar as intersecções entre decolonialidade e literatura, buscando compreender de que modo as produções literárias participam dos processos de resistência, reexistência e reconfiguração simbólica diante das heranças coloniais ainda vigentes.

VOZES DECOLONIAIS NA AMÉRICA LATINA

É fato que as várias facetas atribuídas ao desejo de representação sobre o negro no cenário de pós-modernidade sofreram rasuras. O hibridismo discutido por Spivak (2010) sobre o silenciamento do subalterno ganha novas nuances no Sul das Américas. Em 1980, surge o *Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos*, inspirado no modelo asiático, mas que se desagrega em 1998 por divergências de Walter Mignolo e outros sobre a necessidade de focar no *locus* colonial específico da América Latina. Dessa ruptura, consolida-se o *Grupo*

Modernidade/Colonialidade, com figuras como Anibal Quijano, Walter Dignolo e Enrique Dussel, unindo intelectuais para refletir sobre as heranças coloniais e as resistências de grupos subalternizados no continente.

A professora Luciana Ballestrin (2013) destaca ainda que os primeiros debates pós-coloniais do Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos foram desenvolvidos por Ileana Rodríguez, John Beverley, Robert Carr, José Rabasa e Javier Sanjinés, num profícuo diálogo sul-sul com teóricos indianos, especialmente aqueles vinculados ao Subaltern Studies Group. Esse intercâmbio intelectual foi fundamental para a consolidação de uma visão crítica que buscava deslocar o eixo eurocêntrico da produção de conhecimento, enfatizando experiências históricas, políticas e culturais próprias do Sul Global.

Surge, então, o conceito de “giro decolonial”, formulado por Nelson Maldonado-Torres, marcando a resistência teórica e política contra as bases eurocêntricas do saber. Segundo Mignolo (2010), esse foi um movimento acadêmico e uma prática viva que emergiu de movimentos sociais indígenas e afrodescendentes. Diferente da pós-modernidade europeia ou do pós-colonialismo clássico (de Gayatri Spivak, Ranajit Guha e Homi K. Bhabha), a decolonialidade foca na persistência das estruturas coloniais no presente e na busca por novos lugares de enunciação.

Mignolo também observa que os conceitos de colonialidade e decolonialidade introduzem uma ruptura importante entre a pós-modernidade e a pós-colonialidade. Em termos mais claros, essa distinção revela que o pensamento decolonial não se confunde nem com as críticas pós-modernas de matriz europeia, nem com o cânone pós-colonial consolidado ao longo do século XX. Assim, o pensamento decolonial propõe um deslocamento teórico que busca ir além dessas tradições, enfatizando a persistência das estruturas coloniais no presente e a necessidade de construir alternativas epistemológicas a partir de outros lugares de enunciação. Em outras palavras, a mudança decolonial do grupo representa tanto o distanciamento acadêmico dos estudos pós-coloniais “de academia para academia” (Mignolo, 2010, p. 15), como opera na descolonização do conhecimento e no desapego da universalização atribuída ao termo pós-colonial o qual é assinalado por Stuart Hall (2023) nos estudos culturais.

O giro decolonial, nesse sentido, constitui o principal diferencial do grupo *Modernidade/Colonialidade*, pois não se limita à crítica da modernidade nem à simples releitura de textos canônicos. Trata-se, antes, de uma proposta de transformação mais profunda: uma mudança epistêmica que busca questionar as bases do conhecimento dominante e abrir espaço para outras formas de pensar e produzir saber.

Por ser um processo ainda em construção, marcado pela contemporaneidade, o giro decolonial não se apresenta como um modelo fechado, mas como um movimento em transição, que se manifesta de maneiras diversas em diferentes contextos culturais, sociais e econômicos. Ele propõe, portanto, um deslocamento em direção a outros princípios de conhecimento, valorizando experiências e epistemologias historicamente marginalizadas.

Nessa viés, como afirma Walter D. Mignolo (2010), o giro decolonial pode ser compreendido como uma forma de “comunicação intercultural e interepistêmica”, isto é, um diálogo entre diferentes culturas e modos de conhecimento. Esse diálogo ocorre, sobretudo, em sociedades marcadas pela experiência da colonização, nas quais múltiplas formas de saber coexistem e disputam legitimidade. Assim, o objetivo não é substituir um modelo por outro, mas promover interações mais horizontais entre diferentes perspectivas, contribuindo para a construção de um campo de conhecimento mais plural.

