



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DO AMBIENTE**

DIÓGENES ALENCAR BOLWERK

A BUSCA PELA FLOR
TEMPO-ESPAÇO DECOLONIAL EM *EL ABRAZO DE LA SERPIENTE*

Palmas-TO
2021

DIÓGENES ALENCAR BOLWERK

A BUSCA PELA FLOR
TEMPO-ESPAÇO DECOLONIAL EM *EL ABRAZO DE LA SERPIENTE*

Tese apresentada no Programa de Pós-graduação em Ciências do Ambiente da Universidade Federal do Tocantins como requisito para obtenção do título de doutor em Ciências do Ambiente.

Área de concentração: Natureza, Cultura e Sociedade.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Marina Haizenreder Ertzogue.

Palmas-TO
2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Tocantins

B694b Bolwerk, Diógenes Alencar.
A BUSCA PELA FLOR: TEMPO-ESPAÇO DECOLONIAL EM EL
ABRAZO DE LA SERPIENTE. / Diógenes Alencar Bolwerk. – Palmas,
TO, 2021.
243 f.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Tocantins – Câmpus
Universitário de Palmas - Curso de Pós-Graduação (Doutorado) em
Ciências do Ambiente, 2021.

Orientadora : Marina Haizenreder Ertzogue

1. Modernidade/Colonialidade. 2. Tempo-espço Decolonial. 3.
Natureza. 4. El abrazo de la serpiente. I. Título

CDD 628

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de
qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde
que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime
estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

**Elaborado pelo sistema de geração automática de ficha catalográfica
da UFT com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).**

DIÓGENES ALENCAR BOLWERK

A BUSCA PELA FLOR: TEMPO-ESPAÇO DECOLONIAL EM *EL ABRAZO DE LA SERPIENTE*

Tese aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor no Programa de Pós-graduação de Ciências do Ambiente da Universidade Federal do Tocantins, na linha de pesquisa Natureza, Cultura e Sociedade.

Data da Aprovação: 22/04/2021

Banca examinadora:

Prof.^a Dr.^a Marina Haizenreder Ertzogue
Orientadora PPGCIAMB/UFT

Prof. Dr. André Marques do Nascimento
Avaliador Externo UFG

Prof. Dr. Gerson Galo Ledezma Meneses
Avaliador Externo UNILA

Prof.^a Dr.^a Elineide Eugênio Marques
Avaliadora do PPGCIAMB/UFT

Prof. Dr. Heber Rogério Grácio
Avaliador do PPGCIAMB/UFT

Prof. Dr. Odair Giralдин
Suplente do PPGCIAMB/UFT

Prof. Dr. Wolfgang Teske
Suplente Universidade Estadual do Tocantins/UNITINS

Dedico a Sandra Regina Rodrigues Bolwerk que acompanhou cada passo do percurso, inclusive na composição teórica do trabalho, a partir de suas reflexões estruturei os capítulos e muitas linhas e parágrafos foram escritos. Assumo de público sua coautoria, mas isento-a de qualquer desabono.

Dedico a Aloísio Alencar Bolwerk por ter oferecido um teto quando tive que me deslocar, seu carinho e afeto deram-me as garantias que tanto necessitava para seguir em frente.

Dedico a todos os docentes do Programa de Pós-graduação em Ciências do Ambiente, especialmente aos professores(as) que participaram diretamente da minha formação. Sinta-se homenageado *in memoriam* ao Prof. Dr. José Ramiro Lamadrid Marón.

Dedico em memória de Pitica e Sapeca. Pitica por ter compartilhado leituras necessárias, por vezes debruçava sobre o livro como se pedisse permissão para compartilhar aquele momento e Sapeca pelas pausas importantes que tive que fazer por causa da sua teimosia em deitar-se sobre o teclado do computador.

AGRADECIMENTOS

Nunca acreditei neste dia, em verdade, nunca acredite que estaria nesta condição de defesa de tese. Não vejo demérito em assumir tal fato, em tempo-espaço em que vivemos as plenitudes da autorrealizações das redes sociais, as fraquezas podem ser consideradas ato falho. Mas, isso não se aplica a mim!

O doutorado é um percurso que realizamos no sentido de descobrimos, enquanto sujeito-pesquisador, para então abraçar essa perspectiva profissional e social com intuito de contribuir para sociedade, academia e planeta. Sabemos da liturgia do cargo que nos é imposta, assumo com felicidade e responsabilidade e tendo consciência o quanto isso representa em um país onde a educação é excludente para maioria dos cidadãos e no caso doutorado, altamente seletivo.

O percurso do doutorado faz-se, em boa porta, sozinho, nele encontrei incerteza, inquietude, mas nunca me senti desamparado e solitário e se consegui superar os obstáculos, isso só foi possível porque amigos, familiares, colegas, professores e servidores da universidade ajudaram. Em outras palavras ninguém constrói nada individualmente, tudo é obra coletiva. Portanto, gostaria de agradecer a toda a Turma de 2017/1 do Mestrado e Doutorado do Programa de Pós-graduação em Ciências do Ambiente.

Nesta trajetória encontrei cumplicidade e ensinamento que marcaram de forma indelével minha formação. Como por exemplo, minha gratidão a Tewaxi Javaé que o destino nos aproximou quando da disciplina de Natureza e Diversidade Cultural na cidade de Porto Nacional-TO, ministrada pelo Prof. Dr. Odair Giralдин. Nossas idas-e-vindas eram marcadas por muitas risadas, “papo-sério” e formamos uma cumplicidade que perdura até os dias de hoje. Com Tewaxi aprendi a olhar O’utro com os olhos do O’utro.

Quando da disciplina de Seminário de Doutorado II, no qual realizamos o Seminário de Integração, fui agraciado com a equipe que contava com Hilka Monteiro, servidora do IBAMA-TO, Hilka mostrou-me que a resiliência é capaz de abalar a mais dura rocha do sentimento humano. Não posso esquecer o Márcio Trevisan, a quem chamo carinhosamente de gaudério, incansável e perfeccionista na busca de resultados e o faz dando exemplo de trabalho, persistência e determinação. Na equipe, tinha a caçula, Mariza Fernandes Souza, que reiteradamente fazíamos caminhadas na Praça dos Girassóis ou Parque Cesamar

para desopilar das tensões do dia-a-dia. Mariza que é da cidade de Peixe, no estado do Tocantins, conhecedora dos povos ribeirinhos, daí vem sua filiação enquanto pesquisadora; mulher de constituição física pequena, mas de um sorriso avassalador. Aprendi com Mariza que o sorriso é melhor forma de iniciar uma conversa.

Agradeço a Alessandro Oliveira, de quem me aproximei nos últimos dois anos de doutorado, sempre muito focado nos prazos e compromissos, tenho-o como referência de profissionalismo e responsabilidade. Falando em desempenho tenho de agradecer o trabalho do secretário do Curso Eclésio Garcia Marquez, pois sempre prontificou a atender-nos, criei uma relação afável com o pescador de livros. Eclésio para-além do trabalho na secretária do programa é um devorador de livros e de vasto conhecimento sobre literatura latino-americana.

O agradecimento estende-se ao corpo docente do Programa de Pós-graduação em Ciências do Ambiente. Meu sincero agradecimento a Prof.^a Dr.^a Marina Haizenreder Ertzogue, uma orientanda capaz de pequenos gestos e mexidas que nos levam a outras rotas de aprendizagens. A Profa. Marina é uma timoneira que sabe a força do mar, não luta contra, mas transforma a fúria do mar em benefício próprio.

Agradeço a Prof.^a Dr.^a Elineide Eugênio Marques pelos seus ensinamentos nas aulas teórico-práticas de ecologia. Talvez o entendimento que construí sobre ecologia não encontre consenso com as consistentes fundamentações da Prof. Elineide, mas reconheço que a partir do ponto de vista que brilhantemente soube compartilhar conosco. Meu muito obrigado, Profa. Elineide, por fazer com tanto amor o seu trabalho.

Agradeço ao Prof. Dr. Heber Rogério Grácio por ter acompanhado minha trajetória desde a defesa do projeto, passando pela qualificação e por fim chegando neste momento da tese. O Prof. Heber, com todo respeito que lhe devo, parece um garotão, cujo sorriso de orelha a orelha nos contagia. Não tem como ficar indiferente ao Prof. Heber, com sua vitalidade e alegria contagiantes.

Agradeço também ao Prof. Dr. André Marques do Nascimento, quando do final da qualificação entregou material digitalizado com todas suas orientações, ponderações, argumentos, contra-argumentos e referências. Minha gratidão pelo profissionalismo e qualidade do que me foi ofertado e que me ajudou, sobremaneira. Gostaria de agradecer também o Prof. Dr. Sérgio Dias Branco da Universidade de

Coimbra em Portugal, quando da experiência do doutorado sanduíche em 2018. O Prof. Sérgio foi meu contraponto para discutir, a partir da escola decolonial latino-americana, se não fosse pelo Prof. Sérgio, não teria abraçado a corrente pós-colonial do Boaventura de Sousa Santos, muito prestigiada em Coimbra. Meu agradecimento por ter me recebido.

Agradecimento especial à família: pais, filha, esposa, irmãos, tias, tios, avó Todos que incentivaram diretamente com apoio nos momentos de desânimo, até aqueles que não entendiam direito o que estava a fazer, mas emanaram boas-vibrações. Mas especialmente a companheira-esposa-amiga Sandra que esteve ao meu lado, por vezes um passo à frente em todas as horas, só tenho gratidão a você.

Por fim, gostaria de agradecer ao trabalhador da última hora, Mário ou Gesimário de França Carvalho por sua sensibilidade e aconselhamentos valiosos.

Não queria um mundo só para mim.
Gostaria de compartilhá-lo com O'utro que é próximo a mim,
Mas também dividi-lo com O'utro que considero diferente de
mim.

Diógenes Alencar Bolwerk

RESUMO

A tese tem como objetivo discutir tempo-espaco fora do domnio moderno-colonial. Nesse sentido o que da sustentacao conceitual sao os referenciais teoricos decoloniais e o filme *El abrazo de la serpiente*, que tem como cenario o Noroeste Amazonico. O referencial teorico trata de estabelecer epistemologia que prioriza analises anticoloniais e a opcao por teoricos latino-americanos da-se pelo entendimento de que a modernidade/colonialidade possa ser analisada a partir de estudos de fronteiras para constituirem alternativas de experiencias fora do eurocentrismo. Na abordagem do filme, buscamos a dimensao etica das relacoes humanas e nao-humanas para discutir tempo-espaco e natureza, sendo assim, a flor e um elemento da natureza, mas lhe e atributo, sentimento "humano" de esperanca na busca por outra fronteira entre tempo-espaco. Dessa forma, a discussao parte do principio de que tempo-espaco tambem se constitui como dominio eurocentrico e o deslizamento para as questoes da natureza, das Ciencias do Ambiente. Para realizar o tratamento metodologico dos personagens do filme, buscamos, atraves da analise de discurso, os dialogos das personagens como principio para a construcao do corpus discursivo de interpretacao sobre tempo-espaco. A analise discursiva nos permitiu considerar a existencia de dois tempos: tempo-espaco moderno-colonial e o tempo-espaco utopico (etnotempo-espaco) e quais as implicacoes dessas temporalidades-espacialidades para o conhecimento na area das Ciencias do Ambiente.

Palavras-chaves: Modernidade/Colonialidade; Decolonial; *El abrazo de la serpiente*; Tempo-espaco; Eurocentrismo; Natureza; Ciencias do Ambiente.

ABSTRACT

This thesis aims to discuss time-space outside the modern and colonial domain. In this regard, the decolonial theories give conceptual support as well as the film *El abrazo de la serpiente*, which takes place in the Northwestern Amazon. The theoretical framework tries to establish an epistemology that prioritizes anti-colonial analyzes and the preference for Latin American theorists is due to the understanding that modernity / coloniality can be analyzed based on studies of borders to create alternatives for experiences outside Eurocentrism. In the approach of the film, the ethical dimension of human and non-human relations were sought to discuss time-space and nature, therefore, the flower is an element of nature, but it is an attribute, a “human” feeling of hope in the search for another frontier between time-space. Accordingly, the discussion starts from the principle that time-space is also established as a Eurocentric domain and the slide towards issues of the nature of Environmental Sciences. In order to carry out the methodological treatment of the characters in the film, the dialogues of the characters were sought through discourse analysis as a principle for the construction of a discursive corpus of interpretation about time and space. Discursive analysis allowed us to consider the existence of two times: modern-colonial time-space and utopian time-space (ethnic time-space) and the implications of these temporalities-spatialities for knowledge in the field of Environmental Sciences.

Keywords: Modernity/Coloniality; Decolonial; *El abrazo de la serpiente*; Time-space; Eurocentrism; Nature; Environmental Sciences.

RESUMEN

La tesis tiene como objetivo discutir el tiempo-espacio fuera del dominio moderno-colonial, en este sentido lo que da soporte conceptual son las referencias teóricas decoloniales y la película *El abrazo de la serpiente*, que se desarrolla en el noroeste amazónico. El marco teórico intenta establecer una epistemología que priorice los análisis anticoloniales y la opción para los teóricos latinoamericanos se debe a la comprensión de que la modernidad / colonialidad puede ser analizada a partir de estudios de fronteras para constituir alternativas para experiencias fuera del eurocentrismo. En el planteamiento de la película, buscó la dimensión ética de las relaciones humanas y no humanas para discutir el tiempo-espacio y la naturaleza, por tanto, la flor es un elemento de la naturaleza, pero es un atributo “humano” del sentimiento de esperanza en el busca otra frontera entre el tiempo y el espacio. De esta manera, la discusión parte del principio de que el tiempo-espacio también se constituye como un dominio eurocéntrico y el deslizamiento hacia cuestiones de la naturaleza de las Ciencias Ambientales. Para llevar a cabo el tratamiento metodológico de los personajes de la película, se buscaron los diálogos de los personajes a través del análisis del discurso como principio para la construcción de un corpus discursivo de interpretación sobre el tiempo y el espacio. El análisis discursivo permitió considerar la existencia de dos tiempos: tiempo-espacio moderno-colonial y tiempo-espacio utópico (etnotiempo-espacio) y cuáles son las implicaciones de estas temporalidades-espacialidades para el conocimiento en el área de las Ciencias Ambientales.

Palabras clave: Modernidad/Colonialidad; Decolonial; *El abrazo de la serpiente*; Tiempo- Espacio; Eurocentrismo; Naturaleza; Ciencias Ambientales.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: O Encontro com O'utro na Perspectiva da Transmodernidade	92
Figura 2: Constituições cosmológicas: moderna e não moderna	123
Figura 3: "Realidade onírica"	137
Figura 4: Tempo-espaço decolonial (utópico)	138
Figura 5: Interação com a anta	177
Figura 6: Tempo-espaço moderno colonial e a objetificação do Ser	187
Figura 7: Tempo-espaço moderno-colonial – incivilidade e não coetaneidade	195
Figura 8: Tempo-espaço e a matriz epistêmica decolonial	198
Figura 9: Petroglifos como construções de "realidade" tempo-espacial decolonial	200
Figura 10: Tempo-espaço utópico e o manejo do mundo	202
Figura 11: Tempo-espaço e o conhecimento pelo sonho	203
Figura 12: Tempo-espaço moderno-colonial (distópico)	208

LISTA DE MAPA

Mapa 1 – Noroeste Amazônico	133
-----------------------------------	-----

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Síntese dos Teóricos do Capítulo 1.....	26
Quadro 2 – Síntese dos Teóricos do Capítulo 2.....	30
Quadro 3 – Síntese dos Teóricos do Capítulo 3.....	31
Quadro 4 – Síntese dos Teóricos do Capítulo 4.....	31
Quadro 5 – Grade de Análises de Diálogos das Personagens	157
Quadro 6 – Categorias de Análise Fílmica.....	173
Quadro 7 – Expedições de Theodor Koch-Grünberg	186

LISTA DE SIGLAS

ABNT: Associação Brasileira de Normas Técnicas

AIM: Associação de Investigadores da Imagem em Movimento

BREXIT: Abreviação de Britain exit (Saída Britânica)

DIT: Divisão Internacional do Trabalho

LANDSAT: Programa de satélites estadunidense de observação da Terra

MCP: Matriz Colonial de Poder

PIB: Produto Interno Bruto

TO: Estado do Tocantins

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
CAPÍTULO 1: MODERNIDADE E DECOLONIALIDADE	32
1.1 Colonialismo, eurocentrismo e modernidade ocidental	32
1.2 Pós-colonialismo: por uma nova geografia do discurso.....	40
1.3 Decolonial: o giro descolonizador	54
CAPÍTULO 2: DESCOLONIZAR O SER PARA REPENSAR O PODER E O SABER	79
2.1 O ser-no-entre-mundos.....	79
2.2 Natureza como categoria objetificada: mercantilização na racionalidade ocidental.....	93
2.3 O perspectivismo amazônico como modelo para descolonizar a natureza	106
2.4 Tempo-espaço: da colonialidade para decolonialidade	124
CAPÍTULO 3: RESSIGNIFICAÇÃO METODOLÓGICA	132
3.1 Formulações e elementos constitutivos da pesquisa.....	132
3.2 Caracterização da metodologia – análise de discurso	142
3.3 Dispositivo de análise.....	149
3.4 Sujeitos da enunciação.....	158
CAPÍTULO 4: <i>EL ABRAZO DE LA SERPIENTE</i> E A DECOLONIALIDADE DO TEMPO-ESPAÇO	162
4.1 Ilações sobre pancosmologia ameríndia <i>versus</i> cosmologia eurocêntrica	162
4.2 Cinema: <i>El abrazo de la serpiente</i>	168
4.3 Descrição das personagens fílmica: ficha técnica.....	181
4.3.1 Personagem Karamakate	183
4.3.2 Personagem Theodor Koch-Grünberg	185
4.3.3 Personagem Richard Evans Schultes	188
4.3.4 Personagem Manduca	189
4.3.5 Personagem Natureza.....	190
4.4 Tempo-espaço: interpretações de tempo-espaço decolonial	192
4.5 Tempo-espaço: interpretação do conhecimento.....	205
4.6 Tempo-espaço: interpretação da natureza	218

CONSIDERAÇÕES FINAIS	227
REFERÊNCIAS.....	234

INTRODUÇÃO

“Se todo animal inspira ternura, o que houve, então, com os homens?” (Guimaraes Rosa).

Ao falarmos sobre a trajetória no doutorado, geralmente o que nos ocorre é discorrer sobre o processo solitário do seu ritual, que segue as liturgias tácitas do enredo que carregamos. Geralmente, esperam que façamos um discurso, por vezes, carregadas de eufemismo ou positividade, para suavizar a caminhada, como se andássemos sempre numa estrada pavimentada e totalmente segura. Sabemos que não é bem assim que o procedimento enseja; o trajeto é singular, ora apresenta-se com avenidas largas, planas, seguras e de boa visibilidade, em outros momentos, a estrada é sinuosa e de difícil acesso.

Nesse sentido, considero-me um andarilho do conhecimento, traçando rotas que em muitos casos são desconhecidas, tortuosa com aclives-declives, por assim dizer, obstáculos de quem se propõem a andar, os andantes sobre o trajeto do conhecimento. Entendi que o trajeto requer um roteiro, o estabelecimento de um mapa-mental do percurso que é constantemente redesenhado no córtex-cerebral.

Nem tudo é racionalidade na caminhada; muitas vezes, a essência necessita da intuição e a existência do instinto para não deixarmos-nos abatidos por ideias que não conseguimos compreender. É importante compreendermos que este tipo de trabalho pode nos deixar inertes, imobilizados, daí necessitamos encontrar forças para dar um novo impulso e seguir o trajeto.

Os constantes movimentos do trajeto, com a inércia, fazem parte do processo da tese. Assim, necessitamos das bermas para diminuir a tensão do movimento, ela traz a necessidade do silêncio, da solidão do ensimesmamento que nos acompanha na jornada. A parada nos coloca em profunda reflexão, passamos por amadurecimentos que podem nos levar a outros caminhos, outras viagens outros trajetos.

A berma, o dito acostamento, é tão importante quanto a marcha, porque nos tira do automatismo, desliga o piloto automático que tanto nos consome cotidianamente. A berma permite refletir, respirar, inspirar, a (re)fazer o mapa-mental da jornada, permite (re)inventar as estratégias e principalmente a olhar e perceber o caminho percorrido, perceber quem caminha ao teu lado, quem esteve por um tempo contigo.

A berma permite mirar os lados, para frente, para trás, o quanto nesse trajeto passamos por companheiros ou mesmo outros tantos que nos ultrapassaram, o quanto andamos sozinhos e juntos. Enquanto, andarilhos da estrada do conhecimento, a berma faz parte da trajetória do mesmo processo complexo do conhecimento.

Passaram quatro anos desde que comecei o trajeto, contudo é preciso ativar a memória para acionar as lembranças que parecem distantes e adormecidas. É importante relembrar o percurso do início ao exato momento da trajetória no Programa de Pós-graduação em Ciências do Ambiente da Universidade Federal do Tocantins. Tudo começou com a participação no processo seletivo para aluno regular no segundo semestre de 2016/2, edital nº 17/2016 e ingresso em 2017/1.

A motivação sempre tem uma face ingênua; no meu caso, não foi diferente a constatação. Desde sempre, ou melhor, desde cedo tenho contato com a natureza, de forma intuitiva, instintiva, como forma de fruição, de apreciar, admirar a grandiosidade e generosidade desse Ser Terra. Sendo assim, acreditei de forma abobalhada que o programa poderia propiciar um escape, mais científico e crítico da natureza sempre vista de forma terna.

O princípio motivador é muito infantil, ou mesmo uma consciência ingênua do mundo em oposição à consciência crítica de estar-no-mundo, como afirmava Paulo Freire (1967, 1982). Mas, não posso negar minhas inclinações iniciais que fizeram impulsionar na jornada em Ciências do Ambiente. Acredito que a influência típica de idealidade dos poetas românticos que projetam os amores e a construção idílica sobre a natureza, foi um fator importante. Como não tenho vocação de poeta, procurei no conhecimento científico as necessidades para entender melhor a natureza.

Destarte, iniciei a jornada em 2017/1 com as disciplinas: Ciências da Terra; Cultura, Sociedade e Meio Ambiente; Ecologia; e Seminário de Doutorado I. O contato com os professores nos deixam marcas e aprendizagens, somos tocados de

formas diferentes, meu respeito e admiração por todos os professores e professoras que participaram da minha formação. As disciplinas nominadas foram importantes na formação acadêmica e serviram de experimento induzido para o que aconteceria no segundo semestre de 2017/2, o Seminário de Doutorado II, que foi um balão de ensaio para Seminário Integrado.

No entanto, a disciplina que mais me tocou no primeiro semestre de 2017/1, foi ecologia, talvez pela paixão com que as professoras conduziram a disciplina. Fico a pensar, e inclinado quando findar este ciclo, a fazer uma graduação em biologia. É apenas um desejo, não uma promessa, pois quem será o fiador que garantirá que encontrarei o mesmo entusiasmo das professoras de ecologia?