Em *Colonialidade y Modernidad–Racionalidade*, Aníbal Quijano (1992), que é outra figura central nos estudos decoloniais da América Latina, explora o controle do imaginário do colonizado a partir da repressão europeia. Para o autor, não se trata somente da subordinação de uma cultura sobre a outra, que pode ser lido como um fenômeno exterior, mas também do controle no interior do imaginário do colonizado, que é um fenômeno subjetivo e psicanalítico, e implicará nas relações intersubjetivas no contexto colonial e de colonialidade moderna.

O controle do imaginário, que serviu como um meio de fiscalizar “modos de conhecer perspectivas, imagens e sistemas de imagens, símbolos e modos de significação”⁶ (p. 2, tradução nossa), implicou no que Quijano denominou de “sedução” causada pela imagem eurocêntrica produzida pelo distanciamento da superioridade ocidental para o acesso de colonizados diante da figuração do sujeito colonizador.

A América Latina, por representar um caso extremo de colonização ocidental em longa escala, foi representada diante do “*cogito ergo sum cartesiano*” (Quijano, 1994, p. 4), na relação sujeito-objeto, como aquele que está externo ao sujeito. Como esclarece o autor, o objeto, que é o aparato de análise dominado, não é racional e, portanto, não é dotado de subjetividade. Em contraposição ao ideal de sujeito racional, concebido como autônomo, centrado em si mesmo e plenamente capaz de pensar e refletir, observa-se que a modernidade constrói uma hierarquia que exclui aqueles considerados “outros”. Nesse contexto, as sociedades classificadas como atrasadas

⁶ No original: (modos de conocer, perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos e modos de significación)

ou inferiores são posicionadas não como sujeitos, mas como objetos de conhecimento e intervenção.

Desse modo, estabelece-se uma relação assimétrica que articula modernidade e colonialidade: enquanto o sujeito moderno se afirma como portador da razão e do saber legítimo, os demais são reduzidos à condição de objeto a ser descrito, analisado e controlado. Assim, o domínio da racionalidade, tal como proposto no texto, revela-se como um princípio epistemológico e como um instrumento de poder que sustenta e legitima as hierarquias coloniais.

Conforme aponta Aníbal Quijano, a Modernidade não se realizou de forma plena e universal para todos os povos afetados pelo colonialismo. Ao contrário, para populações indígenas e africanas, esse processo esteve marcado pela exclusão, pela violência e pela imposição de hierarquias que os colocaram à margem do projeto moderno.

Nesse sentido, a obra *1492: O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*, de Enrique Dussel (1992), torna-se fundamental para compreender como a Modernidade foi construída a partir do apagamento e da subalternização desses povos na América Latina. Dussel demonstra que o chamado “nascimento” da Modernidade está intrinsecamente ligado à colonização das Américas, sendo esse processo posteriormente explorado por Quijano, que debate sobre as continuidades da colonialidade nas estruturas sociais, políticas e epistemológicas contemporâneas.

Há, no contexto colonial, um dualismo entre o “conceito de Modernidade [...] e [...]o Mito da Modernidade” (Dussel, 1992, p. 77). O primeiro, que acena à razão moderna no sentido de desenvolvimento econômico, político e tecnológico, em contraparte ao subjetivo, encobre um “mito”, que justifica uma obra civilizatória e emancipadora ao ocultar o seu lado mais escuro: a colonialidade necessária aos sujeitos ditos “culpados” por sua barbaridade.

Este “mito” “inventa” o colonizado e se inclina a um “paradigma sacrificial” (p. 77), no qual é necessário que haja sacrifícios das vítimas, ou melhor dizendo, a violência do colonizado pelo colono, e se encontra justificado pelo “progresso” na subjetividade do sujeito e da nação, ao mesmo tempo que inverte os valores do colonizado e do colonizador, quando coloca o primeiro, vítima e inocente, como culpado, e o segundo, culpado e transgressor, como inocente.

A retórica da modernidade, levando isso em conta, é lida como um discurso produzido por europeus acerca de suas experiências ontológicas emancipatórias em outros continentes e, “mesmo a modernidade não sendo um fenômeno exclusivamente europeu, a sua retórica o é, quando apresentada por intelectuais falantes do Império como se a modernidade fosse sua”

(Mignolo, 2010, p. 57).