No semestre 2017/2, cursei Natureza e Diversidade Cultural no Campus de Porto Nacional e Tópicos Especiais de Inglês no Campus de Palmas, mas sem dúvida a disciplina que mais exigiu empenho e dedicação pelo seu caráter interdisciplinar foi Seminário de Doutorado II – Projeto de Integração.

Seminário de Doutorado II requer um respiro, uma pausa um olhar aguçado que só com o afastamento e devido tempo nos permite refletir melhor. A proposta da disciplina e permitir que você saia da sua zona de conforto teórico-metodológica e prática, e assim, dê um giro totalmente interdisciplinar. É sair da “casinha” disciplinar e dialogar metodologicamente e epistemologicamente com outras áreas do conhecimento. No nosso caso: estatística, biologia, ecologia, sociologia, sistema de informação. Lembro-me que fiquei responsável pela variável queimadas na Amazônia, tive que ficar tabulando por dias as planilhas de Excel dos satélites LANDSAT para depois dar tratamento estatístico e estabelecer as correlações das queimadas como fator natural ou social.

Os discentes do grupo eram formados por Hilka Monteiro Rocha; Mariza Fernandes Souza; Márcio Trevisan; Robson Tibúrcio e Diógenes Alencar Bolwerk; as docentes, Prof.^a Dr.^a. Liliana Pena Naval e Prof.^a Dr.^a. Magale Karine Diel Rambo. Hoje agradeço a cada um dos meus colegas discentes, a roleta do destino girou e trouxe-me muita sorte em tê-los na equipe maravilhosa. Estabelecemos laços de amizades que persistem até hoje, é bem verdade que a alegria une pessoas, contudo, o trabalho árduo forja situações que nos marcam para toda vida, os laços dessas amizades coseram nós firmes fincando raízes profundas. Agradeço as professoras pela paciência, ensinamento e resiliência com a equipe totalmente interdisciplinar formada por químico, biólogos, advogado e historiador.

Cumpridas as exigências regimentais das disciplinas obrigatórias e optativas cursadas, no início do semestre de 2018/1, realizei em 16 de março de 2018 a defesa do projeto de tese, tendo como presidente da banca a Prof.^a. Dr.^a. Marina Haizenreder Ertzogue, composta pelos professores avaliadores Prof. Dr. Heber Rogério Grácio e Prof. Dr. Darnival Venâncio Ramos Júnior. Agradeço aos professores avaliadores pelas contribuições e principalmente pela minha orientadora Prof.^a. Dr.^a. Marina Haizenreder Ertzogue.

Sob anuência, da orientadora fui a Portugal, especificamente, à Universidade de Coimbra realizar experiência do doutorado sanduíche e assim, cumprir os créditos do Estágio em Docência do Ensino Superior. Fui recebido pelo Prof. Dr. Sérgio Dias Branco, da Faculdade de Letras, ligado ao Departamento dos Cursos de Estudos Artísticos e aos seus respectivos Programas de Mestrado e Doutorado na área de Cinema.

A disciplina cursada, no doutorado sanduíche, foi Teoria do Cinema I. Os professores das universidades europeias, têm com dinâmica, escolher um teórico ou um eixo-temático para trabalhar no semestre. No caso, o professor Sérgio escolheu em 2018/1 trabalhar com a temática de investigação sobre cinema e cristianismo.

Naquela instituição, também realizei monitoria. O Prof. Sérgio solicitou que ajudássemos na organização dos seminários dos discentes brasileiros e africanos do Programa de Mestrado em Cinema e no corpo das atividades extracurriculares. Participei, na Universidade de Aveiro, do **VIII Encontro Anual da AIM (Associação de Investigadores da Imagem em Movimento)**, que aconteceu no período de 16 a 19 de maio de 2018.

Também como atividades extracurriculares, na cidade do Porto, entre os dias 30/05 a 03/06 de 2018, aconteceu o **Festival Internacional de Cinema**, no qual participei da oficina de escrita de guião (roteiro), com a cineasta franco-argelina Latifa Said. Nessa mesma cidade, mas na Universidade do Porto, na Faculdade de Belas Artes, participei de um grupo de residência artística com estudantes de graduação e pós-graduação que faziam intervenções artísticas em espaços públicos (**Urban Sketchers Portugal Norte**). Por fim, na Universidade de Évora, entre os dias 04 a 06/07 de 2018, participei do **I Colóquio Luso-brasileiro: circulação de ideias, formas e objetos**.

As minhas atividades curriculares e extracurriculares ficaram concentradas no primeiro semestre de 2018 (2018/1); a escrita da tese ficou condensada em boa

medida no segundo semestre (2018/2). Minha proposta era observar aquele contexto sobre outro prisma-ângulo que não, somente, o acadêmico, então, não me enclausurei e procurei vivenciar outras experiências.

Uma das questões propostas era trazer as experiências para a construção da tese, vivenciando outra realidade, num contexto diferente, fora da academia, como imigrante. Pude, assim, conectar todas as experiências com a escrita da tese. Nesse mote resolvi fazer incursões culturais e artísticas e estabelecer conectividade com meu trabalho acadêmico, aumentando o repertório de contribuições para a tese.

No dia 10 de janeiro de 2019, retorno ao Brasil para dar continuidade às atividades e prosseguimento à tese, cuja defesa de qualificação foi apresentada em 13 de novembro de 2019, para a banca examinadora, presidida pela Prof.^a Dr.^a Marina Haizenreder Ertzogue e compostas pelos docentes avaliadores Prof.^a Dr.^a Elineide Eugênio Marques, Prof. Dr. André Marques do Nascimento, Prof. Dr. Heber Rogério Grácio e Prof. Dr. Wolfgang Teske.

Em 2020, as atividades curriculares e extracurriculares encerram-se, com as apresentações em comunicações, e em atividades no formato online (devido à pandemia do coronavírus). Apresentei trabalho no **II Congresso Internacional Online de Estudos sobre Culturas e II Colóquio do Programa de Pós-graduação em Ciências do Ambiente** e também fui parecerista *ad hoc* do Centro Latino-americano de Estudos em Cultura.

Gostaria de compartilhar a motivação da pesquisa e relevância do tema; nesse sentido a busca pela flor é a necessidade que sinto em abraçar outras formas de saberes, confesso que estou em fase de maturação. E por que descolonizar tempo-espço? Porque é uma colonialidade que está inserida nas instituições de poder, enquanto marcadores de diferenças sociais. Nas relações trabalhistas; na forma institucionalizada de apreensão do saber em disciplinas fechadas e repassadas de forma sequencial-linear, como é caso das disciplinas de História e Geografia. Temos uma compreensão de tempo como uma linha reta que se desenvolve do passado para o futuro ou mesmo o espaço cartesiano e gentrificado, no qual, por exemplo, a natureza é apenas pensada com uma infraestrutura amorfa.

Também acredito caro leitor, que posso dar uma pequena contribuição crítica as Ciências do Ambiente, na qual também fui abraçado, no que tange a reflexão da descolonização desta área do conhecimento.

As pautas de descolonização do mundo se inserem nas agendas sociais e ultrapassam os limites da acadêmica, como por exemplo, o movimento de mulheres mexicanas que vivem sob o signo da opressão sexista e racial nos Estados Unidos. Outro exemplo interessante é a tratativa de descolonizar a arte, descolonizar o sentido do olho eurocêntrico pensando em novas estéticas decoloniais.

Como no caso da arte, tempo-espaço descolonizado constrói narrativa, espacialidade e vincularidades que não são mercadológicas. Uma inquietação que não está no corpo de debate da tese, mas que vou procurar enfrentar futuramente, trabalhando questões de uma estética da natureza sem os eufemismos e impregnações que a natureza objetificada adquiriu.

O **problema/problematização** da tese reside na particularidade de contribuir na construção analítica de tempo-espaço decolonial para estudos em Ciências do Ambiente. Indubitavelmente tempo-espaço é uma categoria transversal, pois pode ser abordado em qualquer tema das Ciências do Ambiente, porém o desafio reside em estabelecer tempo-espaço decolonial como campo de investigação em Ciências do Ambiente, visto que sua tradição opera dentro de padrões de tempo-espaço eurocentrados.

A tese tem, como **objetivo macro**, estabelecer critérios de argumentação decolonial latino-americana e suas particularidades histórico-estruturais, avançando no debate sobre a prescrição de padrão de colonialidade do Ser. Nessa direção, a personagem Karamakate, de *El abrazo de la serpiente*, é o ponto de inflexão e questionamento do domínio tempo-espaço moderno-colonial, pois concebe tempo-espaço fora da colonialidade.

Os **objetivos específicos** pretendidos são: conceituar as diferenças entre as correntes anticoloniais anglo-saxônico e latino-americano (Capítulo 1); ressignificar o Ser a partir da constatação da necessidade de descolonizá-lo (Capítulo 2); analisar, por meio da película *El abrazo de la serpiente* e referencial teórico a criação de categoria analítica de tempo-espaço para o escopo das Ciências do Ambiente (Capítulo 4).

A literatura, para trabalhar tempo-espaço, também está comprometida com o contexto do filme (Noroeste Amazônico), bem como literatura de estudo da região andina, porção Venezuela, Colômbia, Bolívia e Peru. Para ajuizar a discussão, iremos utilizar o filme *El abrazo de la serpiente*, bem como a literatura especializada para fundamentar uma análise do discurso sobre tempo-espaço. As cenas do filme

serão o laboratório para apresentar tempo-espaço sobre o domínio moderno/colonial e a personagem Karamakate para a discussão do tempo-espaço descolonizado.

A tese está dividida em quatro capítulos conexos e segue o roteiro estabelecido pelas normas técnicas da ABNT, portanto é um padrão de escrita colonial ou que segue uma normatização epistêmica de colonialidade do saber. Entretanto, o leitor sinta-se a vontade para seguir a ordem ou arranjo que melhor lhe convier, desde a leitura linear (começo, meio e fim) até mesmo a leitura randomizada. O ideal é que cada um crie sua rota de leitura. Fique à vontade!

Capítulo 1: intitulado **Modernidade e Decolonialidade** foi escrito por ocorrência de duas experiências que marcaram a trajetória em Portugal. A primeira, oriunda da academia, quando participei na Universidade de Aveiro no dia 18 de maio de 2018 da apresentação de uma doutoranda sobre a temática **“Guerras coloniais e lutas de libertação: para um olhar pós-colonial”**.

Nesse evento, muitos acadêmicos apresentaram suas produções em andamentos de dissertações ou teses, muito parecidos com os nossos Seminários de Doutorado II. Quando do término da fala da palestrante, foram abertas as discussões para que os consulentes fizessem as arguições e ponderações. Logo, ficou evidente certa falta de parametrização das teorias anticoloniais quanto a pontos que demarcam diferenças histórico-estruturais e genealógicas dos teóricos pós-coloniais de influência anglo-saxônicas e abordagem latino-americana. As indecisões estavam presentes tanto na fala da arguente como dos avaliadores.

No mês seguinte, mas precisamente em 07 de junho, participei de um evento cultural na cidade do Porto – Fundação Cultural Serralves. O evento apresentava os ciclos de conferencistas envolvendo atividades acadêmicas e culturais. Assisti à conferência que tinha como tema **“Ciclo de Conferências Novas Perspectivas: descolonização, arte e o museu”**. Nessa conferência, um dos integrantes que estava vinculado ao Programa de Mestrado da Universidade do Minho, também fez certa celeuma com os autores anticoloniais. Por vezes, utilizando argumento que compete a uma determinada escola anticolonial atribuindo autoria a outra escola e vice-versa.

Vale ressaltar que os autores anticoloniais de vertente anglo-saxônica, conhecidos como pós-coloniais e os decoloniais de matriz latino-americanos, não são antagonistas, bem verdade que seus trabalhos somam esforços para descolonizar o mundo dentro de uma teoria crítica. Mas, não é porque estão dentro

do mesmo espectro de análise que devemos tratá-los como iguais nas concepções histórico-estruturais e genealógicas que os definem. Seria errôneo arregimentá-los sobre a mesma fenda de batalhas, apesar de estarem na mesma “trincheira” ideológica de descolonizar o mundo. Fazê-los similares nas suas abordagens, seria negligenciar os pontos importantes que os distingue, além de limitar o debate de descolonização.

Todos estes teóricos anticoloniais contribuem sobremaneira para o debate da descolonização do mundo em suas mais variadas abordagens e argumentações. Não percebemos como concorrentes, mas com teóricos que devido suas experiências acadêmicas e filiações pessoais utilizam processos de análises diversificadas para expor suas teses.

Nesse sentido, o **Capítulo 1**, procura demonstrar as diferenças entre os teóricos anticoloniais de influência anglo-saxônica como Said; Spivak; Bhabha e os anticoloniais latino-americanos como Quijano, Dussel; Mignolo e Grosfoguel. Contudo, o Capítulo não mira o estabelecimento de certos e errados, para-além de maniqueísmos acadêmicos. Mas, ponderar quais as bases conceituais das quais os teóricos partem; quais os lugares de origem dá-se a construção dos fundamentos das correntes, e como enxergam o processo colonial. É bem verdade que a partir deste capítulo, sinto condições de dialogar e estabelecer qual corrente teórica o trabalho irá abraçar. De antemão, digo que nosso trabalho será conduzido pelos teóricos decoloniais latino-americanos. Apresentaremos um quadro-síntese com os principais teóricos do Capítulo 1.

Quadro 1: Síntese dos Teóricos do Capítulo 1

Corrente	Teórico	Enquadramento Teórico
Pós-colonial	Said	O estereótipo do outro
	Spivak	Lugar de fala do subalterno
	Bhabha	Hibridismo cultural
	Mudimbe	Biblioteca colonial
Decolonial	Quijano	Colonialidade do poder
	Dussel	Filosofia da libertação
	Mignolo	A face não revelada da modernidade
	Grosfoguel	A normatividade do padrão eurocêntrico

O **Capítulo 2: Descolonizar o Ser para Repensar o Poder e o Saber**, é fruto do processo de interiorização e desconstrução da colonialidade do Ser, que age como imperativo em nossa psique mental, influenciando a linguagem, bem como os comportamentos individuais e coletivos. A trajetória que resolvemos seguir, dentro dos estudos decoloniais, é pensada a partir da construção da colonialidade do Ser, que acontece por meio das estruturas institucionais de poder e saber, conduzindo processos que criam mundos colonizados, impondo mentalidades coloniais ou colonialidade do Ser.

É certo que poder, saber e Ser emaranham-se dentro da matriz colonial de poder e influenciam mutuamente nos processos em análises. Contudo, os motivos que nos levaram à escrita desse **Capítulo 2**, estão sustentados em três bases de significados e constatações. A primeira é a verificação de que não podemos descolonizar as estruturas de poder e tampouco repensar o saber enquanto o Ser não estiver comprometido com a descolonização da visão política, social, epistêmica, comunicativa e cultural. É preciso provocar o debate.

Segundo é a observância que os teóricos anticoloniais fincaram maiores discussões da colonialidade do poder e do saber. No entanto, é correto afirmar que, atualmente, os círculos de debate estão promovendo as discussões da colonialidade do Ser. Entretanto, acreditamos que o debate necessita de maior disseminação e discussão no Brasil, principalmente num país que historicamente comporta-se de forma imperialista com seus vizinhos, portanto, impondo um colonialidade de poder, por outro lado tem suas principais instituições de saber vinculadas ao eurocentrismo, a colonialidade do saber. Logo, no Brasil, vivemos também experiências da colonialidade do Ser intrínseca ligadas ao comportamento, cultura e linguagem como forma de expressão desta colonialidade do Ser.

Por fim, observamos que a Europa que sempre tentou ser o provedor de conhecimento e soluções para o mundo, na atualidade, vivencia seus próprios dilemas internos e não consegue resolvê-los como a mesma medida e juízo que faz vistas aos problemas alheios. Estamos a falar, por exemplo, dos refugiados da fome, das guerras, uma legião de imigrantes que a Europa passou boa parte de seus domínios explorando, enriquecendo às custas destes imigrantes, imputando-lhes “conselhos”, sanções “vendendo” uma imagem de “civilização ocidental possível”; agora não sabe o que fazer com esse contingente humano que chega todos os dias querendo um pedacinho do sonho europeu.

Outro exemplo dos problemas europeus, foi a saída do Reino Unido da comunidade europeia, o chamado Brexit, a questão econômica que envolve trabalhadores, empresas, serviços e produtos que até então tinham uma legislatura regida pelo mercado comum europeu. Nesse momento será revista, mas as questões econômicas é ponta-de-lança de problemas maiores que a Europa não gostaria de enfrentar novamente, como é caso envolvendo questões étnicas, religiosas e de fronteira física entre as duas Irlandas que têm componentes também econômicos de barreiras alfandegárias e político de soberania.

Sem contar o incômodo inglês, que outrora foi império, e agora sente as pressões causadas pela Alemanha como protagonista no cenário político-econômico europeu. O certo é que todo esse imbróglio interno não se circunscreve à Europa, eles extrapolam e têm ressonâncias em muitas áreas, provocando debate mais consciente dentro e fora da Europa. Boa parte dos europeus comenta a simples constatação de que a Europa perdeu parte do protagonismo mundial. Há estudos dentro das academias europeias no sentido de cerrar fileiras para debater a perda do protagonismo europeu. Assim, tentam entender como o Ser europeu, criador de valores, foi aos poucos se dissipando, onde se perderam? Nessa conjuntura, um dos teóricos revisitados para tentar uma explicação, é Martin Heidegger, que está sendo novamente estudado para se repensar o Ser na Europa, bem como questões centrais como a modernidade.

Na tentativa de entender o Ser e caminhar para a interdisciplinaridade que abriga do ser humano, o **Capítulo 2** foi pensado no intuito de dialogar com a Filosofia, Antropologia, Sociologia, com o Sistema Ser-Natureza que comunique com a Ecologia, mas também como Pachamama¹ em busca do tempo-espaço decolonial.

No campo filosófico, quatro teóricos são fundamentais nesse debate (HEIDEGGER; LÉVINAS; DERRIDA; NIETZSCHE). O primeiro, como o teórico que procurou discutir o ser-no-mundo. Ser e tempo, e a constatação de que o Ser em Heidegger circunscreve uma existência eurocêntrica, isto é, o Ser em sua existência e possibilidades de lidar com ela. Entretanto, discutimos que o Ser em Heidegger aponta para a matriz eurocêntrica.

Quando da observação de que o receptáculo (Ente) do Ser heideggeriano é eurocêntrico, procuramos o Outro. A verificação de que o nosso Ser-Ente não comporta o receptáculo eurocêntrico de Heidegger, fez-nos buscar o filósofo da

¹Pachamama: Mãe Terra.

alteridade com o Outro. Encontramos, em Lévinas, o pensador que busca olhar a face da alteridade do Outro, neste caso o rosto materializa-se em nós.

Derrida nós dá o suporte para questionar o logocentrismo como único modelo válido de sistematização do mundo e Nietzsche apresentam-se para o debate como crítico à modernidade europeia, – um pensamento transgressor e rebelde. Sabemos que tanto Derrida, Nietzsche ou mesmo Lévinas fazem suas análises críticas à modernidade dentro do espectro moderno-colonial. Logo, as suas considerações ainda estão restrita à modernidade.

Sobre a utilização de autores estruturalistas como Todorov e Bourdieu, um pós-estruturalista como Derrida ou mesmo um existencialista como Nietzsche, apenas citando os mais comentados na tese, poderiam chamar à atenção do leitor mais precavido para fato de que tais teóricos também não deslocam o *lócus* de enunciação da perspectiva eurocêntrica, portanto sendo ainda operadores do sistema-mundo. No entanto, sabendo destas implicações iremos utilizá-los e teremos três argumentos que apresentaremos nas considerações da tese.

Dentro do espectro da Antropologia do Ser (DUSSEL; VIVEIROS DE CASTRO) abordaremos teóricos que procuram redesenhar, ou melhor, desenterrar o Ser para construir novas bases ontológicas que visibilizem o Outro. As referências da Sociologia Decolonial (QUIJANO; MIGNOLO) elaboram uma discussão no sentido de provincializar a Europa.

Nesse capítulo, procuramos discutir um Sistema Ser-Natureza que não cerrem fileiras nas discussões bióticas e abióticas ou mesmo a antropização da natureza, mas que perpassem a discussão dicotômica natureza-cultura. Não negamos as diferenciações de ambas, apenas creditamos que tais discussões reforçam um debate que nos dias atuais parecem anacrônico e muito parcial, incorporando, apenas, ao sistema-mundo que vê o ser humano agindo nas estruturas bióticas e abióticas.

Entendemos que o debate não pode ser sobposto, existem outras tratativas que possibilitem conceitos diferentes de uma humanidade mais alargada, incluindo a Pachamama. Assim sendo, trouxemos para o debate Kopenawa, Albert e Latour que nos apresentam maiores inserções de integração do ser humano à natureza.

Kopenawa e Albert nos apresentam o retorno do ser humano à condição de natureza, incorporam o humano as suas origem terrenas, integram-nos e faz repensar o *status quo* em que vivemos, que precisa desintegrar para se reorganizar

em outras bases e referências. Em sequência o quadro-síntese com os principais teóricos do Capítulo 2.

Quadro 2: Síntese dos Teóricos do Capítulo 2

(Inter)disciplina(r)	Teórico	Enquadramento Teórico
Filosofia	Heidegger	Ser eurocêntrico
	Lévinas	Ser encontrado na face do Outro
	Derrida	Desconstrução do logocentrismo
	Nietzsche	Pensamento transgressor
Antropologia	Dussel	Exterioridade na modernidade
	Viveiros de Castro	O perspectivismo ameríndio
	Mignolo	Provincializar à Europa
Sociologia	Quijano	Marcadores raciais da diferença
	Latour	Simetria generalizada
Sistema Ser-Natureza	Kopenawa/Albert	Reintegrando o Ser à natureza

Bolwerk, 2019

Dessa feita, é preciso deixar evidente que não somos contrários ou que estamos numa cruzada cega no combate ao eurocentrismo, mas é preciso pontuar a fragilidade deste sistema-mundo, regionalizar sua epistemologia para deixar florescer em nosso Ser a possibilidade do contraditório, do divergente ao modelo hegemônico.

No **Capítulo 3: Resignificação Metodológica**, foram apresentados os elementos constitutivos do trabalho de análise de discurso do filme. O propósito do capítulo é ser abre-alas para trazer o levantamento das formulações e elementos constitutivos que se buscou analisar no filme para ilustrar os conceitos apresentados ao longo da tese. O que chamamos de elementos constitutivos diz respeito às formulações da pesquisa, à construção do problema, aos objetivos e metodologia – análise de discurso.

A metodologia tratará da discussão dos dispositivos de análises para, assim, estabelecer uma grade para direcionar o que realmente pretende ser analisado na película, e, então, produzir *corpus*, os sujeitos da enunciação de análise e interpretação do discurso.

Gostaria de evidenciar que este trabalho é um esforço interdisciplinar que não analisa a interdisciplinaridade apenas como ferramenta metodológica, produtivista, mas faz o exercício de concitar o ser humano a fazer outras abordagens,

principalmente na academia que impera uma visão mais tradicional e valoriza sobremaneira os aspectos da disciplinaridade.