Ao aprofundar a crítica, María Lugones (2014) investiga a “intersecção de raça, classe, gênero e sexualidade para entender a preocupante indiferença que os homens de cor demonstram em relação às violências que sistematicamente se infringem sobre as mulheres de cor”. A autora propõe o conceito de “sistema moderno-colonial de gênero” ao identificar que a “matriz da colonialidade do poder” de Aníbal Quijano não diferenciava satisfatoriamente os cruzamentos entre raça e gênero. Para Lugones, essa lacuna invisibiliza as violências específicas sofridas por mulheres de cor, uma falha que, como aponta Césaire (2020), as raízes eurocêntricas da modernidade não conseguem resolver. Assim, o esforço de feministas negras e de cor visa preencher esse hiato, impedindo que a categoria “mulher negra” se perca em eixos genéricos de opressão.

Para Lélia Gonzales (2020), em diálogo com Lugones, “tanto o sexismo como o racismo partem de diferenças biológicas para se estabelecerem como ideologias de dominação” (p. 128). Nesta conjuntura, o dimorfismo biológico, que caracteriza e separa o sexo masculino do feminino como ideologia patriarcal, não deu conta de tratar da situação de mulheres negras na “matriz da colonialidade do poder” de Quijano bem como os debates feministas (produzidos por mulheres burguesas) no contexto neocolonial.

A dupla subalternidade ligada na direção feminina, nos termos de Spivak (2010), se refere ao que Gonzales denomina de infantilização do discurso feminino, uma vez que mulheres negras estão sujeitas a um discurso falado por outras vozes e que, portanto, não podem ter o domínio e voz no seu próprio discurso e história. Melhor dizendo, é necessário que a mulher de cor fale.

A participação de “amefricanas e ameríndias” (Gonzales, 2020, p. 135) em movimentos negros, a exemplo, ou nos debates decoloniais, como a célebre análise de Lugones acerca das rasuras dentro da categoria de gênero na “matriz da colonialidade do poder”, permite que o protagonismo e a representatividade de mulheres negras na escrita de suas próprias histórias sejam reafirmados a partir de seus próprios discursos de maneira legitimada.

De toda forma, os estudos sobre colonialidade apresentam-se delimitados geograficamente, mas abrangentes em seu alcance teórico. Em outro trabalho de Mignolo (2017), o autor esclarece que a “colonialidade já é um conceito descolonial” (p.2). Isto é, a continuidade dos estudos pós-coloniais no cenário globalizado a partir da metade do século XX na América Latina e sua explosão em diversos grupos raciais conseguiram desarticular a ideia de uma única narrativa de Modernidade possível aos povos colonizados.

LITERATURA E DECOLONIALIDADE: NARRAR PARA REEXISTIR

A literatura latino-americana, para além do contexto brasileiro, oferece um vasto repertório de obras que exemplificam de forma pragmática as discussões decoloniais, especialmente no que tange à identidade e resistência. Nesse sentido, textos produzidos em diferentes países da América Latina revelam como a escrita literária se configura como espaço de disputa, afirmação e de reconfiguração, dialogando diretamente com conceitos formulados por Aníbal Quijano e Walter D. Mignolo.

No contexto brasileiro contemporâneo, diversas obras literárias podem ser lidas à luz dos estudos decoloniais, na medida em que revisitam as heranças da colonização, elevam vozes subalternizadas e propõem outras formas de narrar e compreender o mundo. Nesse sentido, destacam-se textos como *Ponciá Vicêncio* (2003) e *Olhos d'água* (2014), de Conceição Evaristo, que inscrevem a experiência afro-brasileira a partir da memória, da oralidade e daquilo que a autora denomina “escrevivência”, representando as marcas da escravidão e do racismo estrutural. Também se destacam *Quarto de despejo* (1960), de Carolina Maria de Jesus cuja atualidade permanece evidente nas leituras contemporâneas, e *Torto Arado* (2019), de Itamar Vieira Junior, que aborda a persistência de estruturas coloniais no campo brasileiro, especialmente no que diz respeito à terra, ao trabalho e às comunidades tradicionais.

No âmbito das literaturas indígenas, obras como *A queda do céu* (2010), de Davi Kopenawa e Bruce Albert, e *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), de Ailton Krenak, apresentam cosmologias indígenas como crítica ao projeto moderno/colonial. Pode-se ainda mencionar *O avesso da pele* (2020), de Jeferson Tenório, que discute as violências raciais e institucionais, e *Um defeito de cor* (2006), de Ana Maria Gonçalves, que revisita a história da escravidão a partir de uma visão negra e feminina. Essas obras, entre muitas outras, demonstram como a literatura brasileira contemporânea tem se constituído como um espaço de crítica às estruturas superiores de poder, de saber e de ser, ao mesmo tempo em que advoga conhecimentos plurais, saberes situados e formas outras de existência.

Analisar *O avesso da pele* (2020), de Jeferson Tenório, por exemplo, à luz dos estudos decoloniais nos permite refletir sobre as estruturas discursivas enraizadas e naturalizadas no cotidiano, sobretudo no que diz respeito à racialização dos corpos negros e à violência institucional. Narrado a partir da percepção de Pedro, que reconstrói a trajetória de seu pai, Henrique, o romance expõe como a experiência negra no Brasil é permeada por dispositivos

históricos de controle e exclusão que remontam ao período colonial. Em diversos momentos, a obra explicita que o corpo negro não é percebido como sujeito pleno, mas como alvo de suspeita e vigilância.

Além disso, os almoços de domingo na casa da avó dela tornaram-se cada vez mais difíceis para você, não que os parentes de Juliana tivessem aumentado as piadas e comentários racistas que faziam, mas é que agora você começara a ter um pouco mais de consciência. Então, certo dia, ao saírem dali, você disse à Juliana que preferia parar de ir àqueles almoços. Ela te perguntou o porquê, e você respondeu que não queria mais ouvir aquele bando de racistas te chamando de negão toda hora, e que você tinha um nome e talvez eles nem soubessem que seu nome era Henrique (Tenório, 2020, p.26)

Percebe-se que o desconforto do personagem não decorre de uma intensificação das práticas racistas, mas do aumento de sua consciência. Aqui, o processo de conscientização crítica diante da naturalização da violência racial é elemento chave para a abordagem discursiva. O racismo, nesse caso, não é percebido como evento excepcional, mas como prática reiterada e banalizada, presente nas “piadas e comentários”, o que revela sua inscrição estrutural. Essa dinâmica pode ser articulada à noção de estruturas do poder, proposta por Aníbal Quijano, à medida em que a classificação racial se apresenta tanto as instituições como nas interações cotidianas.

O uso do termo “negão” pelos familiares de Juliana é bastante representativo. Embora, em certos contextos brasileiros, possa ser interpretado como expressão ambígua ou até afetiva, aqui ele aparece como mecanismo de redução identitária. Quando afirma “você tinha um nome”, Henrique reivindica sua individualidade frente a um processo de racialização que o transforma em tipo genérico. A esse respeito, Nelson Maldonado-Torres (2016) descreve como colonialidade do ser: a negação da plena humanidade de sujeitos racializados, que passam a ser definidos a partir de estereótipos e marcas corporais.

O espaço do almoço de domingo, associado à convivência familiar e à afetividade, é ressignificado como lugar de violência discursiva. Essa inversão revela como essa noção de inferioridade não se restringe a esferas institucionais, mas permeia também os espaços íntimos, produzindo desconforto, silenciamento e exclusão. O fato de Henrique optar por se afastar desses encontros indica um gesto de recusa, que pode ser interpretado como prática de resistência e autocuidado diante de um ambiente hostil. A reação de Juliana sugere uma possível incompreensão ou naturalização dessas práticas por parte de sujeitos não racializados. A violência só se torna visível quando nomeada e é precisamente esse movimento que o personagem realiza

explicitando o racismo sofrido.

Partindo de abordagens decoloniais mais recentes que dialogam com questões de afetividade, subjetividade e experiência vivida, o trecho denota como o racismo atua como experiência incorporada, que afeta a forma como o sujeito habita os espaços e se relaciona com os outros. (Maldonado-Torres, 2018). Assim, quando reivindica seu nome e recusa a permanência naquele ambiente, Henrique rompe, ainda que parcialmente, com a lógica de despersonalização imposta pela história, afirmando sua existência para além das categorias raciais que lhe são atribuídas.

Outro exemplo que vale a pena comentar, é o romance *Hijo de hombre* (1960), de Augusto Roa Bastos, que revisita a história do Paraguai a partir das experiências de sujeitos marginalizados, revisitando as heranças da colonização e das estruturas autoritárias. A obra aborda como a violência colonial e suas continuidades se inscrevem na memória coletiva, ao mesmo tempo em que constrói uma narrativa polifônica que desafia versões oficiais da história, aproximando-se da proposta de uma epistemologia outra.

A narrativa de Bastos pode ser compreendida como uma forma de enfrentamento àquilo que Aníbal Quijano denomina de colonialidade do poder, uma vez que o romance expõe as hierarquias raciais, sociais e políticas que permanecem estruturando a sociedade paraguaia mesmo após o fim do colonialismo formal. Considerando que a narrativa é protagonizada por sujeitos subalternizados camponeses, trabalhadores e figuras invisibilizadas, Roa Bastos rompe com a lógica moderna que, conforme argumenta Enrique Dussel, constrói a história a partir da centralidade europeia e de seus herdeiros locais, relegando os demais à condição de objeto.