Sabemos que o discurso, muitas vezes, não acompanha as práticas, assim, a universidade aponta para a valorização da interdisciplinaridade, principalmente nas Ciências do Ambiente, mas acaba permanecendo com modelos mais conservadores. Em sequência, o quadro-síntese com os principais teóricos do Capítulo 3.

Quadro 3: Síntese dos Teóricos do Capítulo 3

Disciplinar	Teórico	Enquadramento Teórico
Análise de Discurso	Aumont	Pesquisador-espectador
	Orlandi	Dispositivos: teórico e analítico
	Mendes	Grade de análise
	Charaudeau	Sujeitos da enunciação

Bolwerk, 2020

O **Capítulo 4**, foi pensado como embrião de possibilidade, isto é, dele pode surgir vários projetos pensados e articulados a partir do tempo-espço. Uma temporalidade-espacialidade desconexa da colonialidade tempo-espço, outra perspectiva, um tempo-espço intimamente relacionado com as práticas cotidianas e dos saberes constituído por outras epistemologias, um tempo-espço pensado com a natureza e a partir de princípios que levem em considerações temporalidades-espacialidades fora da perspectiva eurocêntrica para se instituírem em tempo-espço conexo com Sistema Ser-Natureza.

No **Capítulo 4**, também foram abordados aspectos sobre o cinema, dando destaque ao filme *El abrazo de la serpiente*, bem como descrição das principais personagens pela elaboração das fichas técnicas. Em sequência, o quadro-síntese com os principais teóricos do Capítulo 4.

Quadro 4: Síntese dos Teóricos do Capítulo 4

Transmodernidade	Teórico	Enquadramento Teórico
Tempo-espço decolonial	Cusicanqui	Heterogeneidade e simultaneidade
	Hugh-Jones	Tempos: cíclico e cumulativo
	Wash	Interculturalidade crítica
Tempo-espço moderno-colonial	Fisher	Estrutura de rejeição

Bolwerk, 2020

CAPÍTULO 1: MODERNIDADE E DECOLONIALIDADE

*“Podem-se descobrir os outros em si mesmo, e perceber que não se é uma substância homogênea, e radicalmente diferente de tudo o que não é si mesmo; eu é um outro”
(Tzvetan Todorov).*

1.1 Colonialismo, eurocentrismo e modernidade ocidental

As questões sobre o colonialismo e os estudos anticoloniais remetem a emboscadas conceituais perigosas. Há profusão terminológica que, *en passant*, aparentemente, parece-nos remeter aos mesmos conceitos, e acabam por nos confundir sobre os fundamentos conceituais. A falsa ideia de que estamos apenas a brincar com as palavras: colonialismo, colonialidade, pós-colonial ou decolonial, pode nos levar a redundâncias tentadoras e, ao mesmo tempo, simplificadoras dos processos em curso.

A discussão sobre colonialismo, não pode cair em erros conceituais e achar que os termos são versões simplórias do mesmo. Porque o tripé: poder, saber e Ser relacionam-se nas avaliações das estruturas do colonialismo. Uma análise mais sutil sobre os fundamentos e conceitos nos permite ver diferenças e pontos totalmente antagônicos. Isto é, estamos a dizer que as abordagens, os fundamentos, os conceitos e as terminologias carregam ideologias, e que necessitam de observação e ponderação criteriosa para uma melhor distinção de suas categorias analíticas.

Vejamos, a título de exemplo, a palavra descobrimento, no glossário político-econômico e acadêmico ocidental, ainda hoje, ganha uma dimensão altamente eurocêntrica. Como afirma Dussel (2016) a Europa e os Estados Unidos concentram em suas análises históricas, sociais e culturais uma abordagem eurocêntrica dos processos explicativos, estabelecendo, assim, uma tensão entre centro e periferia.

A Europa, os europeus medianos e parcela significativa da intelectualidade, especialmente em Portugal, tratam o tema do “Novo Mundo” como o período das grandes descobertas, que marcou o apogeu do Estado português. Portanto, há

resquício do projeto colonial em curso, ainda nos dias atuais, ou mesmo uma idealidade, apesar de escamoteada, – o desejo de expressar os “feitos” do que foi o “grande” Império Colonial de Portugal, mas ao mesmo tempo reprimido pela vergonha da colonização fica o inconsciente coletivo de que ocorreram atitudes grotescas. Mas, mesmo reprimido, por vezes, contidos, existe a vontade de bradar como fez Camões cantado em verso e prosa de Os Lusíadas os feitos portugueses.

CANTO I

1. As armas e os Barões assinalados
 Que da Ocidental praia Lusitana
 Por mares nunca de antes navegados
 Passaram ainda além da Taprobana,
 Em perigos e guerras esforçados
 Mais do que prometia a força humana,
 E entre gente remota edificaram
 Novo Reino, que tanto sublimaram;
 [...]
 2. Cessem do sábio Grego e do Troiano
 As navegações grandes que fizeram;
 Cale-se de Alexandro e de Trajano
 A fama das vitórias que tiveram;
 Que eu canto o peito ilustre Lusitano,
 A quem Neptuno e Marte obedeceram.
 Cesse tudo o que a Musa antiga canta,
 Que outro valor mais alto se alevanta.
 (CAMÕES, 2000, p. 1).

Hoje, este desejo é bem mais modesto, e estar circunscrito, por assim dizer, a um projeto de lusofonia, como por exemplo, à celebração do feriado nacional de 10 de junho, no qual se comemora o Dia de Portugal, de Camões e das Comunidades Portuguesas. Vale ressaltar que, no período da ditadura militar, – o Estado fascista (1926-1974) em que Portugal mantinha o Império Colonial em África - esta mesma data comemorativa, era a celebração fascista do dia da raça portuguesa, um impresso estandarte da colonialidade do Ser.

Afirmamos que, ainda, persiste um projeto-desejo colonial, porque o feriado mantém-se, com outra roupagem, mas fica evidente, pela manifestação e importância da data festiva do Estado e a exibição do poderio bélico-militar português com desfile de tropas e armas, bem como a cobertura exaustiva da mídia ao evento e pela euforia dos populares. Há, neste gesto, uma colonialidade do poder.

Obviamente, que hoje fica a mensagem de um projeto lusofônico. Mas, observadores mais atentos, conseguem perceber que dentro da lusofonia há uma intencionalidade em celebrar a altivez da história, da cultura e da língua

portuguesas. Dentro de um espectro do que foi o Império Colonial Português, celebra-se a lusofonia, configurando a colonialidade do Ser, como diz Schwarcz e Thomaz.

Aí estaria um mundo unificado por um projeto colonial e por uma língua; por um projeto essencial e reificado em sua cultura e em sua história feitas uma só. Podemos afirmar que também em Portugal há uma forte tendência, entre intelectuais dos mais distintos quadrantes ideológicos, na afirmação da existência de uma certa essência lusitana que se reproduziria ao longo do tempo e do espaço, uma espécie de neo-luso-tropicalismo, conceito que encontra inimigos ferozes [...], mas é bastante hegemônica no debate público naquele país (SCHWARCZ; THOMAZ, 2014, p. 10-11).

A forma como nos apropriamos da língua, e a maneira de pertencimento, denotam uma tentativa amalgamada de juntar processos ímpares e misturá-los para depois unir e dizer-se homogêneo. De certa forma, isto é uma projeção colonial que se estrutura em uma colonialidade do Ser, aprisionando narrativas socioculturais em forma unívoca de ver o mundo.

No caso das “descobertas”, podemos fazer um exercício intelectual penoso ou até tratar o assunto como a “descoberta das Américas” se assim quisermos, em oposição à invasão ou conquista da América. Entretanto, advertimos, é necessário dar vazão, à possibilidade do Outro, – podemos até conceber que o encontro com o Outro foi o descobrimento de possibilidades que depois ficou coberto pelo domínio sobre o Outro. É preciso abrir espaço para a discussão, é preciso cruzar as versões da história dos colonizadores e colonizados para então descortinar as possibilidades de análises históricas.

Todorov (2007), quando discute sobre a cosmovisão etnocêntrica e distingue entre Nós (a cultura eurocêntrica) e os Outros (aqueles que não pertencem), afirma que “el etnocentrismo consiste em el hecho de elevar, indebidamente, a la categoria de universales los valores de la sociedade a la que yo pertezco. El etnocéntrista es, po así decirlo, la caricatura natural del universalista” (TODOROV, 2007, p. 21).

Todorov (2007), nos dá a medida do etnocentrismo e quanto de valores etnocêntricos o eurocentrismo traz. Contudo, o eurocentrismo abarca uma estrutura muito maior, pois estabelece um padrão de colonialidade que envolve civilidade, moralidade, valores superiores, cultura, sexualidade e questões raciais no qual o eurocentrismo almeja universalizar, naturalizar e segmentar os seres humanos, classificando-os em superiores e inferiores. Dussel (2000), chega a dizer que o eurocentrismo é a confusão da universalidade abstrata pretendida pelo

etnocentrismo e a mundialidade concreta da modernidade. Partimos, deste ponto para desconstruir o Eu que existe dentro do Outro e desfocar o padrão e reestabelecer o Outro encapsulado dentro do Eu eurocêntrico.

Dussel e Mignolo (2000, 2011), afirmam que o eurocentrismo da modernidade estabeleceu um padrão hegemônico de civilidade; e mesmo que o processo civilizatório do eurocentrismo da modernidade fosse questionado pelas atrocidades cometidas, a justificativa se daria pela necessidade da razão emancipadora. Portanto, Dussel (2000), chama atenção para superar a razão emancipadora pela razão libertadora. Somente desta forma conseguiremos acessar a razão ilustrada do eurocentrismo da modernidade e questionar o processo civilizatório da modernidade hegemônica.

É importante alargar, geograficamente, os efeitos do eurocentrismo para além da Europa. Quando estivermos falando em eurocentrismo, estamos também falando dos Estados Unidos da América. Este deslizamento do sentido (DUSSEL, 2000), encaminha-se para os Estados Unidos, pois a representação política, econômica, bélica, cultural, educacional desde o início do século XX, consolidou-se com o fim da Segunda Guerra Mundial, estabelecendo seus domínios imperialistas e, assim, divide com parte da Europa Ocidental o *status* de padrão euro-americano ou *new-eurocentrism*, mais alargado geograficamente, mas mantendo sua identidade eurocêntrica.

Como pensar em descobrimento das Américas, quando num trabalho de revisão minuciosa Fagan (1999), discute as teorias de povoamento das Américas pelos chamados povos “paleoíndios” e apontam que as teorias chegam a datações aproximadas entre 10 mil a 100 mil anos atrás da chegada destes povos nas Américas, quando da ocorrência dos primeiros movimentos migratórios de grupos para o continente (FAGAN, 1999). Ou seja, quando os europeus chegaram, já encontraram estes povos instalados de Norte-Sul e Leste-Oeste, bem como o mapeamento de boa parte do território. Não faz sentido insistir nesta perspectiva de descobrimento, a não ser que adotemos uma visão eurocêntrica colonial.

Queremos afirmar, que o discurso eurocêntrico tem como primazia assumir o centro gravitacional no debate dentro do que chamamos de teoria do conhecimento ou epistemologia. Esse discurso, procura, de toda forma, manter o *loci* dos saberes, e, assim, nos dragar para os confins do conhecimento único ocidental.

Desconstruir o *lócus* do discurso eurocêntrico é um exercício imperioso, pois tem como características afirmar-se como universal portador de verdades absolutas e dominar as estruturas de saberes dizendo-se maior. “Desconstruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia” (DERRIDA, 2001, p. 48). Tarefa laboriosa de inverter e desconstruir o *lócus* do discurso eurocêntrico, mas é preciso fazê-lo.

O *lócus* do discurso eurocêntrico constitui-se, primeiro, na estruturação da linguagem enquanto instrumento mental de organização de ideias; segundo, na formalização da escrita como modelo sistematizador e concreto de produzir conhecimentos. Desse modelo estruturado e sistematizador, produz-se colonialidade do saber.

La elaboración intelectual del proceso de modernidad produjo una perspectiva de conocimiento y un modo de producir conocimiento que dan muy ceñida cuenta del carácter del patrón mundial de poder: colonial/moderno, capitalista y eurocentrado. Esa perspectiva y modo concreto de producir conocimiento se reconocen como eurocentrismo (QUIJANO, 2005, p. 218).

Quijano (2005), reforça o que havíamos comentado sobre como o eurocentrismo produziu formas concretas, por meio de epistemologias, a colonialidade do saber. Desta forma, a colonialidade do saber normaliza condutas produzindo seres subalternizados – a colonialidade do Ser. O que nos leva a entender que a modernidade nunca se interessou em descobrir o Outro que é (de)codificado como diferente, o Outro que é diferente do que Sou, – Outro que é submetido a sistemas simbólicos de dominação (QUIJANO, 2005; TODOROV, 1993; BOURDIEU, 1989). O Outro “ou desconhecidos, estrangeiros cuja língua e costumes não compreendo, tão estrangeiros que chego a hesitar em reconhecer que pertencemos a uma mesma espécie” (TOROROV, 1993, p. 3).

É preciso perceber, que a descoberta do Outro nem sempre é pacífica, traz marcas profundas nas nossas diferenças, que ficam estampadas, muitas vezes, por traços de violência física e/ou simbólica, o que Bourdieu (1989) tratou de sistemas simbólicos (arte, religião, língua etc.).

Os “sistemas simbólicos”, como instrumento de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados. O poder simbólico é um poder de construção da realidade que

tende a estabelecer uma ordem gnoseológica² [...] “uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências” (BOURDIEU, 1989, p. 9).

A descoberta do Outro, por vezes, é carregada de violência, traz o contraditório, chancela a “civilidade”, por quem estabelece as estruturas de dominação. Como pensar numa amabilidade civilizatória embrenhada de brutalidade e violação do Outro? Quijano (2005) ajuda-nos no entendimento do que seria a civilidade trajada de modernidade/racionalidade.

Con acuerdo a esa perspectiva, la modernidad y la racionalidad fueron imaginadas como experiencias y productos exclusivamente europeos. Desde ese punto de vista, las relaciones intersubjetivas y culturales entre Europa, es decir Europa Occidental, y el resto del mundo, fueron codificadas en un juego entero de nuevas categorías: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno. En suma, Europa y no-Europa (QUIJANO, 2005, p. 211).

A modernidade criou, à revelia dos outros povos, os critérios de civilidade, estabelecendo padrão cultural e social; mas a modernidade foi mais a fundo no seu projeto, ela também foi capaz de recriar o Outro, de acordo com seus moldes, – Outro subalternizado. Entretanto, um olhar mais aguçado nos revela que os verdadeiros pilares que alicerçaram a modernidade no ocidente, foram gestados na codificação das diferenças, isto é, na estratificação de padrões de raça, de modelos de sociedade, na espiritualidade, na sexualidade e cultura. Foi, desses pontos de partida, que estabeleceram as relações de dominação por meio de produções simbólicas como instrumentos de colonialidade do saber e dominação física como colonialidade de poder, estruturando um corpo funcional-ideológico de seres superiores e inferiores – colonialidade do Ser.

Fisicamente nus, os índios também são, na opinião de Colombo, desprovidos de qualquer propriedade cultural: caracterizam-se, de certo modo, pela ausência de costumes, ritos e religião (o que tem uma certa lógica, já que, para um homem como Colombo, os seres humanos passam a vestir-se após a expulsão do paraíso, e esta situa-se na origem de sua identidade cultural) (TOROROV, 1993, p. 41).

Na afirmação de Todorov (1993), há evidências das propriedades do etnocentrismo dentro do eurocentrismo, pois a partir de uma perspectiva identitária e social se constrói as estruturas da colonialidade. Bourdieu (1989), traz uma interpretação muito particular sobre as identidades culturais. Para o teórico, a ideia

²O termo gnoseologia é adotado por Bourdieu como teoria do conhecimento, a busca, a origem, a natureza, o valor e os limites da faculdade de conhecer.

de não compartilhar do mesmo universo simbólico dos povos ameríndios são estruturados pelo colonizador ações e pensamentos de não pertencimento ao universo físico e simbólico do Outro. Dessa forma, a violência é entendida dentro do sistema simbólico como estrutura lógica ou ação de força necessária. Isto é, a imposição de padrões de violência física, somada ao sistema simbólico de função gnoseológica impetra ao Outro, valores, crenças e ações de violência simbólica (BOURDIEU, 1989). Dussel (2000), também compartilha com pensamento similar ao afirmar que a razão emancipadora do eurocentrismo é forma de justificar a violência e agressividade do colonialismo.

Ambas, a estrutura lógica de ação e a função gnoseológica de conhecimento, são estruturantes e estruturadas para produzirem realidades de poder e dominação e, assim, legitimar a “ordem estabelecida por meio do estabelecimento das distinções (hierarquias) e para a legitimação dessas distinções” (BOURDIEU, 1989, p. 10).

Em avanço sobre os fundamentos e conceitos para discutir os aspectos do colonialismo, ancorados dentro dos estudos decoloniais, iremos neste momento, evidenciando nossas intenções de abraçar a perspectiva decolonial para prosseguir com as análises das estruturas coloniais. Isto é, aproximar dos teóricos latino-americanos na tratativa de encarnar as consequências da construção da discussão do colonialismo, que impôs formas de poder, de pensar, de apropriar e de existir. Como afirma Quijano (2005), a colonialidade tem se mostrado um padrão duradouro – eurocêntrico de poder e hegemônico ainda nos dias atuais.

Entretanto, para avançar no debate sobre a colonialidade, é necessário apresentar algumas questões pretéritas do padrão colonial eurocentrado nas formas de poder, de pensar, apropriar e existir. Todorov (1993), afirma que a conquista da América deu-se pelo poder político-militar dos Estados-nação europeus, mas o conquistador foi incapaz de descobrir o Outro.

E, como a descoberta do outro tem vários graus, desde o outro como objeto, confundido com o mundo que o cerca, até o outro como sujeito, igual ao eu, mas diferente dele, com infinitas nuances intermediárias, pode-se muito bem passar a vida toda sem nunca chegar à descoberta plena do outro (supondo-se que ela possa ser plena) (TODOROV, 1993, p. 298).

Todorov (1993), apresenta a discussão da conquista da América, – centrada na questão do Outro, ora percebido como objeto falante, ora como sujeito inferiorizado em sua humanidade, mirar o Outro com algo muito diferente do que

sou. Bourdieu (1989), credita nos sistemas simbólicos, as estruturas lógicas de dominação, bem como formas instrumentalizadas de gnoseologia do conhecimento que irão dar a “legitimidade” do domínio,

os diferentes universos simbólicos, mito, língua, arte, ciência como instrumentos de conhecimento e de construção do mundo dos objetos como, “formas simbólicas” (...) em *formas sociais*, quer dizer, arbitrarias (relativas a um grupo particular) e socialmente determinadas (BOURDIEU, 1989, p. 8).

O que queremos afirmar, é que a modernidade criou um arquétipo, uma construção de mundo, uma teoria do conhecimento ou epistemologia eurocêntrica, e, assim, estabeleceu um padrão novo de poder, de saber e de Ser, subjugando as demais matrizes socioculturais à constituição de uma identidade inferior em escala mundial.

De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros (QUIJANO, 2005, p. 202).

Logo, a modernidade fundadora de nossas tradições epistemológica, social e cultural, caracteriza-se demasiadamente pela eurocentração, estabelecendo a colonialidade do poder, saber e do Ser, ou seja, a ocidentalização da sociedade, dos costumes e da vida, perpassou pela forma como enfrentamos a realidade e suas nuances objetiva, subjetiva e intersubjetiva, bem como as instituições de poder que é calcada por uma cosmologia eurocêntrica do Ser.

Este, “Ser”, ora é grafado com “s” (esse) maiúsculo, entendido dentro de sua complexidade material e simbólica; ora rabiscado com “s” minúsculo, objetificado, coisificado e valorado no sistema capitalista (econômico-político). Mas, vale ressaltar que este Ser ou ser é construído, reconstruído, codificado e decodificado dentro de uma cosmologia eurocêntrica.

Há formas de romper com o colonialismo em sua totalidade? Ou temos de conviver com fragmento colonial na tessitura do nosso sistema político-social? Provocações? O colonialismo, dentro das narrativas da história, é algo contado como passado, mas ainda vivemos impregnados dele, melhor, do seu maior projeto, que é a colonialidade profundamente arraigado nas nossas instituições democráticas (colonialidade do poder), nas nossas instituições de saber (colonialidade do saber) e nosso comportamento individual, social e linguagem (colonialidade do Ser).

Enquanto na sociedade persistem conjuntos de ações, forças e procedimentos que evidenciam a colonialidade na nossa sociedade atual.

Negar a colonialidade é refutar que o colonialismo nos deixou marcas profundas. Como por exemplo, o não reconhecimento oficial, nos dias atuais, pelo Estado brasileiro, das línguas dos povos originários. É ter a ideia de que a erudição acadêmica nas universidades está indubitavelmente associada ao padrão eurocêntrico. É perceber que, quanto maior nossa aproximação do padrão euro-americano, mais prestígio e reconhecimento teremos dos pares na academia.

O colonialismo produziu a colonialidade. Estamos imbricados e fica estampada, nos sulcos sociais da sociedade brasileira, a idealidade de que quanto mais apresento ou aproximo dos valores euro-americano, mais culto e admirado serei percebido e visto pela sociedade e pelas instituições do Estado. Romper com a hegemonia eurocêntrica é complexo, pois ela tornou-se o saber legitimador dos outros saberes, o saber que norteia a sociedade em que vivemos.

1.2 Pós-colonialismo: por uma nova geografia do discurso

Poderíamos apresentar, caso fosse a intencionalidade, uma infinidade de termos e glossários sobre a temática da colonização, No entanto, este inventário terminológico encontra construído e elaborado e reflete a diversidade histórico-conceitual desenvolvida sobre o tema, bem como os posicionamentos teóricos e ideológicos a que as Ciências Humanas e Ciências Sociais estão sujeitas. Os termos colônia, colonialismo, pós-colonialismo e decolonial, por exemplo, suscitam estudos e são indispensáveis para o avanço do debate contemporâneo. Iremos lançar alguns conceitos-chaves para abrir a discussão pós-colonial.

Teóricos que discutem o pós-colonialismo são categóricos ao afirmar que é necessário visitar as bases intelectuais da construção colonial para fundamentar as teorias sobre o pós-colonialismo. Sendo assim, num primeiro passo introdutório, poderíamos conceituar colônia como,

um estabelecimento fundado por uma nação num território estrangeiro, mais longínquo que próximo, quase sempre habitado por populações culturalmente diferentes, "menos evoluídas", que fica na dependência do país ocupante, mais tarde designado de metrópole (HENRIQUES, 2014, p. 46-47).

Obviamente que o conceito de colônia de Henriques (2014), mesmo com as devidas aspas, se inscreve dentro da modernidade/colonialidade ao admitir a existência de territórios involuídos; a pergunta que se faz é: menos evoluídos sobre qual perspectiva cosmológica? A resposta é simples: dentro do paradigma eurocêntrico-capitalista que estabelece como padrão universal de história, por meio do desenvolvimento acumulativo.

Ao longo dos séculos o conceito de colonialismo vem se ressignificando e incorporando novos adjetivos, substantivos e predicados até chegarmos ao “neocolonialismo” do século XIX no continente africano, por exemplo. A ressignificação é fruto dos estudos principalmente de estudiosos anticoloniais.

É bem verdade que o conceito apresentado por Henriques (2014), descreve o que foi uma colônia nos níveis: administrativo, político, econômico e bélico. Mas, este conceito não dá conta da complexidade que envolve os agentes do processo quando discutimos a colonização.

A origem europeia do termo colonização, diz que sua condição de *colo*, *cultus*, e *culturus*, as bases do significado de ocupar, cultivar a terra e transpor para estas suas raízes, movimentos de perpetuação no futuro (BOSI, 1992). Mas o conceito pouco a pouco se deslizou para a imposição de uma cultura sobre a outra, no sentido de transpor, dominar não só a natureza, mas também de subjugar a cultura diferente, impondo sua cultura como forma de perpetuá-la desde sistema de trabalho, transmissão de valores, reprodução e ensino (BOSI, 1992).

O traço grosso da dominação é inerente às diversas formas de colonizar e, quase sempre, as sobre determina. Tomar conta de sentido básico de *colo*, importa não só em cuidar, mas também em mandar. [...] a colonização não pode ser tratada como uma simples corrente migratória; ela é a resolução de conflitos da matriz e uma tentativa de retomar, sob novas condições, o domínio sobre a natureza e o semelhante que tem acompanhado universalmente o chamado processo civilizatório (BOSI, 1992, p. 12-13).

Os conceitos de Henriques (2014) e Bosi (1992) nos ajuda a entender a Colônia como lugar administrado pela metrópole e a colonização como formas de dominação. Mudimbe (1988), nos ajuda a compreender que a dominação traduz em práticas de imposição de um saber colonial, ou nas suas palavras, a construção de uma biblioteca colonial que se constituiu de uma epistemologia de saberes oriundos da Europa e que tinha como finalidade sustentar o cientificismo europeu como único conhecimento válido da época. Assim, manifesta-se Mudimbe.

The cohesion of these various strategies resides in the way they establish a dialogue between the past and the present. What distinguishes them from the nineteenth-century literature are their new models for producing knowledge. The primitivist strategies, as illustrated in travel sagas and the colonial library, negate the possibility of a plural rationality and history; the more recent theories impose them, and would even extend to the understanding of marginalized experiences in the Western culture itself (MUDIMBE, 1988, p. 208).

Para Mudimbe a *colonial library* compõe um das estratégias para estabelecer um modelo de produção de conhecimento estritamente europeu para as colônias, mantendo e aprofundando o domínio da metrópole.

Tanto é que durante séculos a coroa portuguesa não permitiu que no Brasil se imprimissem livros, ocorrendo processos idênticos em Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe e Moçambique (SANSONE; FURTADO; CRUZ E SILVA, 2014, p. 26).

Era fundamental para a metrópole controlar a produção intelectual das colônias para manter seus domínios – poder políticos. Então, como afirma Mudimbe (1988), é preciso entender *the geography of a discourse*. Ou seja, como os discursos são produzidos? Para quem são produzidos? E quais finalidades ou propósitos apresentados pelos discursos? O próprio Mudimbe (1988), nos dá a resposta afirmando que o discurso ou seu saber fazia parte das estratégias para a consecução do êxito colonial.

Então, a geografia do discurso colonial demarca territórios imputando-os como atrasados, involuídos ou numa terminologia do século XX, subdesenvolvido, terceiro mundo e, atualmente, com eufemismo de países em desenvolvimento ou emergentes. Isto é, um tempo-espaco que vê o tempo como marcador do avanço do capitalismo (mundialização) e território como subproduto do desenvolvimento capitalista.

Assim, é preciso refutar a geografia do discurso colonial, ou o seu saber, hegemônico, eurocêntrico. Nesse contexto, que enseja a discussão da cena pós-colonial, pois, a força da geografia de um discurso revela a expansão do próprio Império Colonial e de seu poder instituído (MUDIMBE, 1988).

Logo, a geografia do discurso, ou seja, seu local de produção, diz muito dele, permite entender sua estrutura e sentido. Por exemplo, a palavra colônia e colono, ainda apresenta uma conotação pacífica nos dias atuais, dentro do senso comum da população brasileira, pois remete àqueles que cultivam a terra. No entanto, a suposta ingenuidade carregar os traços e marcas de sistema de opressão e

dominação de nativos das Américas, bem como populações da África. Entretanto, os conceitos e contextos da colonização precisam ser bem postos para ganhar a dimensão que lhes competem como afirma Mudimbe (1988).

Although generalizations are of course dangerous, colonialism and colonization basically mean organization, arrangement. The two words derive from the latin word colére, meaning to cultivate or to design. Indeed the historical colonial experience does not and obviously cannot reflect the peaceful connotations of these words. But it can be admitted that the colonists (those settling a region), as well as the colonialists (those exploiting a territory by dominating a local majority) have all tended to organize and transform non-European areas into fundamentally European constructs (MUDIMBE, 1988, p. 14).

No Brasil, especialmente no Sul, temos uma dimensão idílica e ingênua do colono, por vezes idealizado, que dificulta sua apreensão e absorção fora deste contexto terno. Penoso pensar no colono do Sul do país, como alguém que estabeleceu um processo de colonização, ou seja, num território não-europeu erigiu-se arquiteturas, construções e organizações sociais tipicamente europeias. Por mais ingênuo que nos possa parecer o colono do sul, traz consigo toda uma construção eurocêntrica. Mas, também, não podemos ser ingênuos e creditar esse fenômeno eurocêntrico circunscrito ao Sul do país. A bem da verdade, as práticas eurocêntricas estão arraigadas em todo o Brasil, fruto de um processo de colonização mais amplo.

No caso do Brasil quais são as implicações dentro da discussão pós-colonial, no que tange as análises do subalterno? Ele pode falar? E quando fala o que realmente fala? Interessa o que fala? Há o reconhecimento da sua fala? Observamos, por exemplo, a conotação ideológica do colono dentro do discurso brasileiro, mais especificamente no Sul do Brasil. É preciso ir-além e entender as questões de subalternidade do contexto sulista brasileiro para compreender a geografia do discurso. A biblioteca do colonato sulista imigrante é de origem germânica, polaca, italiana principalmente e que está sobreposta à biblioteca colonial portuguesa.

A geografia do discurso nos diz que o colonato sulista brasileiro foi estabelecido a partir de determinada narrativa tempo-espacial, que conta a importância destes grupos de imigrantes que no final do século XIX, que vieram a se estabelecer no Sul-Sudeste, em substituição à mão-de-obra escrava, para trabalhar nas lavouras de café, principalmente. As narrativas de superação das agruras impostas pelo contexto regional-político brasileiro, bem como êxito logrado, projetam

no colonato, um discurso que os elevam em detrimento de outras narrativas que passam, paulatinamente, a serem silenciadas. Como exemplificação, as narrativas indígenas, africanas, tornando estes grupos subalternizados dentro do contexto sulista brasileiro. Estamos a falar do Sul, mas essa geografia do discurso re(produz) em todos os contextos brasileiros, respeitando as especificidades locais e regionais.

Porém, como pensar uma nova geografia do discurso? Inicialmente, desmontando a estrutura de subalternidade, no sentido que possamos perceber que, em escala maior de tempo-espço, todos os brasileiros estão dentro de um espectro amplificado de subalternizados em comparação aos europeus ou aos estadunidenses.

Em sequência, analisar caso a caso, regionalizar a geografia do discurso para visualizar camada por camada as bibliotecas coloniais que foram sendo estabelecidas durante mais de quinhentos anos de colonização (inicialmente, os portugueses, depois outros europeus das mais diversas origens e por último a biblioteca colônia estadunidense). Faz-se necessário descortinar as bibliotecas para visibilizar os discursos que são produzidos para visibilizar o subalterno, mesmo que ele não se perceba como tal, devido ao colonialismo mental.

Nesta discussão, possibilitar ao subalterno o poder de fala e/ou para reorientar o eixo histórico-geográfico da discussão, – surge no debate pós-colonialista a permissão e do subalterno se expressar. Primeiramente, com teóricos de língua anglo-saxônicas, colonizados por ingleses ou sobre o domínio do poderio dos Estados Unidos da América. Esses intelectuais têm como protagonismo desenvolver as bases de uma teoria pós-colonial. É bem verdade que esses pensadores sofreram, no início, forte influência do pós-estruturalismo, como por exemplo, o hibridismo de Bhabha e a psicanálise de Lacan; do orientalismo de Said e as formas de representar as subjetividades em Foucault; o lugar de fala do subalterno de Spivak, além da desconstrução do sujeito em Derrida.

Não podemos deixar de mencionar que há uma corrente pós-colonial europeia, cujo maior expoente é o sociólogo português Sousa Santos com as Epistemologias do Sul. Porém, vamos nos ater principalmente à geografia do discurso produzida pelos teóricos que foram dominados pelos colonizadores de língua anglo-saxônica pela originalidade do debate apresentado e sua pertinência, bem como por serem colonizados pelo que já denominamos euro-americano, ou seja, uma nova roupagem do padrão eurocêntrico.

A produção do discurso geográfico hegemônico, está assentada nos países ditos centrais e caminha em direção aos países periféricos (MUDIMBE, 1988; BHABHA, 1998; SAID, 1990; SPIVAK, 2010). Assim, Bhabha afirma a necessidade de dispor frente a frente a discussão entre o sujeito colonizado e o colonizador para produzir o que Said (1990), classifica como a representação do Outro feito pelo Ocidente.

Bhabha (1998), cria o conceito *in-between* (entre-lugares), uma fronteira tênue que separa o lugar, espaço de domínio do colonizador, e o não-lugar, o espaço criado pelo colonizado para transportar a sua alteridade; “não-lugar de onde parte toda operação historiográfica, o lapso com que todas as histórias devem se defrontar para elaborarem um começo [...] o molde desse ‘não-lugar’ se torna o espaço colonial” (BHABHA, 1998, p. 339). Entretanto, o não-lugar é uma condição inexistente uma espécie de fuga do lugar que é o espaço colonial. Sendo assim, Bhabha propõe o *in-between* como espaço de mediação. O entre-lugares, é um tempo-espaço que ocorre a subjetivação do Outro, é onde aflora o Outro.

Esses "entre-lugares" fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade (BHABHA, 1998, p. 20).

É no interstício, – no entre-lugares que a coisificação e objetivação do Outro é questionada e estabelece o campo da diferença e intersubjetividade. “De que modo se formam sujeitos nos ‘entre-lugares’, nos excedentes da soma das ‘partes’ da diferença (geralmente expressas como raça/classe/gênero etc.)?” (BHABHA, 1998, p. 20).

O que Bhabha aponta é que o colonizador apoderou-se do lugar, um espaço demarcado para o colonizador, tempo-espaço definido pela conquista e domínio, um lugar que marginaliza e diminuí a subjetivação do Outro. Nesse tempo-espaço (o lugar dominado pelo colonizador) o colonizado é inferiorizado, O não-lugar é espaço de negação (fuga), mas que permite o deslocamento para entre-lugares como condição de conscientização de sujeição imposta pelo colonizador e também de ressignificação da alteridade para a reformulação de um novo começo, um espaço transitório de contestação, amadurecimento e de afirmação do Outro. Assim o entre-lugares é a divisa entre o lugar e o não-lugar.

Então, é preciso fazer uma fenda no entre-lugares para o estabelecimento do terceiro espaço. Assim, surge um tempo-espaço, que é a fissura feita no entre-lugares para o estabelecimento do terceiro espaço, no qual o Outro inferiorizado terá condições de romper com ambiente o hostil e ser o enunciador e o narrador de sua cultura.

O entre-lugares é um espaço de tensões, distensões e contradições provocadas pelo lugar e o não-lugar, é o entrecruzamento da cultura e a possibilidade do hibridismo cultural, ou como afirma Bhabha (1998), o local da cultura. O entre-lugar é o local de abrigo, de maturação para assunção do terceiro espaço.

O terceiro espaço é a metáfora para a constituição do hibridismo nos estudos culturais de Bhabha. É na interseção, no entre-lugares, que surge a possibilidade da ruptura –, o terceiro espaço que possibilita a criação de um novo lugar, – um novo tempo-espaço descolonizado.

A produção de sentido requer que esses dois lugares sejam mobilizados na passagem por um Terceiro Espaço, que representa tanto as condições gerais da linguagem quanta a implicação específica do enunciado em uma estratégia performativa e institucional da qual ela não pode, em si, ter consciência (BHABHA, 1998, p. 66).

Estamos a falar, que o terceiro espaço é o lugar onde o novo discurso é assinalado estabelecendo nova geografia do discurso e processo de inicialização do hibridismo cultural,

hibridismo, uma diferença "interior", um sujeito que habita a borda de uma realidade "intervalar". E a inscrição dessa existência fronteiriça habita uma quietude do tempo e uma estranheza de enquadramento que cria a "imagem" discursiva na encruzilhada entre história e literatura, unindo a casa e o mundo (BHABHA, 1998, p. 35).

Neste caso, a encruzilhada (entre-lugares), é ponto de encontro do colonizador com o colonizado, onde são visíveis as tensões; caso cheguem a uma negociação de comum acordo, ocorre o processo de hibridização. Outro teórico que também discute a geografia do discurso é Said (1990, 2011), ao discutir as relações de poder entre Ocidente e Oriente, afirma que o Ocidente produziu um orientalismo, por vezes chamado de Oriente Médio ou Ásia, mas sempre o Outro,

os lugares, regiões e setores geográficos tais como "Oriente" e o "Ocidente" são feitos pelo homem. Portanto, assim como o próprio Ocidente, o Oriente é uma ideia que tem uma história e uma tradição de pensamento, imagística

e vocabulário que lhe deram realidade e presença no e para o Ocidente (SAID, 1990, p. 16-17).

Said (1990), alcunha o termo orientalismo como forma de determinar o Outro, demarcando a representação deste Outro, ou seja, uma produção de discursos orientalistas que para-além de entender o Outro, cria o estabelecimento de estereótipos como critérios de demarcação.

Edward Said propõe uma semiótica do poder "orientalista", examinando os diversos discursos europeus que constituem "o Oriente" como uma zona do mundo unificada em termos raciais, geográficos, políticos e culturais. A análise de Said é reveladora do discurso colonial (BHABHA, 1998, p. 111).

Sendo assim, as representações culturais do Outro são recebidas, negociadas e impostas pelo Ocidente dentro de espectros políticos que mensura o que é bom ou ruim, correto ou errado, progressista ou atrasado. Para Said (2011), a mediação do Outro, realizada pelos países centrais impõe um saber e um poder sobre o Outro que tem como dimensão a distorção do Outro. No caso particular de Said (2011), estabelece uma dimensão do que é oriental: "Nessa visão, as regiões distantes do mundo não possuem vida, história ou cultura dignas de menção, nenhuma independência ou identidade dignas de representação sem o Ocidente" (SAID, 2011, p. 18).

Os estudos pós-coloniais de Said (1990, 2011), discutem a possibilidade de reescrever a história do humanismo, visto que o humanismo como conhecemos, foi buscar as suas bases no classicismo greco-romano, e, ao fazê-lo circunscreve, apenas, uma visão e perspectiva de homem possível –, o homem ocidental.

Desta forma, é preciso desconstruir o humanismo tradicional eurocêntrico e, por que não dizer, abstrato-parcial, por entender e afirmar a supremacia de um arquétipo de homem. É preciso assim, reconstruir o humanismo –, um Novo Humanismo, capaz de dar vazão e permitir que os diferentes falem. É necessário experienciar, vivenciar e perceber a consciência que há nos subalternos.

A outra circunstância comum à criação do Homem Branco e do orientalismo é o "campo" que cada um deles dominava, bem como a consciência de que tal campo implicava modos peculiares, e até rituais, de comportamento, de cultura e de possessão. Só um ocidental podia falar dos orientais, por exemplo, assim como era o Homem Branco que podia designar e nomear os de cor, ou não-brancos. Todas as declarações feitas por orientalistas ou por Homens Brancos (e elas costumavam ser intercambiáveis) transmitiam um sentido da distância irredutível que separava o branco do de cor, ou o ocidental do oriental; além disso, por trás de cada declaração ressoava a tradição da experiência, da erudição e da educação que mantinha o

oriental-de-cor em sua posição de objeto estudado pelo ocidental-branco, e não vice-versa (SAID, 1990, p. 243).

Spivak (2010), é uma teórica, como Bhabha (1998) e Said (1990, 2011), relevante para o estudo pós-colonial, que, de certa forma, investigará o que Said (1990), afirma no *Orientalismo* de como o Ocidente estabeleceu, por meio de uma erudição, a possibilidade de se colocar numa posição privilegiada para falar do Outro. Como o Ocidente cria as epistemologias e saberes que impõe critérios classificatórios ao não-ocidental. Como se o não-europeu, pela sua condição de inferiorizado racialmente e epistemologicamente, não pudesse produzir o discurso de si.

E assim, Spivak (2010), interroga se o Outro, – o subalterno, provenientes dos territórios colonizados, em especial a Índia, poderá falar? Será ouvido? A autora sustenta a tese de que a construção do Outro como ser dotado de subjetividade é inacessível na visão eurocêntrica, e que o Ocidente, apenas, estuda o Outro como objeto da ciência ocidental.

Este texto se deslocará, por uma rota necessariamente tortuosa, a partir de uma crítica aos esforços atuais do Ocidente para problematizar o sujeito, em direção à questão de como o sujeito do Terceiro Mundo é representado no discurso ocidental (SPIVAK, 2010, p. 20).

Para a teórica, o subalterno fala, mas será que está sendo escutado? O subalterno está a falar, mas sua voz é, por vezes, interrompida, não lhe é permitido completar o discurso. Spivak (2010), afirma que a elite nativa indiana que se formou em volta do colonialismo britânico, também se comporta como colonizadora europeia, pois não quer escutar o subalterno, não se identifica como subalterna. A situação agrava porque, tampouco, os países centrais e suas elites dão a devida importância à fala desse subalterno também.

O processo histórico permitiu às elites (nativa ou estrangeira) criarem as condições impostas ao subalterno uma máquina que constrói, constantemente, os processos de subalternização. Mas, por que é tão difícil para o subalterno falar? Spivak (2010, p. 67), esclarece “no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar”. Visto que sua condição existencial é negada o que teria ele a dizer?

No caso do colonialismo brasileiro, produziram elites nativas que formaram um corpo dirigente muito heterogêneo de Norte-Sul e Leste-Oeste do país, incluindo as particularidades que compõem um país continental. Entretanto, manteve-se uma

unidade dos aspectos conservadores e um desprezo aviltante pelo subalterno, visto como empecilho para o “desenvolvimento” do país e um peso para os sonhos megalomaniacos que almeja sua própria visão de mundo umbilical. Temos aquilo que já debatemos quando realizamos a discussão do Sul do Brasil, o subalterno que não se vê como subalterno.

No caso brasileiro, a elite vê o subalterno como um “cidadão de segunda classe”, resignado, alijado e parcialmente detentores de direitos-e-deveres que deveria compor o universalismo da sociedade, mas o que se observa é a constatação do colonialismo mental, estabelecendo estereótipos, principalmente nas práticas cotidianas. Bhabha (1998), discute a construção de estereótipo dentro do prisma dos estudos culturais pós-coloniais.

O fetiche ou estereótipo dá acesso a uma "identidade" baseada tanto na dominação e no prazer quanto na ansiedade e na defesa, pois é uma forma de crença múltipla e contraditória em seu reconhecimento da diferença e recusa da mesma. Este conflito entre prazer/desprazer, dominação/defesa, conhecimento/recusa, ausência/presença, tem uma significação fundamental para o discurso colonial. Isto porque a cena do fetichismo é também a cena da reativação e repetição da fantasia primária – o desejo do sujeito por uma origem pura que é sempre ameaçada por sua divisão, pois o sujeito deve ser dotado de gênero para ser engendrado, para ser falado (BHABHA, 1998, p. 116-117).

A discussão do estereótipo, produzida nos contexto da sociedade colonial, acaba por exaltar um tipo de raça (do colonizador), o estereótipo é repassado de geração a geração, configurando a produção de capital simbólico (BOURDIEU, 1989). que manifesta nos valores, nas crenças, nas atitudes e nos comportamentos sociais, fixando o subalternizado a determinados estereótipos.

O estereótipo é afirmação de um modelo de identidade, civilidade e etnicidade que não pertence ao colonizado, porém é fetichizado, por meio de padrões raciais, culturais que são valorizados ou mesmo fantasiados pelo subalternizado. Para Bhabha (1998), o estereótipo é a fórmula encontrada de rejeitar a diferença, reduzindo e circunscrevendo a mera simplificação e falsificação, – à representação do Outro. O estereótipo nega a alteridade do Outro, bem como nega a ideia de identidades híbridas.

O estereótipo e o estabelecimento da identidade do colonizador, também cria o desejo (fetiche) contínuo que alimenta esta identidade. No entanto, o fetiche nunca é saciável, pois a um eterno contínuo na busca daquilo que não se pode ter, ou seja, a identidade étnica do colonizador, sendo assim, há uma busca constante por

estereótipos para atender o fetiche. “Como forma de crença dividida e múltipla, o estereótipo requer, para uma significação bem sucedida, uma cadeia contínua e repetitiva de outros estereótipos” (BHABHA, 1998, p. 120).

Nessa tensão entre prazer-desprazer, dominação-defesa, conhecimento-recusa, ausência-presença, existe um processo em curso arquitetado pelas elites que acabam por descentralizar o sujeito de sua historicidade e de suas condições materiais de subsistência. Assim, há uma recusa de reconhecer o Outro em sua diferença, impondo-lhe uma classificação, um modelo, um enquadramento que não condiz com a realidade –, o estereótipo criar uma vicissitude fantasiosa à verdadeira alteridade do Outro.

Spivak (2010), afirma que a elite indiana ao fazer do subalterno um ser a-histórico, desprovido de vontade, cria um *status* em que os subalternos são massas homogêneas de indivíduos.

Certas variedades da elite indiana são, na melhor das hipóteses, informantes nativos para os intelectuais do Primeiro Mundo interessados na voz do Outro. Mas deve-se, não obstante, insistir que *sujeito* subalterno colonizado é irremediavelmente heterogêneo (SPIVAK, 2010, p. 57).

Spivak (2010), insiste que o colonialismo estabeleceu um monólogo, um discurso de um Si para um Outro, geralmente o falante é a elite (local ou estrangeira) que define quem é o Outro (subalterno). É preciso, de acordo com Said (1990, 2011) e Spivak (2010), permitir que os subalternos falem por si, para não incorrerem na descentralização e usurpação de sujeito sem subjetividades.

No Ocidente, as representações do mundo árabe desde a guerra de 1967 têm se mostrado toscas, reducionistas, grosseiramente racistas, conforme foi constatado e verificado por inúmeros estudos críticos na Europa e nos Estados Unidos. Mesmo assim, prosseguem caudalosamente os filmes e programas de televisão mostrando os árabes como “cameleiros” frouxos, terroristas e xeques obscenamente ricos (SAID, 2011, p. 80).