A estrutura fragmentária e polifônica do romance se enquadra na teoria, formulado por Maldonado-Torres (2018), pois desestabiliza a ideia de uma narrativa única, linear e universal. A obra recusa a pretensão de totalidade característica do pensamento moderno ocidental e abre espaço para uma pluralidade de experiências e saberes. Trata-se, portanto, de uma estratégia estética que se articula diretamente com a crítica decolonial à universalização do conhecimento.

Nesse sentido, *Hijo de hombre* (1960) lida com a noção de “pensamento fronteiriço” proposta por Walter D. Mignolo, situando-se em um entre-lugar eliminando as fronteiras entre centro e periferia, entre oralidade e escrita, entre história oficial e memória popular. A narrativa incorpora elementos da cultura local, da tradição oral e das experiências coletivas, valorizando formas de conhecimento que foram historicamente marginalizadas pelo projeto moderno-colonial.

Ahora los trenes pasan más a menudo. Hay una estación nueva y un andén de mampostería, que ha acabado por tomar otra vez el color de antes. Un ramal conduce a la fábrica de azúcar que se ha levantado sobre el río, no lejos del pueblo. Frente a la estación están los depósitos de una bodega y las tiendas de los turcos hacen doler los ojos con sus paredes bañadas en cal viva. La iglesia nueva recubre los muñones de la antigua. Los velones negros de los cocoteros han sido talados. El campanario también. En su lugar han puesto palcos y un entarimado para las funciones patronales, el día de Santa Clara. Ahora hay ruido y movimiento. Entonces no había más que eso (Bastos, 1960, p.11)

Hijo de hombre explicita aquilo que a teoria decolonial identifica como a persistência da colonialidade do ser, isto é, os efeitos subjetivos e existenciais da dominação colonial. Os personagens carregam consigo traumas, silenciamentos e formas de desumanização que revelam como a colonialidade opera para além das estruturas materiais, atingindo também a dimensão identitária. Dessa forma, o romance de Bastos ilustra os pressupostos teóricos da decolonialidade e os encena no plano literário, propondo uma reescrita da história a partir de outras vozes e outros lugares de enunciação.

No contexto andino, a obra *Los ríos profundos* (1958), de José María Arguedas, constitui um marco na articulação entre literatura e decolonialidade. Arguedas, profundamente imerso na cultura indígena quéchua, elabora uma narrativa que relaciona a dicotomia entre mundo indígena e ocidental, incorporando elementos linguísticos, culturais e cosmológicos próprios das comunidades andinas. Dessa forma, sua escrita promove aquilo que pode ser compreendido como uma prática interepistêmica, ao valorizar saberes subalternizados e desafiar a hegemonia cultural eurocêntrica.

Logo nas primeiras páginas, a percepção sensível do protagonista Ernesto remete a uma relação com o mundo que escapa à racionalidade moderna eurocêntrica. A descrição dos muros incas de Cusco, por exemplo, não se reduz a vestígios arqueológicos, mas os reveste de vitalidade e agência: as pedras “pareciam vivas” e carregadas de memória ancestral. Essa animização da matéria, recorrente ao longo da narrativa, pode ser lida como uma recusa da separação moderna entre sujeito e objeto, típica da colonialidade do saber como apontam Aníbal Quijano (1992) e Walter D. Mignolo (2010).

Esos balcones salientes, las portadas de piedra y los zaguanes tallados, los grandes patios con arcos, los conocía. Los había visto bajo el sol de Huamanga. Yo escudriñaba las calles buscando muros incaicos.

—¡Mira al frente! —me dijo mi padre—. Fue el palacio de un inca.

Cuando mi padre señaló el muro, me detuve. Era oscuro, áspero; atraía con su faz recostada. La pared blanca del segundo piso empezaba en línea recta sobre el muro.

—Lo verás, tranquilo, más tarde. Alcancemos al Viejo —me dijo. Habíamos llegado a la casa del Viejo. Estaba en la calle del muro inca. (Arguedas, 1958, p.42)

Além disso, a presença da língua quéchua no tecido narrativo não é meramente ornamental, mas estruturante. Arguedas incorpora termos, ritmos e construções quechuas ao espanhol, produzindo uma linguagem híbrida que desestabiliza a norma culta colonial. Em diversos momentos, o texto apresenta canções e expressões indígenas que não são plenamente traduzidas, preservando sua opacidade. Um exemplo significativo ocorre nas canções entoadas pelos indígenas, cuja força expressiva ultrapassa o significado literal, funcionando como manifestação de uma memória coletiva e de uma sensibilidade não assimilável pela lógica ocidental. Essa estratégia pode ser compreendida como um gesto de “desobediência epistêmica”, conceito caro a Mignolo (2010), ao recusar a total transparência exigida pela racionalidade colonial.