Said (2011), argumenta que as representações dos povos periféricos apresentam identidades fixas, homogêneas. Ou seja, as representações reforçam uma identidade que não corresponde e não respeita as diferenças étnicas. E a forma, como os meios de comunicação produzem, veicula e interpreta as representações do Outro, são constitutivos elementares da cultura ocidental que reforça os estereótipos (SAID, 2011; BHABHA, 1998).

Nessa perspectiva, o tempo-espaço é uma característica inerente ao Ocidente, pois as regiões “periféricas” devem orbitar suas narrativas pela

temporalidade eurocêntrica; o mesmo se aplica ao espaço que deve seguir à lógica de reprodução, apropriação e domínio pelo Ocidente. É como se partisse do Ocidente e pelo Ocidente o tempo-espaço iniciado.

Ao afirmar as identidades fixas e homogeneidade sociocultural, podemos argumentar que tempo-espaço não existe para o ser colonizado, pois se a temporalidade histórica ressignifica as identidades e as mudanças espaciais alteram o tecido socioespacial e na ausência de temporalidade e espacialidade desenvolvem seres abjetos, sem tempo-espaço. Logo, a perspectiva do colonizador impõem seres a-históricos e deslocados no espaço ou que Bhabha (1998), chama de não-lugar.

Por que os desdobramentos da representação do Outro não causam um discussão política no combate aos estereótipos? Porque são representados como imagens e estereótipos fixos, como se fosse a-históricos ou sem espacialidade definida no tempo-espaço (são sempre os mesmos estereótipos de homens e mulheres). Para Said (2011), a forma como Outro é representado está mais no nível do estranhamento do que da indignação política, sempre mimetizando-o, estabelecendo uma caricatura de forma a apresentar uma imagem irreal do Outro. Esta consubstanciação é devida à separação de cultura e política que o mundo ocidental faz (SAID, 2011).

Nessa separação estabeleceu-se um radical falseamento. A cultura é exonerada de qualquer envolvimento com o poder, as representações são consideradas apenas como imagens apolíticas a ser analisadas e interpretadas como outras tantas gramáticas intercambiáveis, e julga-se que há um divórcio absoluto entre o passado e o presente. E, no entanto, longe de ser esta separação das esferas uma escolha neutra ou acidental, seu verdadeiro sentido é ser um ato de cumplicidade, a escolha do humanista por um modelo textual disfarçado, desnudado, sistematicamente expurgado, em lugar de um modelo mais comprometido, cujos traços principais iriam se aglutinar inevitavelmente em torno da luta contínua pela própria questão imperial (SAID, 2011, p. 106).

Assim, para Said (2011), o projeto em curso da cultura ocidental é a permissividade com o Outro, ao desassociar cultura e política, permite o chamado “politicamente incorreto”. Essa permissividade da cultura é, na verdade, uma faceta do projeto liberal que credita ao multiculturalismo a falácia de desassociar, do debate cultural, a esfera política. Isto é, a separabilidade é um ato consciente (SAID, 2011). O multiculturalismo acaba reforçando as representações das identidades em arquétipos que não encontram correspondentes com o real. E continua, “inundação de livros triviais de jornalistas invadiu o mercado e popularizou uma série de

estereótipos desumanizadores, todos mostrando os árabes basicamente como uma ou outra variante de Saddam” (SAID, 2011, p. 453).

Dessa maneira, o Outro tem um lugar discursivo ou como afirma Mudimbe (1988), uma geografia do discurso posta pela biblioteca eurocêntrica. Assim, para os estudos culturais pós-coloniais, especialmente para Said (2011), a cultura deve assumir tantos os aspectos de coesão como também de resistência e poder e deve aproximar-se do discurso político para evitar que o multiculturalismo liberal (re)produza no cerne do discurso do colonizador uma visão mimética do Outro. Portanto, a “mímica colonial é o desejo do Outro reformado, reconhecível, *como sujeito de uma diferença que é quase a mesma, mas não exatamente*” (BHABHA, 1998, p. 130).

Estamos a falar da alteridade do Outro reformado que de tanta justaposição de valores, já não se percebe como Outro, pois lhe é recriado uma identidade mimética, verossímil ao do seu colonizador. Estamos argumentando da construção de uma identidade forjada, do desejo incomensurável de reformar Outro. Estamos arguindo do desejo do colonizador de massacrar a alteridade do Outro. Estamos dizendo da imagem, da cópia, do acessório que Outro se torna quando assume frente a frente à face dupla entre colonizador e colonizado num mesma identidade.

A imagem é apenas e sempre um *acessório* da autoridade e da identidade; ela não deve nunca ser lida mimeticamente como a aparência de uma realidade. O acesso à imagem da identidade só é possível na *negação* de qualquer ideia de originalidade ou plenitude; o processo de deslocamento e diferenciação; (ausência/presença, representação/repetição) torna-a uma realidade liminar (BHABHA, 1998, p. 85-86).

Por detrás da mímica, isto é, do Outro reformado, constitui-se a representação superficial que caracteriza o limiar de uma reforma que enquadra e diminui o Outro, e desta forma, surge um discurso elaborado e uma prática agressiva sobre o Outro. Desta maneira, são criadas estratégias e astúcias de Poder, de Saber e de Ser colonial. Assim, o colonizado apodera-se do discurso-prática do colonizador, acarretando ao colonizado uma espécie de máscara, mimetismo, uma camuflagem – passando a agir como colonizador.

Sendo o hibridismo produzido no contexto em que coexiste a ambivalência de valores de uma sociedade que passou pela experiência colonial e vive a justaposição dos discursos e práticas do colonizador e do colonizado. Estamos argumentando a manifestação de ideias, valores e moralidades contraditórias

provocadas numa sociedade onde impera um colonialismo mental, ou seja, por um lado o discurso-prático herdeiro dos valores coloniais reafirma a ideia de superioridade, pureza e reforçar os estereótipos (SAID, 2011), por outro lado o discurso do subalterno que é ignorado ou negado (SPIVAK, 2010). É preciso, então, de um terceiro lado ou terceiro espaço para que as ambivalências possam ser tensionadas (BHABHA, 1998).

Então, para os estudos culturais pós-coloniais, a elaboração de um discurso político-cultural contextualizado sobre Outro é fundamental, quando acontece surge práticas culturais que viabilizem Outro, bem como o engajamento político. Na verdade, para os estudos culturais pós-coloniais, não há separabilidade entre política-cultura tampouco religião. Bhabha (1998), argumenta a necessidade do terceiro espaço, *lócus* do surgimento das identidades híbridas. Pretendemos anunciar que é preciso considerar também outro tempo-espaço para confrontar com o tempo-espaço moderno-colonial.

Longe de resolver e apaziguar os polos de tensionamento, a hibridização para Bhabha (1998), provoca discussões no terceiro espaço, pois a identidade híbrida gera uma imagem dupla (colonizador-colonizado). Então, temos de um lado um Ser colonizado que assume o saber do colonizador e produz um colonialismo mental, mas ao mesmo tempo a outra face do duplo é ambivalente-justaposta, pois contesta e reconhece a diferença entre o discurso do colonizador e resistência do colonizado. Bhabha (1998), está a dizer de um híbrido que em uma das faces assume a posição de sujeição, mas na outra procura a altivez. Qual *double* vencerá? Isso dependerá do peso e contrapeso nas esferas da cultura, pois é nesta arena que se travará o embate.

Portanto, em uma das faces da dupla imagem, gera o mimetismo, negando o que Sou, e ao mesmo tempo produz um discurso daquilo que não Sou. A outra face é a negação do mimetismo pela contestação da diferença – uma cisão na sua identidade colonizada. Este confronto duplo dá-se no terceiro espaço, ambiente da hibridização cultural, no qual são afirmadas e negadas as posturas coloniais; é também o local privilegiado para criar estruturas de combate ao colonialismo pela afirmação das diferenças.

Por fim, não seria prudente anunciar os escritores anglo-saxônicos como pioneiros da literatura anticolonial, pois correríamos o risco de ser levianos e negar a existências da emergência de outras vozes anticoloniais. Entretanto, não podemos

negar e, sobretudo afirmar que as estratégias aplicadas por esses teóricos provocaram ruídos e suas contribuições foram significativas para o projeto pós-colonial em curso. Mas, é necessário navegar para o Sul ou como afirma Sousa Santos (2009, p. 9) é preciso “apreender que existe o Sul; apreender a ir para o Sul; aprender a partir do Sul e com o Sul”.

1.3 Decolonial: o giro descolonizador

Os estudos anticoloniais também fazem parte da abordagem crítica de intelectuais latino-americanos. Entretanto, não está restrita à América Latina, o projeto decolonial pretende abarcar todas as Américas e, assim, revisitar as discussões sobre o colonialismo/colonialidade em diferentes aspectos de ocorrência nas Américas e Caribe.

Entretanto, os estudos latino-americanos apontam para a discussão de que a tríade modernidade/colonialismo/capitalismo, fecundou-se na Europa, mas sua gestação (aplicação e aprimoramento do modelo) e enunciação ocorreram nas colônias do continente americano, como por exemplo, a apropriação das riquezas para a acumulação de mais-valia/acumulação primitiva de capitais. O projeto colonial também proporcionou um campo experimental para a Europa criar e aplicar o que conhecemos como modernidade, visto que a dominação propiciou a codificação da diferença do Outro que foi representado com um ser inferior em sua alteridade.

Desta tríade, surge o sistema-mundo atual, produtor do discurso eurocêntrico que privilegia as categorias do pensamento eurocentrado (etnocentrista, racionalista e cientificista), em detrimento de outros saberes dos países periféricos. Apenas para reforçar, o estudo decolonial amplia geograficamente o conceito de eurocentrismo (restrito à Europa) para euro-americano, pois, depois da Segunda Grande Guerra, parte deste eixo permanece em países como Reino Unido, França, Alemanha e Itália como herdeira da antiguidade clássica do mundo greco-romano, mas também se desloca ou desliza para Os Estados Unidos da América (DUSSEL, 2000).

Esses países denominados como centrais detêm ou se esforçam para manter a hegemonia do discurso em relação aos países periféricos, mais um detalhe é que os países centrais são defensores da modernidade/colonialidade/capitalismo como solução para humanidade.

Iremos continuar utilizando a palavra eurocentrismo, em detrimento de euro-americanismo, por acreditar que a primeira carrega toda a simbologia e peso que a discussão merece, mas sabemos que estamos a falar de um espaço mais alargado, deslizado geograficamente. Essas demarcações são importantes para afirmarmos que iremos privilegiar na discussão os pensadores latino-americanos decoloniais. Dessa forma, tais teóricos apontam que os desdobramentos das sociedades coloniais provocaram, dentro do contexto latino, estruturas de colonialidade do poder, do saber e do Ser.

Entende-se, nesse contexto, a colonialidade com a continuação e manutenção do discurso e prática colonial. Ou seja, não é porque vivemos o fim do colonialismo político-administrativo, bélico-militar (domínio de uma região ou continente) que ainda não persiste institucionalizado nas Américas as práticas persuasivas do Estado (poder), na hegemonia de um conhecimento (saber) e da colonialidade do Ser.

Assim, a colonialidade é analisada dentro de múltiplas facetas: racista, ocidentalocentrismo, cartesiana, cristianocentrismo, heterossexista, ecologicida (GROSFOGUEL, 2016). Por exemplo, somos convidados a abraçar o humanismo europeu e suas “benesses” como modelo civilizatório; a modernidade e seu Estado-nação e o liberalismo; o progresso científico como hegemonia do saber; e o desenvolvimento econômico como finalidade para logarmos sucesso na sociedade ocidental capitalista. Mas, por detrás desse sistema-mundo, há séculos de práticas de violência física e simbólica que não são ditas, são mascaradas pelas “bondades” que o Norte “superior” oferece ao Sul “atrasado” (MIGNOLO, 2011).

Os estudos decoloniais também ambicionam uma revisão de literatura do marxismo na América Latina, isto é, não pretende substituir a categoria classe social pela racial nas análises, mas entender que as questões raciais num país como o Brasil, por exemplo, é determinante na distribuição de renda; na aquisição e valoração do saber, da cultura, bem como nas relações de poder que estão indubitavelmente centradas em modelos eurocêtricos.

A título de exemplificação do caso no Brasil, sobre as questões raciais, vejamos como se dá a atuação do Estado (poder) e suas políticas institucionais. Temos, há séculos, uma elite nativa branca que se apoderou dos tentáculos do Estado brasileiro e sempre governou para si.

Quando, recentemente, tivemos um hiato no *modus operandi* em relação às políticas sociais brasileiras (políticas afirmativas), de um pouco mais de dez anos (2003-2016), conseguimos que jovens negros e indígenas pudessem ter acesso, por meio de cotas, às universidades e faculdades brasileiras. Ou, ainda o exemplo, da política trabalhista que valorizou as trabalhadoras domésticas (em grande maioria mulheres) que, historicamente, estavam à margem das Leis Trabalhistas – um avanço, mas ao mesmo tempo uma política de reparação e compensação social a esses grupos que carregavam os resquícios de trabalhadoras(es) da casa grande.

Essa pequena abertura das políticas sociais para uma gama maior de brasileiro, despertou na elite e no brasileiro comum um ódio racial que só se entende pensando para-além do ódio de classes, mas também pelo clamor racial do Ser, uma colonialidade que transita, pensa e articula dentro da tessitura da sociedade brasileira. Por isso, é valioso incluir no, debate latino-americano, as questões raciais, o que não exclui a discussão de classes, mas pensar como as questões raciais permeiam o contexto social no Brasil.

O decolonial é um movimento que privilegia um olhar em múltiplas camadas de categorias, cuja abordagem foge da perspectiva hierárquica de estabelecer critérios, ordenamentos e subordinações. Logo, classe social não é uma categoria superior à racial ou vice-e-versa. Mas, a ideia de que raça foi construída na modernidade e gerou as diversas formas de racismo como instrumento de dominação (QUIJANO, 1998, 2005, 2007).

Na ótica marxiana, a classe social é um princípio organizador do capitalismo em todo o mundo, exemplo, a Divisão Internacional do Trabalho (DIT), – os trabalhadores do hemisfério Norte ganham mais em relação ao Sul, mesmo desenvolvendo atividades laborais iguais. Em princípio, a análise não está equivocada, mas precisamos lançar um olhar mais aguçado nessa periferia do mundo globalizado para entender os sujeitos subalternizados.

Isto é, a questão que se coloca não é apenas de classes, o discurso que justifica tal dinâmica do capitalismo global são também raciais, como seres inferiores na sua condição de alteridade, os trabalhadores do Sul necessitam de menos conforto e condições materiais para sobreviverem do que os trabalhadores do Norte.

Essa lógica não pode ser justificada, apenas, como processo de mais-valia do trabalho, condição aplicada pelos países centrais para manutenção dos seus interesses e lucros dentro da economia global e fazer com que a circulação e a

distribuição de riquezas fiquem concentradas, em grande maioria, nos países centrais.

A existência de múltiplos ângulos (classes sociais, raciais, gêneros, religiosas etc.) deve integrar a discussão, residindo a complexidade decolonial, porque não enseja reduzi-las e classificá-las como mais ou menos importantes, mas entender que a análise deve levar em considerações a existência das demais complexidades. Assim, os estudos decoloniais não privilegiam apenas uma categoria de análise, mas múltiplas categorias de acordo com o contexto estudado.

Voltemos ao caso brasileiro, as relações de classes sociais no Brasil e suas tensões não podem ser explicadas, apenas pelo chamado ódio de classes (SOUZA, 2017a), essa abordagem não explica por si o debate social brasileiro. Temos que inserir a discussão racial dentro das classes sociais para melhor compreender os desdobramentos na sociedade brasileira. Como analisar um brasileiro que não pertence à elite dirigente e que faz a defesa de valores apregoados por esta elite, contrariando sua própria classe ou origem social? Atribuir ao ódio de classe ou mesmo conservadorismo do brasileiro é reduzir o debate a questões e valores morais. É necessário ampliar e aprofundar a discussão para a colonialidade do Ser.

É preciso entender as complexidades da teia social que enreda os contextos brasileiros, e como arraigados estão nas estruturas de poder, saber e Ser –, a colonialidade que nos impede de vê por outro espectro, – da descolonização do mundo. Destarte, o colonialidade é um processo que (re)codifica Outro sobre um padrão de valores morais, espirituais, comportamentais, educacionais, político que só encontra referência no modelo de sociedade moderna/capitalista.

Iremos abordar mais detalhadamente, no Capítulo 2, a discussão do Ser para entendermos as complexidades do colonialismo. A análise deve ser feita com muito cuidado, pois tal questão merece verticalidade teórica necessária ao debate, que a cada dia se aguça no contexto latino e brasileiro, produzindo discursos que flertam com movimentos fascistas, e não raro os debates raciais encontram-se no cerne da sociedade brasileira e são legitimadores e normalizadores de práticas sociais e culturais. Por exemplo, o esmero na análise do Ser nos ajuda sobre as questões raciais, a forma predatória de exploração da natureza (objetificada) e a forma como o tempo-espaço é apropriado por diferentes grupos raciais. Como por exemplo, os indígenas, vistos como preguiçosos, avessos ao trabalho e contraproducentes no tempo-espaço dentro da lógica modernidade/capitalista.

Entretanto, a questão do Ser tem uma relação direta com o tempo-espço e com a produção de sentidos, o valor dado ao tempo e a forma de apropriação do espaço. A noção de tempo-espço é normalizada pela lógica moderna/eurocêntrica/capitalista para produzir riqueza para uma classe social e racial; o indígena é adverso à lógica acumulativa, bem como ao tempo-espço normatizado pelo padrão de desenvolvimento predatório.

A questão de classe foi posta na discussão, porque parte dos intelectuais de esquerda no Brasil dá amplo destaque a essa categoria, o que achamos pertinente, entretanto, negligencia a questão racial crucial para o entendimento da sociedade brasileira. Assim, o decolonial pretende revisitar e ao mesmo tempo descolonizar o pensamento marxista para a América Latina, isto é, trazer as discussões de Marx para o contexto latino-americano, é compreender que a infraestrutura e superestrutura não apenas se relacionam de forma direta, como numa disputa político-econômico de classes sociais, mas que existe uma superposição de outras categorias de análise que não podem ser descuidadas no contexto latino-americano.

Descolonizar o marxismo, não significa descartá-lo, mas revitalizar sua teoria para o contexto histórico da América Latina, é entender que Marx no século XIX, faz um estudo minucioso do sistema político-econômico, principalmente, europeu e o observa com grande exatidão. Marx observou as condições impostas à classe operária inglesa e as relações do capitalismo industrial inglês, e como produziam mais-valia. Para Marx, naquele momento, era muito claro que o sujeito histórico promotor da revolução contra os burgueses seria a classe operária.

Dessa forma, naquele contexto europeu, faz todo sentido as análises que desenvolveu; naquela conjuntura histórica apresentada por Marx (classe operária *versus* burguesia inglesa), as discussões raciais não entram em pauta, pois todos são brancos. A diferença é estabelecida para aqueles que detêm os meios-de-produção e a outra detentora da força de trabalho, portanto de classes sociais.

No caso brasileiro, é preciso entender que nunca produzimos uma Revolução Industrial (como o modelo clássico inglês). Também é verdadeiro que nunca estabeleceu em todo o território uma classe operária industrializada que poderia desempenhar o papel de sujeito histórico. Talvez, com rara exceção, o Sudeste brasileiro, com uma classe operária muito particularizada e diminuta para ser o protagonista histórico de um país continental.

Ainda somos uma grande fazenda agrícola, estamos há mais de quinhentos anos produzindo *commodities* (estamos na base da produção industrial, vendemos para o mundo grãos, carnes, minerais, produtos que serão transformados pelas indústrias de transformação dos países mais industrializados). Este argumento é importante na discussão decolonial para descolonizar o marxismo e aplicarmos uma análise do contexto brasileiro extremamente marcado pelas questões raciais.

Dentro da discussão do giro descolonizador (DUSSEL, 1994), que são estudos e elaborações do pensamento decolonial como epistemologia insurgente que questiona, e, portanto, propõe visitar a história sobre outras bases, temos a tese defendida que parte da afirmação que a modernidade iniciou-se em 1492, quando a Europa depara-se com o Outro e impõe um projeto de poder colonial (político-econômico);. Um projeto de saber, ao estabelecer uma hegemonia no campo do conhecimento e cultura (eurocentrada, cientificista e racionalista) e um projeto de Ser, quando categoriza a alteridade do Outro como inferior em sua humanidade. Dussel afirma que em “1492, según nuestra tesis central, es la fecha del ‘nacimiento’ de la Modernidad; aunque su gestación – como el feto – lleve un tiempo de crecimiento intrauterino” (DUSSEL, 1994, p. 7-8).

Quijano (2010), também contribui com o debate ao ampliar, para o campo da sociologia, as análises raciais no contexto latino-americano. “No es en absoluto difícil percibir la inherente presencia de la idea de ‘raza’ como parte de la ‘naturaleza’, como explicación y justificación de la explotación de las ‘razas inferiores’” (QUIJANO, 2010, p. 7).

Entretanto, a genealogia epistêmica do pensamento decolonial tem uma guisa de contribuições de diferentes matizes, e surgem de contextos sociais próprios e produções diversificadas sobre modernidade/colonialidade. Escobar (2003), assim elenca:

Por ahora es suficiente con decir que existe un significativo número de factores que podría plausiblemente entrar en la genealogía del pensamiento de este grupo, incluyendo: la Teología de la Liberación desde los sesenta y setenta; los debates en la filosofía y ciencia social latino-americana sobre nociones como filosofía de la liberación y una ciencia social autónoma (e.g., Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo Gonzáles Casanova, Darcy Ribeiro); la teoría de la dependencia; los debates en Latinoamérica sobre la modernidad y postmodernidad de los ochenta, seguidos por las discusiones sobre hibridez en antropología, comunicación y en los estudios culturales en los noventa; y, en los Estados Unidos, el grupo latinoamericano de estudios subalternos. El grupo de modernidad/colonialidad ha encontrado inspiración en un amplio número de fuentes, desde las teorías críticas europeas y norteamericanas de la

modernidad, hasta el grupo surasiático de estudios subalternos, la teoría feminista chicana, la teoría postcolonial y la filosofía africana; así mismo, muchos de sus miembros han operado en una perspectiva modificada de sistemas mundo. Su principal fuerza orientadora, sin embargo, es una reflexión continuada sobre la realidad cultural y política latinoamericana, incluyendo el conocimiento subalternizado de los grupos explotados y oprimidos. **Si se puede decir que la teoría de la dependencia, la teología de la liberación y la investigación acción participativa han sido las contribuciones más originales de Latinoamérica al pensamiento crítico en el siglo XX [...]** (ESCOBAR, 2003, p. 53). Grifo nosso.

Escobar (2003), apresenta as múltiplas abordagens do pensamento decolonial desde as teorias feministas chicanas nos Estados Unidos da América; as discussões pós-coloniais e o debate da filosofia africana, por exemplo. Mas, também, destaca que teoria da dependência, teologia da libertação e pesquisa-ação participativa deram as contribuições mais originais para o debate decolonial.

Restrepo e Rojas (2010), destacam as importantes contribuições dos caribenhos Aimé Césaire e Franz Fanon na construção da genealogia do pensamento decolonial. Ambos demonstram os efeitos da colonização, tanto do ponto de vista dos colonizados, quanto dos colonizadores (RESTREPO; ROJAS, 2010). Fanon, discutindo no campo da psicanálise e Césaire, na produção do discurso da suposta “bondade civilizatória”.

As várias abordagens do pensamento decolonial apresentam-se dentro de contextos muito particulares onde as questões de alteridade e subalternidade geralmente estão presentes. O nosso entendimento é que as múltiplas abordagens enriquecem as pesquisas decoloniais, por exemplos: estudos de gênero, religiosidade, sexualidade, raça etc. Sobre os diferentes matizes dos estudos Mignolo (2001) utiliza a expressão outros paradigmas.

Contudo, a tese irá dialogar com os teóricos latino-americanos tendo a filosofia da libertação de Dussel (1977, 1994, 2000, 2001, 2009, 2016), como referência epistêmica para estabelecer os diálogos com os demais teóricos. Nesse sentido, como apresentado em seção anterior, aproximamos dos pós-coloniais de abordagem cultural anglo-saxônica à exceção de Mundimbe da colonização fraco-belga. Sabemos, também, que dentro dos teóricos pós-coloniais têm outros paradigmas, a exemplo da vertente ibérica de Boaventura de Sousa Santos, com o pensamento abissal. Portanto, gostaríamos de considerar que, quando estivermos falando de pós-coloniais anglo-saxônicos, estaremos nos referimos aos teóricos citados na seção anterior, porque o denominador que os unem é o paradigma cultural.

Feitas as considerações, podemos avançar no debate decolonial latino-americano. Faz-se necessário ressaltar alguns posicionamentos, que diferenciam os estudos culturais pós-coloniais anglo-saxônica, ou influenciado por eles e apresentado em seção anterior, e a perspectiva anticolonial latino-americana que se apresenta como estudos decoloniais.

El concepto 'decolonialidad', que presentamos en este libro, resulta útil para trascender la suposición de ciertos discursos académicos y políticos, según la cual, con el fin de las administraciones coloniales y la formación de los Estados-nación en la periferia, vivimos ahora en un mundo descolonizado y poscolonial. Nosotros partimos, en cambio, del supuesto de que la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación en la periferia. Asistimos, más bien, a una *transición del colonialismo moderno a la colonialidad global*, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial. Las nuevas instituciones del capital global, tales como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM), así como organizaciones militares como la OTAN, las agencias de inteligencia y el Pentágono, todas conformadas después de la Segunda Guerra Mundial y del supuesto fin del colonialismo, mantienen a la periferia en una posición subordinada. El fin de la guerra fría terminó con el colonialismo de la modernidad, pero dio inicio al proceso de la colonialidad global. De este modo, preferimos hablar del 'sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial' [...] (CASTRO-GÓMEZ; GROSFOGUEL, 2007, p. 13).

Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), apontam uma diferença epistêmico-conceitual importante entre pós-coloniais e os decoloniais. Para os estudos decoloniais, o fim do modelo de dominação político-administrativo-burocrático das colônias europeias no século XX, não possibilitou um mundo descolonizado ou pós-colonizado ou pós-moderno, como atribuem os anglo-saxões. As barreiras do colonialismo não foram totalmente destruídas, optando assim, por caracterizar este momento como colonialidade em escala global, visto que o sistema-mundo continua sendo euro-americano, capitalista, patriarcal, moderno, pois o padrão de domínio, ou seja, o conjunto das estruturas política, social, espiritual e cultural, são mantenedores e normalizadores do *status* de dominação dos países centrais em relação aos países periféricos.

Para os estudos pós-coloniais a vincularidade das antigas estruturas coloniais de poder, estariam presentes na configuração geopolítica atual, manifestando as tensões entre centro-periferia pela emergência da (re)construção do Outro como ser a-histórico, situado numa geografia excêntrica, lhe atribuindo uma humanidade

distanciada do Ocidente, portanto inferiorizada. Assim, o pós-colonial seria a articulação de novas formas de poder: político, econômico, cultural e geográfica, definidoras de uma nova geopolítica do poder.

Com isso, os pós-coloniais afirmam que a realidade atual não assenta mais na modernidade, mas sim na pós-modernidade, bem como com a descolonização avançamos para o pós-colonialismo. Nesse sentido, a descolonização é entendida como o desaparecimento do Estado-Nação eurocêntrico, por meio da independência administrativa, jurídica e burocrática das ex-colônias, mas estabelecendo outras formas de poder: político-econômico-cultural-geográfico.

Castro-Gómez; Grosfoguel (2007), sustentam que a descolonização é mito e pode nos levar a uma desconexão com a colonialidade, e que a chamada pós-modernidade é, em verdade, a colonialidade em escala global, “‘sistema-mundo capitalista’, porque con ello se cuestiona abiertamente el mito de la descolonización y la tesis de que la posmodernidad nos conduce a un mundo ya desvinculado de la colonialidad” (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL; 2007, p. 13-14).

Para os pós-coloniais, o colonialismo da modernidade encerrou com a descolonização, mas o que se observou foram outras formas de poder para as ex-colônias vinculadas à geopolítica-cultural, estabelecendo desta forma, novo estatuto à pós-modernidade. Sendo assim, há uma hierarquia capitalista global imposta pelos países centrais que se estende aos países periféricos, estabelecendo uma hegemonia geocultural sobre Outro. Desta forma, cria-se o estereótipo do árabe (SAID, 1990), a África exótica (MUDIMBE, 1988), formação de sujeitos subalternizados (SPIVAK, 2010) e fetiche de Bhabha (1998).

Assim, para os teóricos pós-coloniais, a infraestrutura (econômico) é determinante em última instância e submetem as questões: política, cultural, racial, gênero, espiritual, conhecimento, poder e geografia, vinculando-as à superestrutura, mantendo a dicotomia do marxismo como campo de análise. Nesse caso, a infraestrutura é a categoria determinante de análise para condicionar as demais categorias.

Sobre as análises pós-coloniais ainda estarem atreladas ao econômico como categoria última-determinante, os estudos latino-americanos ou decoloniais, afirmam a possibilidade de romper com o marxismo ortodoxo econômico que estabelece a

primazia dos condicionantes da infraestrutura como determinante em última instância da superestrutura.

Una perspectiva 'decolonial' podría modificar y complementar algunas suposiciones del análisis del sistema-mundo y de los 'postcolonial studies' anglosajones. La mayoría de los análisis del sistema-mundo se enfocan en como la división internacional del trabajo y las luchas militares geopolíticas son constitutivas de los procesos de acumulación capitalista a escala mundial. El análisis del sistema-mundo ha desarrollado el concepto de 'geocultura' para referirse a las ideologías globales. Sin embargo, creemos que este concepto se mueve todavía dentro del paradigma marxista de infraestructura/superestructura (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL; 2007, p. 14).

Sobre a descolonização do mundo, o decolonial acredita que a luta para descolonizar o sistema-mundo, persiste ainda nos dias atuais e a discussão perpassa pela gama de debate de descolonizar o poder; o saber; o Ser; a política-econômica; a espiritualidade; a relação de gênero; o Estado-militar (GROSFUGUEL; 2016),

creemos que el ámbito discursivo/simbólico que establece una división entre poblaciones blancas y no-blancas no es una 'geocultura' en el sentido de Wallerstein, sino que es un ámbito *constitutivo* de la acumulación de capital a escala mundial desde el siglo XVI. Es decir que no se trata de un ámbito 'superestructural', derivado de las estructuras económicas, sino que forma con éstas una 'heterarquía', es decir, la articulación enredada (en red) de múltiples regímenes de poder que no pueden ser entendidas desde el paradigma marxista [...] (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL; 2007, p. 14).

Isso não que dizer que o decolonial é contra o pensamento marxista, mas afirma a necessidade de descolonizar o marxismo, em sua essência eurocêntrico. É observar que a colonialidade é algo que articula múltiplas formas de poder-dominância, e não apenas a mecânica estabelecida de que a superestrutura (cultura, gênero, saber, Ser etc.) é derivada das condições criadas na infraestrutura econômica e desta forma, estabelecendo uma articulação entre a base (infraestrutura) e superestrutura, criando um sistema articulado e estruturado entre infraestrutura e superestrutura, tendo no modo-de-produção (econômico) a relação que articula a estrutura do sistema-mundo capitalista e sua definidora.

Outras ponto é que para os decoloniais as questões geoculturais não são produtos exclusivos da complexidade inerente à globalização e da pós-modernidade, elas estavam incubadas no fim do século XIV com a colonização das Américas. Dentro da discussão de infraestrutura e superestrutura Althusser (1980), alerta sobre o papel da superestrutura, enquanto reprodutora de ideologias que justificam a

distribuição desigual das riquezas pela infraestrutura e, por assim dizer, a divisão de classes sociais – o que cunhou de dominação ideológica da classe dominante. “É por intermédio da ideologia dominante que é assegurada a ‘harmonia’ (por vezes precária)” entre as classes sociais (ALTHUSSER, 1980, p. 56).

Então, por meio de Althusser (1980), compreendemos que a infraestrutura e superestrutura dialogam mutuamente criando um todo estruturado e articulado. No entanto, a categoria econômica é primaz na hierarquia de análise do sistema capitalista, mesmo na visão de Althusser (1980), que não segue uma lógica do marxismo ortodoxo, visto que trabalha com os aspectos dos aparelhos ideológicos e culturais da superestrutura. Mas, ainda assim, a categoria último-definidora das condições de vida material em que são desenvolvidas as análises impõe-se pela dialética infraestrutura com superestrutura.

Para os teóricos decoloniais, as categorias, bem como seus fundamentos e princípios, se igualam e se articulam de forma complexa, superando a dicotomia marxista (infraestrutura e superestrutura). Assim, a categoria econômica, sozinha não consegue mover o tabuleiro social, portanto, não consegue explicar a complexidade da colonialidade.

Sendo assim, a literatura decolonial, em vez de se ater ao materialismo histórico dialético para explicar a realidade da colonialidade, prefere utilizar a abordagem da heterogeneidade histórico-estrutural que desenvolve conceitos como heterarquia, enquanto oposição a hierarquia. Na herarquia, as categorias múltiplas são justapostas como se fossem camadas e exercem, cada uma ao seu tempo-espaço e contexto, as formas de colonialidade,

trata siempre de una articulación estructural entre elementos históricamente heterogéneos, es decir, que provienen de historias específicas y de espacios-tiempos distintos y distantes entre sí, que de ese modo tienen formas y caracteres no sólo diferentes, sino discontinuos, incoherentes y aun conflictivos entre sí, en cada momento y en el largo tiempo (QUIJANO, 2007, p. 98).

Quijano (2007), afirma que as abordagens funcionalistas e o próprio materialismo histórico dialético ortodoxo, não se preocupou com a heterogeneidade histórica das estruturas sociais, quando privilegia a categoria trabalho sobre as demais categorias dentro da estrutura social. “Queda, en consecuencia, la propuesta marxiana (...) sobre el trabajo como ámbito primado de toda sociedad, y sobre el control del trabajo como el primado en todo poder social” (QUIJANO, 2007, p. 100).

A discussão apresentada por Quijano (2007), é que o modelo de poder capitalista de controlar o tempo de trabalho é essencialmente eurocêntrico, sendo condição primordial do capitalismo europeu. Isso tem implicações no materialismo histórico dialético de fonte marxiana ao estruturar um modelo de análise mundo, não observando a heterogeneidade histórico-estrutural das sociedades.

Marx implica, de una parte, la homogeneidad histórica de éste y de los demás factores, y de otra parte, que el trabajo determina, todo el tiempo y de modo permanente, el carácter, el lugar y la función de todos los demás ámbitos en la estructura de poder. Sin embargo, si se examina de nuevo la experiencia del patrón mundial del poder capitalista, nada permite verificar la homogeneidad histórica de sus componentes, ni siquiera de los fundamentales, sea del trabajo, del capital, o del capitalismo. Por el contrario, dentro de cada una de esas categorías no sólo coexisten, sino se articulan y se combinan todas y cada una de las formas, etapas y niveles de la historia de cada una de ellas. Por ejemplo, el trabajo asalariado existe hoy, como al comienzo de su historia, junto con la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad. Y todos ellos se articulan entre sí y con el capital (QUIJANO, 2007, p. 100).

Na América, modernidade/colonialismo/capitalista deve ser observada essa heterogeneidade histórico-estrutural, pois o capitalismo instalado nas Américas formatou-se de forma diferente como, por exemplo, a categoria racial. Assim, “El capitalismo abarca, tiene que abarcar, todo ese complejo y heterogéneo universo bajo su dominación” (QUIJANO, 2007, p. 100).

Dessa forma, a abordagem heterogênea histórico-estrutural afirma que no caso latino-americano a estrutura histórico-social impactaram outras categorias: racial, gênero, espiritual, conhecimento, identidade, subjetividade, tempo, espaço, natureza, econômica, política, social etc. o que Quijano (2005, 2007, 2010), chama de Colonialidade do Poder ou Grosfoguel (2016) de sistema-mundo capitalista/patriarcal, ocidentalocêntrico/cristianocêntrico, moderno/colonial. Diferente do caso europeu, no qual estabeleceu uma dominação e exploração econômica de uma classe sobre a outra.

A perspectiva decolonial considera a heterarquia como forma de análise e estudo, afastando do unidirecionalismo ou unilineariedade do marxismo ortodoxo que privilegia a categoria economia para articular e hierarquizar as demais categorias. Grosfoguel (2016), estabelece o caos sistêmico com múltiplas categorias se justapondo às análises,

debiera ser obvio que si bien el actual modo de controlar el trabajo tiene implicaciones sobre, por ejemplo, la intersubjetividad social, sabemos, del mismo modo, que para que se optara por la forma capitalista de organizar y

controlar el trabajo, fue necesaria una intersubjetividad que la hiciera posible y preferible. Las determinaciones no son, pues, no pueden ser, unilineales, ni unidireccionales. Y no sólo son recíprocas. Son heterogéneas, discontinuas, inconsistentes, conflictivas, como corresponde a las relaciones entre elementos que tienen, todos y cada uno, tales características. La articulación de heterogéneos, discontinuos y conflictivos elementos en una estructura común, en un determinado campo de relaciones, implica, pues, requiere, relaciones de recíprocas, múltiples y heterogéneas determinaciones (QUIJANO, 2007, p. 100-101).

Para os decoloniais, o marxismo ao estruturar a sociedade em infraestrutura e superestruturata, determinam como última instância a primazia econômica sobre as outras categorias, ou seja, a cultura, a política, a ideologia, a religião (superestruturata), são derivadas da estrutura econômica (modo-de-produção) que reproduz na superestruturata os condicionantes ideológicos de dominação. Logo, a luta de classe no marxismo dá-se pelo duplo embate de primeiro controlar os meios de produção, socializando-os para depois alterar a realidade ideológica construída pela burguesia na superestruturata.

Os pós-coloniais, de literatura anglo-saxônica, estabelecem como análise os aspectos ideológicos-culturais, mas essa dinâmica ainda transita dentro da categoria econômica (infraestrutura), portanto, análise determinante ainda é o econômico que tem a primazia de estabelecer os critérios ideológicos, culturais, geográficos do Outro (CASTRO-GÓMEZ; GROSGUÉL, 2007). Isto é, a categoria geocultural ainda transita dentro da hierarquia imposta pela infraestrutura à superestruturata. Tanto é que os pós-coloniais costumam afirmar que vivemos num sistema-mundo capitalista, a predominância da hierarquia econômica, já os decoloniais, apenas, afirmam sistema-mundo, dando igual valor às demais categorias.

O entendimento decolonial de heterarquia como multiplicidade de domínio que estão entrelaçadas entre si (GROSGUÉL; 2016). Assim, a heterarquia, “a articulação entrelaçada (em rede) de múltiplos regimes de poder” (CASTRO-GÓMEZ; GROSGUÉL, 2007, p. 14). Dessa forma, a heterarquia possibilita visualizar com maior equidade as “múltiplas relações raciais, étnicas, sexuais, epistêmicas, econômicas e de gênero” (CASTRO-GÓMEZ; GROSGUÉL, 2007, p. 17).

Las heterarquías son estructuras complejas en las que no existe un nivel básico que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas. En una heterarquía, la integración de los elementos disfuncionales al sistema jamás es completa, como en la jerarquía, sino parcial, lo cual significa que en el capitalismo

global no hay lógicas autónomas ni tampoco una sola lógica determinante 'en última instancia' que gobierna sobre todas las demás, sino que más bien existen procesos complejos, heterogéneos y múltiples, con diferentes temporalidades, dentro de un solo sistema-mundo de larga duración. En el momento en que los múltiples dispositivos de poder son considerados como sistemas complejos vinculados en red, la idea de una lógica 'em última instancia' y del dominio autónomo de unos dispositivos sobre otros desaparece (CASTRO-GÓMEZ; GROSFOGUEL, 2007, p. 18).

A heterarquia é maneira de contemplar os processos de heterogeneidade e multiplicidade de diferentes temporalidades e contextos. O primeiro teórico a desenvolver as bases do conceito de sistema-mundo, ou seja, quem percebeu que o sistema-mundo não é, apenas, capitalista, político-econômico de controle do trabalho e da classe trabalhadora, mas também que na sua organização interna e externa existem componentes raciais, foi Cox, ao afirmar que o capitalismo apropriou-se de parte do antagonismo racial e incorporou-o à própria estrutura de luta de classes (COX, 1959).

Probably a realization of no single fact is of such crucial significance for an understanding of racial antagonism as that the phenomenon had its rise only in modern times. In a previous chapter on "the origin of caste" we have attempted to show that race conflict did not exist among the early Aryans in India, and we do not find it in other ancient civilizations. Our hypothesis is that racial exploitation and race prejudice developed among Europeans with the rise of capitalism and nationalism, and that because of the world-wide ramifications of capitalism, all racial antagonisms can be traced to the policies and attitudes of the leading capitalist people, the white people of Europe and North America (COX, 1959, p. 322).

Cox (1959), desenvolve a tese de que os fatos não podem ser analisados de forma isolada, no entanto, é preciso compreender que a exploração e o preconceito racial desenvolveram na Europa em concomitância com a ascensão do capitalismo e do Estado-nação promoveram a civilidade e modernidade eurocêntrica.

Partindo dos pressupostos apresentados por Cox (1959) e Wallerstein (1990), que também colabora na construção do conceito de sistema-mundo, tal conceito é indissociável capitalismo, racismo e sexismo. Wallerstein (1990), lista doze características da economia-mundo capitalista, entre elas temos a importância do racismo e sexismo. "I merely list now the characteristics presumed to be the description of a capitalist world-economy: [...] (10) the fundamental importance of racism and sexism as organizing principles of the system [...]" (WALLERSTEIN, 1990, p. 289).

Contudo, o conceito de sistema-mundo de Wallerstein (1990), ainda está preso à tradição econômica *capitalist world-economy*. De acordo com Grosfoguel

(2016), não foi um sistema econômico que criou a civilização, mas um sistema-mundo que sistematizou uma economia capitalista.

Si observamos con detenimiento, la teoría de Wallerstein privilegia las relaciones económicas en su definición y teorización del sistema-mundo. La obra de Wallerstein se ha centrado en teorizar y analizar extensamente la historia y las estructuras de la economía-mundo capitalista de los últimos 500 años. Para Wallerstein el sistema-mundo moderno es equivalente a una economía-mundo capitalista (GROSFOGUEL, 2016, p. 157).

É preciso avançar com as análises críticas no campo das Ciências Sociais e no debate no século XXI, haja vista, a complexidade do colonialismo destruindo ou impondo às outras civilizações um sistema-mundo em escala global e de padrão ocidentocêntrico, patriarcal, capitalista, cristianocêntrico e moderno/colonial. Pois o,

«sistema-mundo» es un movimiento de protesta dentro de las ciencias sociales eurocéntricas, en contra de la unidad de análisis que usa la categoría de «sociedad» entendida como equivalente a «Estado-nación». Otra manera de decir lo mismo sería usar la noción de «sociedad-mundo», es decir, que vivimos en temporalidades y espacialidades de «sociedades globales» y no en «sociedades nacionales». La idea de la teoría de sistema-mundo es que existen procesos y estructuras sociales cuyas temporalidades son más largas y cuyas espacialidades son más amplias que la de los «Estados-naciones» (GROSFOGUEL, 2016, p. 155).

Grosfoguel (2016), faz uma abordagem que consideramos interessante para a análise de tempo-espço, quando diz que vivemos na atualidade tempo e espço globais que são mais amplos que os conceitos construídos pelo Estado-nação. A afirmação nos remete a acreditar que tempo-espço diferenciado produzem contextos com característica própria em oposição ao sistema-mundo. Como por exemplo, a Região Amazônica, desde o período da borracha, passando pela ideologia da ditadura civil-militar de integrar para não entregar, até o chamado desenvolvimento sustentável dos dias atuais. No entanto, a premissa é o progresso que depois mudou de termo – desenvolvimento econômico, mas a lógica de ocupação é a mesma, desenvolver é destruir florestas para construir cidades, é a empreitada dos grandes empreendimentos econômicos para a região, mas levando em consideração um espólio altamente predatório.

Ficou evidenciado que a primeira diferença entre o pensamento pós-colonial anglo-saxaônica e o decolonial latino-americano é epistemológico-conceitual, pois para os pós-coloniais, a construção do Outro passa por um processo ideológico-cultural; e são estabelecidos dentro do espectro euro-americano e que, em última

análise, a categoria econômica é determinante como componente cultural da superestrutura.

Decoloniais não exibem uma determinação em última instância, mas processos diversificados que levam ao estabelecimento de análises com múltiplas categorias na construção de heterarquia para discutir cultura, economia política, gênero, raça, espiritualidade, que são postos em mesmo grau de importância e valor; estabelecendo método de análise que levem em consideração a heterogeneidade histórico-estrutural de cada contexto estudado.

A segunda diferença entre os pós-coloniais e os decoloniais é de genealogia histórica. Para pós-colonial anglo-saxônica, o colonialismo e a modernidade não são mutuamente constitutivos, a modernidade é um fenômeno do Iluminismo europeu, gestada no século XVIII, em que estabeleceu os critérios de civilidade ocidental para impor um projeto “civilizatório”, portanto, ideológico-cultural para o novo colonialismo no Século XIX na África e Ásia, principalmente.

Postcoloniality has a different genealogy of thought. In terms of existence, it emerged from the experience of British colonization (of Egypt and India and of the Palestinian question) and, obviously, after the concept of postmodernity was introduced by the late 1970s. In that line of thought and concerns, South Asia, Australia, South Africa, and other former British colonies naturally joined postcoloniality, but the English – and French-speaking Caribbean did not (MIGNOLO, 2011, p. xxvi).