Me acordé, entonces, de las canciones quechuas que repiten una frase patética constante: “yawar mayu”, río de sangre; “yawar unu”, agua sangrienta; “puk-tik’ yawar k’ocha”, lago de sangre que hierve; “yawar wek’e”, lágrimas de sangre. ¿Acaso no podría decirse “yawar rumi”, piedra de sangre, o “puk’tik yawar rumi”, José María Arguedas Los ríos profundos piedra de sangre hirviente? Era estático el muro, pero hervía por todas sus líneas y la superficie era cambiante, como la de los ríos en el verano, que tienen una cima así, hacia el centro del caudal, que es la zona temible, la más poderosa. Los indios llaman “yawar mayu” a esos ríos turbios, porque muestran con el sol un brillo en movimiento, semejante al de la sangre. También llaman “yawar mayu” al tiempo violento de las danzas guerreras, al momento en que los bailarines luchan (Arguedas, 1958, p.50).

Percebe-se a recorrência da expressão “yawar” (sangue) associada a diferentes elementos naturais como rio, água, lago, lágrimas e, potencialmente, pedra revelando uma cosmologia que não separa natureza, corpo e emoção. Diferentemente da lógica moderna ocidental, que tende a compartimentar o mundo em categorias estanques, natureza vs. cultura, matéria vs. espírito, aqui há uma continuidade ontológica entre os elementos. A possibilidade enunciada pelo narrador “¿Acaso no podría decirse ‘yawar rumi’?”, não é apenas um jogo linguístico, mas um gesto epistemológico: a linguagem quéchua permite nomear o mundo de forma relacional, atribuindo vitalidade e historicidade à matéria.

Essa operação pode ser compreendida, conforme Quijano, como um deslocamento da colonialidade do saber, uma vez que o texto legitima formas de conhecimento não ocidentais. A incorporação e expansão semântica do quéchua dentro da narrativa em espanhol rompe com a hierarquia linguística herdada do colonialismo, na qual as línguas indígenas são relegadas à

oralidade ou ao folclore. Aqui, ao contrário, elas estruturam a própria percepção da realidade.

A imagem do “yawar mayu” (rio de sangue) é central. O rio não é apenas descrito visualmente (“um brilho em movimento, semelhante ao do sangue”), mas como força vital e, simultaneamente, como violência. Essa ambivalência, vida e morte, beleza e perigo, sugere uma concepção dinâmica do mundo, em que os opostos coexistem. A comparação com o “tempo violento das danças guerreiras” reforça essa dimensão: o rio torna-se metáfora de um momento liminar, de intensidade máxima, em que a ordem cotidiana é suspensa e emergem forças coletivas profundas.

A famosa imagem dos rios profundos, que dá título à obra, também é emblemática. Esses rios, descritos como correntes subterrâneas que continuam a fluir apesar das aparências superficiais, funcionam como metáfora da persistência das culturas indígenas sob a dominação colonial. Em determinado momento, sugere-se que tais rios conectam mundos invisíveis e sustentam a vida andina de maneira silenciosa, mas resistente. À luz da decolonialidade, essa imagem é significativa pois remete à representação das epistemologias subalternizadas que, embora marginalizadas pelo projeto moderno/colonial, permanecem ativas e capazes de reconfigurar o presente.

Outro episódio central para essa leitura é a revolta das chicheras, em que mulheres indígenas se insurgem contra a autoridade colonial representada pelas instituições locais. A narrativa registra o conflito social e o enuncia a partir de uma perspectiva que legitima a ação dessas mulheres, destacando formas de organização e resistência que escapam aos modelos políticos ocidentais.

A própria trajetória de Ernesto pode ser interpretada como uma metáfora da condição colonial. Ele habita um entre-lugar, no qual precisa constantemente traduzir e negociar sentidos entre dois mundos. Contudo, diferentemente de uma assimilação completa à cultura dominante, o romance aponta para a possibilidade de uma subjetividade outra, marcada pela coexistência de múltiplas racionalidades. A escrita de Arguedas promove aquilo que pode ser compreendido como uma prática interepistêmica, pois valoriza saberes subalternizados e desafia a hegemonia cultural eurocêntrica.

Outro exemplo que vale a pena mencionar é *El reino de este mundo* (1949), de Alejo Carpentier, que reinterpreta a Revolução Haitiana a partir de uma perspectiva que rompe com a narrativa histórica tradicional. A partir do conceito de “real maravilhoso”, Carpentier destaca a complexidade das experiências afro-caribenhas, demonstrando formas de resistência que

escapam aos modelos racionais da modernidade ocidental. Logo no prólogo, quando afirma que “lo maravilloso comienza a serlo de manera inequívoca cuando surge de una inesperada alteración de la realidad”, o autor define uma estética e reivindica uma ontologia própria do Caribe, na qual o extraordinário não é exceção, mas parte constitutiva do real vivido. Conforme Quijano (1992), Carpentier desafia a pretensão universalista da racionalidade europeia.

No corpo da narrativa, episódios como a transformação de François Mackandal em diferentes animais, fenômeno acreditado pelos escravizados, exemplificam essa ruptura epistêmica. Para a lógica ocidental, tal evento seria classificado como superstição ou mito; contudo, o narrador o apresenta pela perspectiva dos sujeitos afro-caribenhos, conferindo-lhe legitimidade ontológica. O “real maravilhoso”, assim, não é um artifício estético gratuito, mas uma forma de reinscrever práticas culturais e cosmologias africanas no campo da história.

Outro momento significativo é a experiência de Ti Noël, cuja trajetória atravessa diferentes regimes de poder, da escravidão colonial ao despotismo pós-independência. Em suas reflexões, especialmente quando observa que a liberdade conquistada não elimina as estruturas de dominação, há uma crítica à continuidade da colonialidade do poder. A famosa passagem em que se afirma que “el hombre nunca sabe para quién padece y espera” sugere a permanência de ciclos históricos de exploração, mesmo após a ruptura formal com o sistema colonial.

Ademais, a coroação de Henri Christophe e a construção de seu reino revelam uma ambiguidade fundamental: a reprodução de modelos monárquicos europeus travestidos de novas estruturas coloniais, ainda que em um contexto de independência. Carpentier descreve a artificialidade e a violência que sustentam esse regime, criticando a internalização dos paradigmas europeus pelas elites locais. Nesse contexto, os elementos históricos, como cosmologias afro-caribenhas, são reinscritos a partir de uma concepção que valoriza diferentes histórias e desestabiliza o imaginário colonial. A obra contribui para uma reconfiguração do próprio conceito de história, abrindo espaço para formas plurais de compreender o mundo e suas experiências, em consonância com os pressupostos dos estudos decoloniais.

No âmbito da literatura chicana, a obra *Borderlands/La Frontera* (1987), de Gloria Anzaldúa, também proporciona a experiência da fronteira como espaço de hibridismo cultural, linguístico e identitário. A autora articula as imposições coloniais sobre o corpo, a língua e a subjetividade, propondo uma escrita que mistura idiomas e gêneros, desafiando as normas literárias e formas dominantes de conhecimento. Em uma de suas passagens mais emblemáticas, Anzaldúa afirma: “*I am my language*”. Essa declaração condensa a centralidade da língua como

território de disputa política e identitária. As punições sofridas por aqueles que falavam espanhol ou variantes do “Chicano Spanish”, revelam a persistência da produção de saberes dominantes, na medida em que certas formas de expressão eram deslegitimadas em favor de uma norma hegemônica anglo-americana.

A própria estrutura da obra encarna essa resistência. Em diversos trechos, Anzaldúa alterna entre inglês, espanhol e formas híbridas sem tradução, como quando escreve: “*Porque soy una mestiza, I have no country, my homeland cast me out; yet all countries are mine because I am every woman’s sister or potential lover (p. 102)*”. Essa recusa da tradução integral não é um obstáculo, mas um gesto político: o leitor é retirado de sua zona de conforto e confrontado com uma textualidade que não se submete à transparência exigida pelo monolinguismo. Essa prática parece ser uma forma de “desobediência”, nos termos de Walter Mignolo (2010), pois desafia a centralidade de um único regime de inteligibilidade.

Outro conceito importante na obra é o de “mestiza consciousness”, desenvolvido por Anzaldúa para descrever uma subjetividade que emerge do conflito e da sobreposição de culturas. Em um trecho, ela afirma que a nova mestiça “aprende a ser una india en la cultura mexicana, a ser mexicana desde un punto de vista anglo”. Essa consciência não busca resolver as contradições, mas habitá-las, transformando a fronteira em espaço de criação e resistência. Aqui, a fronteira deixa de ser apenas um limite geopolítico para se tornar um lugar, onde saberes distintos entram em diálogo.