Para a literatura decolonial, a modernidade e colonialismo são mutuamente constitutivo, portanto, não há modernidade sem colonialismo, sem o ocultamento do Outro. Logo, a modernidade é um projeto colonial que inicia em 1492, juntamente como o capitalismo; “la modernidad no existe sin colonialidad, son dos caras de la misma moneda y el racismo organiza desde adentro todas las relaciones sociales y jerarquías de dominación de la modernidade” (GROSFOGUEL, 2016, p. 159).

[...] differences between postcoloniality and decoloniality [...]. First of all, they have distinct points of origination. The decolonial originated during the Cold War, [...] and from the experience of decolonization in the Third World and in the works of Afro and Afro-Caribbean intellectuals and activists. The point of origination of the postcolonial is the experience of decolonization of British India and owes much to Edward Said's influential *Orientalism* (1978), published the same year Francois Lyotard's *The Postmodern Condition* (1978) appeared (MIGNOLO, 2011, p. 55).

As consequências é que a modernidade, diferentemente do que a Europa nos fez acreditar, não é e não foi a solução, mas um problema escalonado principalmente ao estabelecer epistemologia eurocêntrica como padrão universal.

Pois, “el discurso de la modernidad creó la ilusión de que el conocimiento es desincorporado y des-localizado y que es necesario, desde todas las regiones del planeta, ‘subir’ a la epistemología de la modernidad” (WALSH, 2003, p. 2). A ilusão epistêmica que Walsh descreve, Mignolo (2010), classifica como lado sombrio da modernidade que produz a lógica da colonialidade.

La modernidad no es un proyecto emancipatorio, como gran parte del pensamiento eurocéntrico nos ha hecho creer. La modernidad/colonialidad es un proyecto civilizatorio, que se produce al calor de y se expande con la violencia a escala planetaria que generó la expansión colonial europea [...] (GROSFUGUEL, 2016, p. 160).

Mignolo (2010), afirma que o desprendimento epistemológico eurocêntrico, nos possibilita a liberação do movimento de descolonização e desta maneira partir para outras epistemologias, principalmente epistemologias de fora do paradigma moderno/colonial e continua ao afirmar que modernidade/colonialismo necessitam de uma retórica para constituir a lógica da colonialidade.

As consequências da divergência de genealogia histórica, interpolam dentro das correntes anticoloniais e produzem análises diversas e interessantes sobre: colonialismo, modernidade e capitalismo, por exemplo, visto que os pós-coloniais anglo-saxônicos classificam a modernidade como fenômeno isolado do colonialismo. Foi o acarretou a ocorrência da modernidade no período do Iluminismo na Europa do século XVIII, que propagou-se para as colônias no século XIX, portanto não simultâneos. Obviamente, esses teóricos são influenciados pelos processo de colonização da Índia e nova forma de colonização que os norte-americanos impuseram ao Oriente Médio.

Os decoloniais latinos atribuem a modernidade/colonialismo como simultâneo e constitutivo e resultante do desembarque dos europeus no século XV, portanto, apresentam desdobramentos conceituais divergentes dos anglo-saxônicos. Para os anglo-saxônicos, a modernidade travestiu o Outro, por meio de uma ideologia-cultural que inferioriza-o, assim, a superação do esteriótipo passa pela ideia de romper com a modernidade. Quando Hall (2006), outro teórico da linha cultural e de influência anglo-saxônica, diz sobre a crise de identidade que estaria por demarcar o fim da modernidade e o surgimento da pós-modernidade ou do sujeito pós-moderno, classifica e assinala assim a crise de identidade,

é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e

abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social (HALL, 2006, p. 7).

O que os pós-coloniais anglo-saxões ou mesmo Hall (2006), acreditam é que a crise de identidade ou hibridismo cultural (BHABHA, 1998), são características marcantes e que delimitam a pós-modernidade. Nesse momento, fica evidente a divergência de genealogia histórica e seus desdobramentos, pois na modernidade, como frisa Hall (2006), o sujeito pós-moderno é fruto de um enredo sócio-histórico iniciado na Europa desde o Humanismo Renascentistas até o chegar ao Iluminismo.

O nascimento do “indivíduo soberano”, entre o Humanismo Renascentista do século XVI e o Iluminismo do Século XVIII, representou uma ruptura importante com o passado. Alguns argumentam que ele foi o motor que colocou todo o sistema social da “modernidade” em movimento (HALL, 2006, p. 25).

Quais são as implicações teóricas ao centrar a modernidade como fenômeno exclusivo concentrado no coração da Europa? Quais as consequências em atribuir o nascimento do indivíduo como manifestações do desencadeamento de concepções como o Renascimento, o Humanismo, a Reforma Protestante, o cientificismo, a racionalidade, e o Iluminismo? Quais consequências em conferir a este movimento com indutor da modernidade ou a invenção do sujeito moderno?

As maiores implicações seriam recairmos num processo constante de re(produção) da colonialidade (MIGNOLO, 2010). Pois, novamente seríamos levados à ideia de que somente a possibilidade epistêmica eurocêntrica é válida para explicar o mundo e assim, acreditar que o ocidente oferece uma explicação mais plausível para os processos que ele mesmo produziu e serve como modelo para o restante do mundo, portanto, é acreditar que é mais coerente à cosmologia eurocêntrica ou como diz Quijano (1992), é acreditar que somente a modernidade é capaz de produzir racionalidade.

A ideia de que a modernidade produziu um sujeito moderno na Europa, e esse “disseminou” os frutos da modernidade para outras culturas, é por demais uma concepção de mundo eurocêntrica e, por conseguinte, a Europa produziu o sujeito racional, coerente, pensante e consciente ou como dirá Hall (2006), o sujeito cartesiano em detrimento do sujeito mítico, irracional. Essa visão nos parece temerária, por três motivos.

Primeiro, porque coloca a perspectiva eurocêntrica como explicativa para as mais diferentes realidades sociais, subjugando as demais cosmologias. Segundo,

porque a ideia de modernidade/racionalidade coerente com sujeito pensante encobre todos os pesares e atrocidades históricas da própria modernidade. Terceiro, porque pode nos levar à crença de que a modernidade e a colonialidade foram superadas.

Aceitar genealogia histórica de que o Renascimento e o Iluminismo produziram a modernidade e o florescimento cultural é perigoso no sentido de silenciar as demais culturas. O mais correto no nosso entendimento é que esses processos produziram colonialidade, como diz Quijano (1992, p. 13) “Las formas y los efectos de esa colonialidad cultural, han sido diferentes segun los momentos y los casos”.

Então, para os decoloniais, há um perigo emergente em aceitar a superação da modernidade com o surgimento da pós-modernidade, porque poderia dar entendimento à supressão da colonialidade. Esse fundamento, aceito pelos pós-coloniais de literatura anglo-saxônica, pode levar a dourar a pílula e a acreditar no fim destes pontos nodais, portanto, esvaziar as discussões da colonialidade. Outro debate relevante, é o foco demasiado nas questões de pós-modernidade, que imbrica para a consecução de sujeitos descentrados, híbridos, desterritorializados, portanto, descolonizados (BHABHA, 1998; HALL, 2006).

Para a corrente latino-americana, as relações de colonialidade encontram-se num processo em curso em que ainda persiste o projeto civilizatório eurocentrado que produz seres subalternizados. Veja que o decolonial também diverge das teorias críticas atuais, como por exemplo, Habermas (2017), como legítimo herdeiro da Escola de Frankfurt, afirma que a modernidade é um projeto inacabado, portanto deve ser retomado; o decolonial afirmar que a modernidade é um projeto em curso, portanto deve ser superada (DUSSEL, 2016).

Logo, para os estudos latinos, a modernidade/colonialismo/capitalismo surge enquanto projeto de colonialidade. No nosso caso, iremos dar ênfase à colonialidade do Ser, no qual Outro é identificado-representado como inferior em todas as suas condições (matérias e imateriais). A partir deste momento da escrita da tese, Outro será grafado como O'utro, que corresponde ao que estamos chamando de Ser represado, subjugado, subalternizada e talvez triste.

Nessa perspectiva decolonial, não faz sentido dizer pós-modernidade, visto que a modernidade não foi superada ou finalizada, mas é um projeto ainda em

curso, como também não faz sentido falar em pós-colonialismo, porque a colonialidade persiste hodiernamente e se reveste em escala global.

Então, a divergência de genealogia histórica tem como consequências para o decolonial, o posicionamentos de que a colonialidade persiste nos dias atuais. Obviamente que os pós-coloniais, como já mencionados, também creditam que as estruturas de poder persistem no mundo atual. Mas, para eles com o fim do colonialismo no século XX, demarca o fim da modernidade.

Por fim, Mignolo (2011) afirma que o decolonial e pós-colonial não são correntes “rivais”, apenas escolheram caminhos diferentes de análises, respeitando as trajetórias histórica-social dos intelectuais de cada corrente anticolonial. São outros paradigmas.

I do not see decoloniality and postcoloniality campaigning for election to win the voting competition that decides which is the best, but as complementary trajectories with similar goals of social transformation. Both projects strive to unveil colonial strategies promoting the reproduction of subjects whose aims and goals are to control and possess (MIGNOLO, 2011, p. xxvi).

Sabemos que as teorias críticas (marxista, estruturalista, pós-estruturalista, pós-colonial, decolonial e psicanalítica), elaboram críticas à chamada modernidade. Sabemos, também, que os estudos pós-coloniais, de origem anglo-saxônicos, aproximam-se dos argumentos dos defensores da pós-modernidade. No entanto, o movimento decolonial tece uma nova perspectiva para além da pós-modernidade –, a transmodernidade.

Como afirmamos, as perspectivas diferentes de genealogia histórica, levam as correntes anticoloniais a trajetórias opostas, os anglo-saxônicos atribuem a superação da modernidade pela pós-modernidade com o fim das colônias. Os decoloniais, pelo entendimento de que a modernidade continua e é um projeto de superação dos valores da modernidade, por meio do estabelecimento da transmodernidade.

Para o entendimento do que vem a ser a transmodernidade (DUSSEL, 2003, 2016; MIGNOLO, 2011), discutem o projeto de modernidade, ou como diz Mignolo (2011), o lado sombrio da modernidade ou o ocultamento do O'utro. Isto é, por detrás da modernidade está o O'utro inferiorizado. Logo, o Renascimento, o Iluminismo, a Teologia Cristã e suas variantes são referências para a modernidade construir o seu padrão de identificação, representação e subjugação – encobrimento do O'utro (DUSSEL, 2003, 2016; MIGNOLO, 2011).

Dussel (2003), ao conceituar a transmodernidade, aplica-lhe uma categoria inerente, à qual chamou de exterioridade. Ou seja, para se entender o que é transmodernidade, deve-se ter a noção de sua exterioridade, visto que esse é o ponto-chave para se chegar a transmodernidade. Para Dussel (2003), não há transmodernidade sem exterioridade, pois a modernidade ao recusar a alteridade do O'utro, por meio da negação de sua intersubletividade, estipula o que Dussel chama de exterioridade do sujeito. Assim, a modernidade é um projeto de exclusão, de jogar fora para o exterior tudo aquilo que a modernidade considerava não pertinente.

Essa exterioridade cultural não é uma mera "identidade" substantiva não contaminada e eterna. Ela tem evoluído diante da própria Modernidade; trata-se de uma "identidade" em processo de crescimento, mas sempre como uma exterioridade (DUSSEL, 2016, p. 62).

Então, a exterioridade proposta por Dussel (2003, 2016), propõe de forma crítica e analítica, refundar a "Exterioridad del Otro y la construcción de una *nueva* totalidad al *servicio* del Otro" (DUSSEL, 2003, p. 119).

Assim, o conceito estrito de "transmoderno" indica essa novidade radical que significa o surgimento – como se a partir do nada – da exterioridade, da alteridade, do sempre distinto, de culturas universais em desenvolvimento, que assumem os desafios da Modernidade e, até mesmo, da pós-modernidade euro-americana, mas que respondem a partir de outro lugar, *other location* (Dussel, 2002), do ponto de sua própria experiência cultural, diferente da euro-americana, portanto capaz de responder com soluções completamente impossíveis para a cultura moderna única (DUSSEL, 2016, p. 63).

Nesta ponto de vista, a exterioridade seria o espólio da exploração que a modernidade descartou, por considerar menor, sem valor ou desprezível, é exterior à própria modernidade. Ao fazê-lo, a exterioridade possibilita pensar, agir para criação de uma nova totalidade. Logo, a transmodernidade permite apropriar-se daquilo que foi e é positivo da modernidade, mas, ao mesmo tempo, explorar da forma que lhe convém e assim, criar uma nova síntese totalizadora. Dessa maneira, transmodernidade caminha paralelamente com a modernidade, como um projeto *outsiders*, à modernidade, na construção de um projeto transmoderno.

Uma futura cultura transmoderna, que assume os momentos positivos da Modernidade (mas avaliados com critérios diferentes a partir de outras culturas antigas), terá uma pluriversalidade rica e será fruto de um autêntico diálogo intercultural, que deverá ter claramente em conta as assimetrias existentes (DUSSEL, 2016, p. 63).

Mignolo (2011), para discutir a transmodernidade é preciso passar pelo entendimento do lado sombrio da modernidade e pelo padrão colonial de poder sustentado por Quijano (2005).

In its original formulation by Quijano, the "patron colonial de poder" (colonial matrix of power) was described as four interrelated domains: control of the economy, of authority, of gender and sexuality, and of knowledge and subjectivity [...] (MIGNOLO, 2011, p. 8).

Mignolo (2011), também entende que a modernidade estabelece um padrão de poder colonial que tinha como propósito estabelecer conhecimento; prática de comportamento ou subjetividade humana; maneiras de autoridade sobre O'utro; formas normativas de gênero, sexualidade e patriarcado familiar, bem como preconceito racial, fincados numa cosmologia eurocêntrica que ainda se faz presente nos dias atuais.

Dussel (1994), é categórico em afirmar que o pacote modernidade/colonialismo/capitalismo produziu um conjunto de valores eurocêntrico que tinha como missão levar para o mundo colonial um projeto de sistema-mundo, criando, assim, o mito do irracional, do inferior sobre os outros subjugados.

La Modernidad, en su núcleo racional, es emancipación de la humanidad del estado de imadurez cultural, civilizatoria. Pero como mito, en el horizonte mundial, inmola a los hombres y mujeres del mundo periférico, colonial (que los amerindios fueron los primeros en sufrir), como víctimas explotadas, cuya victimación es encubierta con el argumento del sacrificio o costo de la modernización. Este mito irracional es el horizonte que debe trascender el acto de liberación (racional, como deconstructivo del mito; práctico-político, como acción que supera el capitalismo y la modernidad en un tipo transmoderno de civilización ecológica, de democracia popular y de justicia económica) (DUSSEL, 1994, p. 147).

Destarte, Dussel (1994), diz que o projeto de transmodernidade é uma resposta do pensamento latino-americano ao projeto da modernidade/colonialismo, ou melhor, transcender a visão eurocêntrica, como também fugir das discussões do pós-moderno que tem em sua natureza nuclear as raízes eurocêntricas.

Sendo assim, a transmodernidade assume-se como um projeto que rompe com a modernidade/colonialismo, entendendo-a como modelo assentado na visão eurocêntrica e parte para um projeto de transformar, de transvalorar os conceitos, entendimentos e práticas de como compreendemos o mundo, aplicamos os valores e a produção de sentidos para a vida, e construímos outro mundo possível. A transmodernidade entende que é preciso balizar a justiça, compartilhar o meios-de-produção, bem como as riquezas produzidas; é pensar em novas formas de

produção da subsistência humana. Assim, pensar a transmodernidade é permitir que o Outro reconstitua seu tempo-espaço, bem como sua cosmologia.

Thinking in terms of "transmodernity," instead of modernity and tradition, and thinking in terms of Pachamama or Gaia as a living system, instead of nature and culture, may open our imaginary to the restitution of suppressed epistemologies — epistemologies inscribed in languages such as Mandarin, Arabic, or Aymara, which were relegated, precisely, to the realm of tradition or almost nature from the perspective of a conception of time and of culture (MIGNOLO, 2011, p. 174).

Grosfoguel (2011), argumenta que a ideação da transmodernidade, nos permite completar o projeto inacabado da descolonização do mundo iniciado no século XX.

[...] transmodernity is the project to fulfill the 20th Century unfinished and incomplete project of decolonization. Instead of a single modernity centered in Europe and imposed as a global design to the rest of the world, [...] argues for a multiplicity of decolonial critical responses to eurocentered modernity from the subaltern cultures and epistemic location of colonized people around the world. [...] transmodernity would be equivalent to "diversality as a universal project" which is a result of "critical border thinking," "critical diasporic thinking" or "critical thinking from the margins" as an epistemic intervention from the diverse subaltern locations. Subaltern epistemologies could provide, [...] "diversality" of responses to the problems of modernity leading to "transmodernity." (GROSFOGUEL, 2011, p. 27).

Sabemos que a modernidade domina o sistema-mundo e todas as suas formas de colonialidade (poder, racial, epistemológica, espiritual, gênero, normatividade de comportamento subjetivo etc.). Portanto, para o decolonial, os desafios da transmodernidade é superar o padrão eurocêntrico, e propor uma simetria entre as culturas, incorporando para dentro da transmodernidade aquilo que foi exterioridades da modernidade. Assim, Dussel (2016), propõe pensarmos a transmodernidade sob quatro aspectos.

Em primeiro lugar, a afirmação é indicada como valorização de seus próprios momentos culturais negados ou simplesmente depreciados que se encontram na exterioridade da modernidade; que foram deixados de fora da consideração destrutiva desta pretensa cultura moderna universal. Em segundo lugar, esses valores tradicionais ignorados pela Modernidade devem ser o ponto de partida de uma crítica interna, a partir das possibilidades hermenêuticas próprias dessas culturas. Em terceiro lugar, os críticos, para serem críticos, devem viver o biculturalismo das "fronteiras" e então criar um pensamento verdadeiramente crítico. Em quarto lugar, esse processo supõe um período longo de resistência, de amadurecimento e de acumulação de forças. É tempo do cultivo acelerado e criativo do desenvolvimento da própria tradição cultural, agora a caminho de uma utopia transmoderna. Trata-se de uma estratégia de crescimento e criatividade de uma cultura não só decolonizada, mas renovada (DUSSEL, 2016, p. 69-70).

Diante disso, podemos afirmar que a transmodernidade está numa perspectiva adiante da modernidade; é revalorizar aquilo que foi descartado pela modernidade; é reconhecer o que a modernidade produziu de importante e valioso, mas sem a pretensão de ser universal. É fazer usos-e-costumes do que a modernidade trouxe de melhor, a modo e preparo de cada cultura, sem imposições; e rechaças, sem os traços daquilo que produziu padrão de poder colonial. É permitir que outras culturas possam se manifestar, inclusive na utilização de conceitos produzidos pela modernidade, relativizando-os aos parâmetros e costumes de cada cultura.

Destarte, o giro decolonial, permite avaliar a modernidade a partir do enfrentamento das diferenças e semelhanças produzidas na modernidade e fora dela, e entender que essa é uma visão europeia ou euro-americana. A transmodernidade propõe um discurso simétrico, devendo ser contextualizado e regionalizado para evitar universalismo e padrão global e colonialidade.

É ajuizar a transmodernidade numa perspectiva de confronto que repele a ideia de periferia e centro, que promova simetrias onde onde elas couberem e dissimetrias aonde forem necessárias. É ir adiante, para um território além do moderno ou pós-moderno, que de acordo com Dussel “alcançando agora uma nova aplicação que queremos denominar como “transmoderna” – superação explícita do conceito de “pós-modernidade” (pós-modernidade ainda é *um momento final da modernidade*)” (DUSSEL, 2016, p. 61).

É ter o cuidado para que a transmodernidade não incorra em erros e torne-se um padrão, imitando por assim dizer, a própria modernidade. É compreender que a utopia transmoderna deve defender uma multiplicidade de abordagens e epistemologias para o enfrentamento das complexas categorias de análises que se apresentam (GROSFOGUEL, 2011).

Finalmente, é na exterioridade da transmodernidade que permite um pensamento de fronteira que para Mignolo (1991), seria o pensamento do O'utro, pois é na fronteira que a subalternidade é questionada, onde alteridade e subjetividade do O'utro é revista, onde manifestam-se outras formas de racionalizar o mundo, onde tempo-espço é reivindicado.

A fronteira do sistema-mundo para outro mundo possível, para outra lógica de organização da vida. Fronteira, como possibilidade de diálogos simétricos com um

O'utro e que em sua essência é um outro Eu. A fronteira para tempo-espaço transmoderno.

CAPÍTULO 2: DESCOLONIZAR O SER PARA REPENSAR O PODER E O SABER

“O homem se acha sempre separado do que é por toda espessura de ser que ele não é” (Jean-Paul Sartre).

2.1 O ser-no-entre-mundos

Observamos que os estudos decoloniais têm dedicado boa parte de sua discussão ao estatuto do Estado, dominando, por assim, dizer as estruturas de poder ou dentro da perspectiva decolonial da Matriz Colonial de Poder (MCP). Pois bem, iremos alargar tanto na perspectiva mais *lato sensu*, que engloba o macro poder (Estado), quanto o micro poder (relações interpessoais).

Assim, nosso caminho terá uma inflexão durante o processo, a princípio dedicada à consecução do Ser, por acreditar que nele resiste às estruturas para se mudar o poder e saber. Nossa inflexão também é intelectual, realizaremos uma crítica ao ser em Heidegger, trabalharemos com alguns autores críticos, mas dentro do espectro eurocêntrico, mas o propósito é estabelecer os direcionamentos para discutir o Ser dentro das análise MCP.

O engajamento do Ser, dentro do contexto brasileiro, é uma trajetória ocidental; somos, por assim dizer, seres ocidentais, por entendermos e considerarmos que compomos uma cosmologia ocidental que nos caracterizam como pessoa no ajuizamento de valores espirituais; na condução ou normatização de comportamentos morais; na organização do Estado, na tessitura social, política, econômica e cultural. Isso reflete na organização dos saberes, bem como na valoração do mesmo como, por exemplo, o saber acadêmico-científico, que acaba por ser o saber entre os saberes.

Enfim, o nosso projeto civilizatório é abraçar o ocidente e virarmos as costas para a nossa exterioridade dentro da utopia da transmodernidade. De forma mais larga, o que entendemos por desenvolvimento, cidade, emprego, natureza, tempo-espço, sustentabilidade, humano; não-humano, objeto, sujeito, relação interpessoal, – todos estes conceitos estão balizados, parametrizados e imbuídos da

perspectiva ocidental. Obviamente, com raras exceções, mas queremos afirmar que o padrão é eurocêntrico.

Sabemos que nesta perspectiva ocidental, estamos geograficamente enquadrados dentro do que seria o Ocidente – um tempo-espço ocidental. Da mesma forma como existe a construção do Extremo-orientes exótico, caricato e tão cheio de controvérsias dentro do imaginário eurocêntrico; somos também o Extremo-ocidente, o que implica em afirmarmos que também somos considerados esotérico, místicos, sensualizados, objetificado dentro da metrificacão ocidentalocêntrica. Vale ressaltar a exceção, os estadunidenses que no início do século XX, conseguiu descentrar parte do eixo do sistema-mundo.