Percebe-se que a hibridização de gêneros ensaio, autobiografia, poesia reforça o caráter transgressor da obra. Poemas como “*To live in the Borderlands means you...*” sintetizam, em linguagem poética, a experiência de viver entre mundos, onde “you are neither hispana india negra española / ni gabacha, eres mestiza” (p. 212). Essa hibridez formal e linguística rompe com as classificações rígidas da tradição literária ocidental, propondo uma estética que é, ao mesmo tempo, política e inovadora.

Cabe ressaltar que muitas outras obras latino-americanas poderiam ser analisadas à luz dos estudos decoloniais, uma vez que o projeto moderno/colonial atravessa de forma ampla a produção literária do continente. Essas obras demonstram que a literatura latino-americana, em suas múltiplas expressões, propõem novas formas de narrar, conhecer e existir. concretizando, no plano estético, os princípios do giro decolonial, reafirmando a literatura como espaço de resistência e reinvenção.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A discussão aqui proposta demonstra que a escrita literária reflete a realidade histórica do continente e atua ativamente na sua reconfiguração. Nesse sentido, autores como Aníbal Quijano, Walter Dignolo e Nelson Maldonado-Torres, dentre outros, oferecem ferramentas teóricas fundamentais para a leitura dessas produções, permitindo compreender como as dinâmicas do poder, do saber e do ser permanecem operando nas estruturas contemporâneas.

A análise de obras como *O avesso da pele*, *Hijo de hombre*, *Los ríos profundos*, *El reino de este mundo* e *Borderlands La Frontera* mostra que a literatura representa espaço de enunciação de vozes silenciadas, ao mesmo tempo em que desestabiliza paradigmas eurocêntricos e universalizantes. Seja pela incorporação de cosmologias indígenas, pela reinscrição de memórias afro-diaspóricas, pela problematização das identidades fronteiriças ou pela denúncia das violências raciais e institucionais, essas obras revelam a riqueza estética e política da literatura como prática de resistência.

Além disso, observa-se que tais produções não se limitam a uma crítica do passado colonial, mas iluminam as formas pelas quais a história se atualiza no presente, atravessando corpos, linguagens e relações sociais. A literatura latino-americana configura-se como local de insurgência e reinvenção, no qual se tornam visíveis outras racionalidades, sensibilidades e modos de existir. Assim, a partir de uma perspectiva decolonial, a leitura dessas obras amplia o entendimento sobre o campo literário e possibilita repensar criticamente as bases que sustentam as desigualdades históricas, reafirmando a importância da literatura como instrumento de reflexão, resistência e transformação social.

REFERÊNCIAS

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La frontera: The new mestiza*. In: **Feminist studies**. Routledge, 2004. p. 653-662.

ARGUEDAS, José Maria. **Los Ríos Profundos** (1958). La Habana, Cuba: Casa de las Américas, 2010.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista brasileira de ciência política**, p. 89-117, 2013.

BHABHA, Homi, K. **The Location of Culture**. London: Routledge, 1994.

BHABHA, Homi, K. “Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition”. In:

WILLIAMS, Patrick and CHRISMAN, Laura. **Colonial Discourse and Post-colonial theory**. London: Longman, 1994.

BHABHA, Homi, K. **Nation and Narration**. London: Routledge, 1990.

CARPENTIER, Alejo. **El reino de este mundo (1949)**. San Juan: La Editorial, UPR, 1994

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

DUSSEL, Enrique D. **1492, l'occultation de l'autre**. Ivry-sur-Seine: Editions de l'Atelier, 1992.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2020.

HALL, Stuart. Whose heritage? Un-settling 'The heritage', Re-imagining the post-nation. In: **Whose heritage?**. Routledge, 2023. p. 13-25.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista estudos feministas**, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**, v. 2, p. 27-53, 2018.

MIGNOLO, Walter; ESCOBAR, Arturo (Ed.). **Globalization and the decolonial option**. London: Routledge, 2010.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad-racionalidad. In: _____ BONILLO, Heraclio. **Los conquistados**. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992, pp. 437-449.

ROA BASTOS, A. (1960): **Hijo de hombre**. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2011.

SANTOS, N. S. A. **Brazilian Science Fiction and the Colonial Legacy**. São Luís: Edufma, 2014

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

TENÓRIO, Jeferson. **O avesso da pele—Vencedor Jabuti 2021**. São Paulo: Companhia das letras, 2020.