A questão não é negarmos o que somos. Sabemos o peso da colonização e suas consequências na sociedade brasileira, conhecemos o peso dos valores ocidentais e o desejo de almejá-los. Mas, é preciso questionar, tencionar sobre o que somos, refletir para colocar frente a frente com as nossa formação ocidentalocêntrica. Questionar o que somos, permite, por exemplo, dar um tratamento diferenciado sobre o que acreditamos que fomos e seremos.

Por exemplo, em relação aos povos originários das Américas, caso particular a parte sul deste continente, persistimos em tratá-los pelo viés da ancestralidade indesejada. A nossa percepção ocidental impõe a esses povos um desejo de negá-los, preferindo vê-los como primitivos ou, mesmo nos dias atuais, ver suas condições de existência como algo a ser superado, pelo caráter selvagem da sua cosmologia, algo ultrapassado que não se encaixa dentro do eixo do sistema-mundo ocidentalocêntrico. Isso é possível, de acordo com Mignolo (2017a, 2018a) porque a modernidade/colonialidade estabeleceu um sistema de crenças epistêmico/eurocêntrico.

Entretanto, eles estão presentes no dia-a-dia, por mais que as narrativas históricas eurocêntricas as remetam sempre ao passado, preferimos “fechar os olhos” e trata-los como antepassados que foram dominados por uma civilização superior. Não nos damos conta de que estes povos originários resistem ao processo civilizatório ocidental há mais de 500 anos.

No entanto, grande parte da população brasileira, considera-se herdeira dos vitoriosos ocidentais, e, assim, negamos toda a exterioridade descartada pelo projeto da modernidade. Isso é possível porque modernidade/colonialidade estabelece uma complexa relação de poder (MIGNOLO, 2017a, 2018a), que é o

apego à matriz colonial de poder, estabelecendo, portanto, ontologias hierarquizadas, constituindo epistemologias subalternizadas a epistemologia/eurocêntrica. Diante de tal fato Mignolo (2010), nos convida ao desprendimento da matriz colonial de poder, por meio da desobediência epistêmica à modernidade/colonialidade.

Dar um tratamento adequado às questões do que fomos ou achamos que somos, é demarcar diferenças valiosas que foram ocultadas, sendo, nesse sentido, fundamental o debate. Somos um projeto inacabado, incompleto, porque não somos ocidentais na percepção e perspectiva ocidentalocêntrica, mas também relutamos em nos assumirmos.

Destarte, preferimos valorar a matriz europeia, necessitamos realizar inserções e digressões, – pretende-se colocar em curso o debate do Ser. Para não assumirmos a total postura de animais de rebanho “formou uma espécie de homem diminuído, uma variedade quase ridícula, um animal de rebanho, afável, amolecido, medíocre” (NIETZSCHE, 2001, p. 74). É preciso subverter, transvalorar o nosso comportamento submisso e questionar a dominação eurocêntrica.

É necessário questionarmos o que somos, é inadmissível ainda acreditarmos na ideia de que somos um projeto meramente europeu. É preciso confrontar nossas diferenças, é necessário nos reencontrarmos enquanto projeto de Ser, é preciso encontrar nossa faceta humana perdida, é necessário retroceder antes do nascimento do sistema-mundo, “é preciso ter um caos dentro de si para dar à luz uma estrela cintilante. Eu vo-lo digo: tendes ainda um caos dentro de vós outros” (NIETZSCHE, 2002, p. 21).

Como já afirmamos, o sistema-mundo em que vivemos é cantado e louvado pela chamada modernidade e impõe um padrão global apresentando as características: ciência racionalista-cartesiana; espiritualidade judaico-cristã; comportamento social heteronormativo; modelo político-familiar patriarcal; modelo econômico capitalista (que não pode ser compreendido apenas como luta de classes, sendo necessário inserir na discussão racial, por exemplo, por que negros e indígenas são considerados subalternizados).

Feitas essas considerações, é preciso avançar no debate do Ser eurocêntrico, capitalista, colonialista e moderno. Nesse caso, estamos a defender que o Ser eurocêntrico tem muitas das características do ser-no-mundo de Heidegger (2005). Não estamos afirmando que Heidegger (2005) construiu a ideia

original do Ser eurocêntrico, pois isso provocaria anacronismo histórico, mas ele sistematizou um ser-no-mundo que se constitui, na sua essência e construção tácita, análoga ao Ser eurocêntrico, isto é, Heidegger retrata o *habitus* presente, ou seja, a forma como uma sociedade se percebe e como reagem com outras sociedades (BOURDIEU, 1992).

Dito isso, iremos, por inflexão, adotar outra terminologia, ou seja, o ser-no-entre-mundo, por acreditar que o ser-no-mundo de Heidegger é um Ser que circunscreve uma existência eurocêntrica. O ser-no-mundo é uma inquietação heideggeriana que questiona e mobiliza o pensamento ocidental – o ser humano eurocêntrico. Nós, por assim dizer, estamos no entre-mundo, uma espécie de encruzilhada ideológica de cosmologias, longe de sermos ocidentocêntricos na essência heideggeriana, mas também titubeantes quando não enfrentamos nossa condição racial na integralidade.

Outra questão, que deve ser levada em consideração, é que Heidegger (2005), tenciona a modernidade no sentido de cosê-la. As incursões da escola decolonial transitam para além da modernidade a caminho da transmodernidade, no sentido de desatar os nós da costura ideológica do Ser. Logo, o transmoderno não diz respeito a emendar o projeto de modernidade, mas superá-lo e, neste caso específico, a digressão do Ser eurocentrado.

Ademais, para Heidegger (2005), o Ser se constitui no tempo, isto é, o Ser é lançado no mundo – *dasein* (ser-aí). Portanto, é um Ser de possibilidades, – um ser-no-mundo que se faz pela probabilidade de horizontes temporais, e, desta forma, o Ser materializa-se nas diversas variações do Ente, pois

o *tempo* é ponto de partida do qual a pre-sença³ sempre compreende e interpreta implicitamente o ser. Por isso, deve-se mostrar e esclarecer, de modo genuíno, o tempo como horizonte de toda compreensão e interpretação do ser (HEIDEGGER, 2005, p. 45).

A questão que pretendemos apresentar não diz respeito à análise desenvolvida por Heidegger sobre o *dasein* e sua interpretação ontológica do Ser, bem como sua existência ôntica do Ente. Heidegger é considerado pelos pares o mais influente filósofo ocidental do século XX. Entretanto, temos que considerar

³A tradutora de Ser e Tempo, Márcia Sá Cavalcante Schuback, optou pela palavra pre-sença quando da tradução de *dasein*. Entretanto, a literatura especializada e nos dicionários de filosofia o termo mais utilizado é ser-aí (*dasein*).

alguns pontos sobre a filosofia ou a cosmologia ocidental a partir do *dasein* – o ser-no-mundo ou ser-aí ou ser lançado no mundo com outros seres.

A partir da análise de Heidegger sobre a questão do Ser, enquanto perspectiva ôntica de possibilidades dentro de um horizonte de temporalidade existencial, indagarmos se este Ser em sua dimensão ontológico ocidental pode suportar o O'utro, o latino-americano, o brasileiro. Ou seja, se este Ser consegue suportar o peso da existência do O'utro, da temporalidade-espacialidade do O'utro. Avançando na discussão heideggeriana, esse afirma a impossibilidade de definir o Ser, que volta suas angústias para o seu receptáculo, isto é, o Ente.

O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez *meu*. Em seu ser, isto é, sendo, este ente se comporta com o seu ser. Como um ente deste ser, a pre-sença se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser. O ser é o que neste ente está sempre em jogo (HEIDEGGER, 2005, p. 77).

Heidegger (2005), inverte a pergunta ontológica sobre o Ser que até então o pensamento ocidental vinha se propondo a investigar. Em vez de perguntar: o que é ser humano? Ele diz: como é ser humano? Para tal argumento, utiliza a ideia de que, ontologicamente, o Ser é impossível de ser descrito, pois não tem definição, classificação. O que existe é a descrição do Ente que habita o Ser, pois o Ente é a existência do ser-no-mundo (*dasein*), ou seja, vivendo as possibilidades da existência, do Ser lançado no mundo, o Ser-aí.

[...] elencar tudo o que se dá no mundo: casas, árvores, homens, montes, estrelas. Podemos *retratar* a configurações destes entes e *contar* o que neles e com eles ocorre. [...]. A descrição fica presa aos entes. É ôntica. O que, porém, se procura é o ser (HEIDEGGER, 2005, p. 103).

Sendo assim, o Ser ontológico de Heidegger não tem uma fisionomia, é simplesmente essência, seu semblante é sua existência ôntica (Ente) que é elencado, caracterizado e parametrizado. “A ‘essência’ da pre-sença está em sua existência” (HEIDEGGER, 2005, p. 77). Mas, qual é a função do Ser ontológico? É o único que tem a compreensão de sua essência, neste caso o ser humano e, dessa, maneira, questiona a sua existência concreta impregnada em suas características ônticas, responsabilizando o Ente em assumir o seu próprio Ser, buscando dessa forma, uma vida autêntica.

Logo, a vida autêntica ,em oposição a uma vida inautêntica, reside no fato do Ser-ente, lançado no mundo, ter a capacidade de viver sua existência, ter a

possibilidade de ser-livre, assumir essa condição de liberdade enquanto essência de Ser, e probabilidade de ser-no-mundo pelo pelas características do Ente.

Na pre-sença, a angústia revela o ser para o poder-se mais próprio, ou seja, o *ser-livre para* a liberdade de assumir e escolher a si mesmo. A angústia arrasta a pre-sença para o *ser livre para...* (propensio in...), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. A pre-sença como ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser (HEIDEGGER, 2005, p. 252).

Percebemos que o pensamento de Heidegger (2005) tem dificuldade de olhar o O'utro. E questionamos se o *dasein* aplica-se para nós do Extremo-ocidente. Heidegger é crítico do que virou a modernidade, no entanto, seu discurso ainda está assentado sobre as bases da modernidade. A tentativa de Heidegger é refundar, coser a modernidade. Observamos que seu pensamento é um projeto que pretende dar um novo direcionamento à modernidade, algo como corrigir a curvatura inesperada deste projeto moderno europeu e redirecioná-lo no caminho original. Por isso, inverte a pergunta e questiona como nos tornamos seres humanos?

A ontologia do Ser de Heidegger, afirma a pretendida característica universal, além de não poder ser definido. Vamos, então, ao Ente, passível de definição de acordo com Heidegger (2005). O ser-no-mundo é mensurado pelo Ente - neste momento analisamos que o Ente de Heidegger, traz uma perspectiva do ser humano ocidental - ele está a falar e a dizer para um público ocidental, ou melhor, o projeto heideggeriano é um projeto para salvaguardar o ser humano ocidental; o projeto Ser-Ente procura dar sentido à modernidade, salvar o projeto ocidental.

Logo, o Ser-Ente não é universal é eurocentrado. Heidegger (2005,) está a falar para a modernidade eurocêntrica, e nós somos verdadeiramente o O'utro, não pertencemos a este ser-no-mundo, estaríamos então no ser-entre-mundo. O Ente heideggeriano, nesse caso, tem a fisionomia e características do Ente eurocêntrico, pois é permitida ao *dasein* a responsabilidade de assumir o seu Ser, sua trajetória histórico-temporal de existência num determinado tempo-espaço.

O que Heidegger faz é reforçar a modernidade, enquanto projeto de civilidade ocidental. Ademais, o sistema ontológico-ôntico em Heidegger é um modelo hermético, fechado no ser humano ocidental, pois não dialoga com o O'utro, é um sistema no qual o ser humano se lança no mundo, vinculando-se à existência pela interpretação, predominantemente, eurocêntrica e racionalista do mundo.

Mas, o que seria o *dasein* é “o ser-no-mundo existente que se abre como tal. Chamou-se essa abertura de compreensão. [...]. O que se pode na compreensão enquanto existencial não é uma coisa, mas o ser como existir” (HEIDEGGER, 2005, p. 198).

No entanto, é necessário compreender que o *dasein*, ou seja, a compreensão de ser-no-mundo, enquanto existência é a procura de significado de sua existência. Entretanto, a compreensão heideggeriana do Ser, enquanto totalidade, circunscreve o ser humano ocidental, ele fala dele e para ele. Logo, o O'utro heideggeriano é abstrato e invisível.

É preciso alargar os horizontes do Ser para podermos chegar a vislumbrar o O'utro. Lévinas (1980), argumenta que o pensamento ontológico ocidental notabilizou-se em buscar a totalidade ontológica do Ser, mas foi incapaz de desvelar a alteridade do O'utro. “A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser” (LÉVINAS, 1980, p. 31).

Assim, O'utro em Lévinas (1980), não está encapsulado em um Ser lançado no mundo (ser-aí) a procura de lidar com as angústias diante na morte (ser-para-a-morte), totalizando a ideia de Ser analítico existencial encerrado na sua singularidade racionalista. A dimensão do Ser é levada para outro nível de discussão, numa ideia de infinito d'Outro, na premissa que nunca existimos no singular (LÉVINAS, 1982). Mas que o Ser só se permite Ser quando confrontado com Outrem, face a face, rosto a rosto como diz Lévinas (1980, 1982).

Dessa forma, Lévinas questiona a filosofia ocidental que se preocupou demasiadamente e singularizou o Ser nas suas totalidades existenciais e esqueceu-se da pluralidade do O'utro como condição necessária para a existência do Ser. Apenas, representou a face do O'utro, sem nunca olhar o seu rosto e sua alteridade. O O'utro sempre foi negado, como afirma Lévinas (1980) o rosto do O'utro necessita ser revelado, – um Ser para O'utro.

A melhor maneira de encontrar outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com outrem. A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele. [...]. O rosto é significação, [...]. E toda a significação, no sentido habitual do termo, é relativo a um contexto: o sentido de alguma coisa está na sua relação com outra coisa (LÉVINAS, 1982, p. 77-78).

É preciso entender a metáfora do rosto em Lévinas, pois aqui reside a distinção entre o Ser heideggeriano centrada nas suas totalidades existenciais, e o Ser para o O'utro em Lévinas. Logo, o rosto apresenta-se como expressão da alteridade do O'utro, não uma mera descrição detalhada e classificadora. Lévinas (1980), até aceita que o Ser pode consubstanciar em sua angústia à procura da totalidade da existência, porém há algo maior que não contempla, somente, a vida do Ser, estamos a falar do O'utro que é o infinito.

Abordar Outrem no discurso é acolher a sua expressão onde ele ultrapassa em cada instante a ideia que dele tiraria um pensamento. É, pois, *receber* de Outrem para além da capacidade do Eu, o que significa exactamente: ter a ideia do infinito (LÉVINAS, 1980, p. 38).

O que Lévinas (1980), elucida é que a reação do Ser ao se deparar frente a frente com o O'utro, é meramente tratativa de domesticar, fechar, inviabilizar o O'utro, mas sem jamais alcançar algo mais profundo; somente, a simples descrição do rosto não é satisfatória, no entanto, é preciso ir além de encarar a expressão da face, chegar à alteridade do O'utro.

Lévinas afirma que, ao se deparar com O'utro, estabelece-se uma tensão, pois Ele mexe com a nossa comodidade de Ser, visto que temos que confrontá-lo e deparar-nos com sua alteridade, por isso, preferimos cerrar a alteridade do O'utro em padrões.

Nenhuma relação humana ou inter-humana pode desenrolar-se fora da economia, nenhum rosto pode ser abordado de mão vazia e com a casa fechada: o recolhimento numa casa aberta e Outrem – a hospitalidade – é o facto concreto e inicial do recolhimento humano [...] (LÉVINAS, 1980, p. 154).

Lévinas (1980), inclui na discussão uma reflexão fundamentada e norteadada pela responsabilidade do Eu (Ser) para com o a alteridade do Outrem, no qual denomina de hospitalidade para com O'utro. Observamos que a hospitalidade é a forma acolhedora do Ser para com O'utro, e é neste Outrem que visualiza a ideia de infinito, pois é no O'utro que o Ser encontra as possibilidades de uma vida autêntica. “A disposição da soberania pelo *eu* é a relação social com outrem, a relação des-inter-essada. Escrevo-a com três palavras para realçar a saída do ser que ela significa” (LÉVINAS, 1982, p. 43).

Desta forma, o Ser se constrói pelo acolhimento, pela responsabilidade que devemos devotar com a alteridade do O'utro (LÉVINAS, 1980, 1982). É importante

destacar que a construção da hospitalidade dá-se quando se olha no rosto do O'utro, e observar que ali reside muito mais do que a simples descrição fenotípica. Perceber que necessitamos do O'utro para existirmos e para nos reconhecer como humanos. Lévinas (1980, 1982), chama a atenção para uma convivência com O'utro desinteressada, uma carícia assimétrica, “a relação intersubjetiva é uma relação não-simétrica. Nesse sentido, sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida. A recíproca é assunto dele” (LÉVINAS, 1982, p. 90).

Impõe-se reconhecer que a hospitalidade em Lévinas é uma forma generosa de aprender a conviver com a subjetividade do O'utro. Compreende-se a profundidade do acolhimento irrestrito, a carícia e a responsabilidade infinita perante o outrem. Desta maneira, Lévinas (1980) demarca uma crítica ao pensamento ocidental ontológico no qual o pensamento ocidental de notabilizou pela assimilação e dominação do O'utro pelo Eu (Ser). Propõe-se, assim, a possibilidade do Eu (Ser) acariciar a alteridade do O'utro como forma de convivência.

A ideia do O'utro como infinito inscreve a discussão dentro da modernidade/colonialidade. Entretanto, por mais que Lévinas, na condição de judeu europeu, lhe dê a prerrogativa do O'utro, ou pensar a partir do olhar O'utro, seus questionamentos estão circunscrito à perspectiva eurocêntrica. Esse fato não nega o valor do posicionamento de Lévinas, apenas coloca-o no contexto.

Mignolo (2010, 2011, 2018a) e Quijano (1992, 1998, 2005, 2007), apresentam quadros de reflexões sobre a colonialidade do Ser ao discutirem que o Ser, quando percebe a sua filiação à matriz colonial de poder, compreende que habita um estrutura de poder que hierarquiza as diferenças. Mignolo (2018a), argumenta que essa estrutura de poder que produz diferenças é a colonialidade. Veja que não se está a argumentar a existência das diferenças, mas a hierarquização em modelos eurocêntricos que produzem Seres inferiores e superiores.

Logo, quando o Ser torna-se consciente da MCP que o inscreve como O'utro limitado, encapsulado e não como O'utro como infinito (LÉVINAS, 1980), este O'utro percebe que é necessário escapar desta máquina de produzir diferenças que é a colonialidade. Mignolo (2010, 2017a, 2018b) afirma que é necessário o desprendimento da Matriz Colonial de Poder, isto é, das formas institucionalizadas de Estado que se impõe na produção de subalternizados e também na desobediência epistêmica, nos saberes disciplinares eurocêntricos que produzem

conhecimentos que atendem a MCP. Perceba que a descolonização do Ser passa pela descolonização do poder e pela descolonização do saber.

De acordo com Lévinas (1980), o pensamento ocidental notabilizou-se por produzir um discurso totalizante que privilegia o Eu na busca incessante pela identidade e conhecimento. No entanto, este pensamento tornou-se um instrumento de dominação, pois estruturou formas de classificação e organização das relações do Ser com o O'utro, levando, assim, a um arquétipo e identidade unívoca que alija a possibilidade da alteridade do O'utro e cria, por assim, dizer a identidade do Ser em oposição à exterioridade do O'utro, ou seja, a materialização do O'utro pelo que é exterior ao Ser.

[...] a relação com o Outro não consiste em refazer num sentido oposto o movimento do afastamento, mas em caminhar para ele através do desejo, ao qual a própria teoria vai buscar a exterioridade do seu termo. Pois, a ideia da exterioridade que guia a procura da verdade só é possível como ideia do Infinito (LÉVINAS, 1980, p. 49).

Logo, o ser-no-mundo heideggeriano é o protótipo do homem eurocêntrico (valores e crenças ocidentais) que ao lançar-se no mundo *dasein* (ser-aí) sofre a angústia da existência autêntica, isto é, a certeza da morte, pois somos para Heidegger (2005), um ser-para-a-morte. Sendo assim, Heidegger (2005), credita como uma vida autêntica aquela que suporta a morte como realidade próxima, porém indeterminada, visto que não sabemos quando irá acontecer, ou seja, a morte não é algo separado da vida, mas compõe a própria dinâmica da vida.

Na premissa heideggeriana, somos um Ser que caminha para a morte, nesta perspectiva o Ser dá vazão a um Eu angustiado que procura uma vida autêntica diante da certeza da morte. Para Lévinas (1980), essa forma de pensamento não nos leva a pensar sobre O'utro, mas, apenas, a angústia do ser-para-a-morte. Dessa forma, questiona o pensamento de Heidegger e inverte a proposição da inquietação e angústia do Ser ao afirmar que o homem é um ser-para-o-outro. Então, para Lévinas (1980), o homem não é um ser-para-a-morte, mas para depois da morte, isto é, que mundo ficará para O'utro?

In the relation to the other, the other appears to me as one to whom I owe something, toward whom I have a responsibility. Hence the asymmetry of the I-You relation and the radical inequality between the I and the you, for all relation to the other is a relation to a being toward whom I have obligations. I insist, therefore, on the meaning of that gratuitousness of the 'for the other,' resting on the responsibility that is already there in a dormant state (LÉVINAS, 1999, p. 101).

Dessa maneira, a responsabilidade com O'utro, perpassa a totalidade do Eu, do ser-em-si, do individualismo construído pelo ideário da modernidade e quando o Ser heideggeriano busca sentido para a vida autêntica depara-se com o nada, ou seja, com a angústia existencial do ser-para-a-morte.

Lévinas (1980), propõe transgredir o nada existencial de Heidegger e ir ao encontro do O'utro. Contudo, o ser-para-o-outro é um caminho desconhecido, por vezes O'utro é negado e ocultado. Entretanto, O'utro é um ser-no-mundo deslocado, um Ser que é lançado numa espécie de vácuo, um ser-no-entre-mundos.

Então, Lévinas (1980) preocupa-se com a relação que o Ser estabelece com O'utro, muito mais do que a discussão ontológica de Heidegger sobre ente. Mignolo também entende que a relação Ser-O'utro é muito mais importante do que a discussão Ser-ente. E sobre isso diz:

Ontology is made of epistemology. That is, ontology is an epistemological concept; it is not inscribed in the entities the grammatical nouns name. If we could say today that beyond Western world-sense that privileges entities and beings (ontology; Martin Heidegger's Being), there are world-senses that privilege relations (MIGNOLO, 2018b, p. 135).

Por que O'utro encontra-se neste paradoxo tempo-espaco de ser-no-entre-mundos, como se não pertencesse ao mundo?. É preciso relativizar este mundo, porque o mundo é pensando e valorado para o Ser eurocêntrico. O'utro é apenas a exterioridade deste Ser eurocêntrico, incógnito, desconhecido. O Ser heideggeriano necessita de uma envergadura da antropologia filosófica, é preciso retirar a impessoalidade do existir. Lévinas (1982, p. 43) questiona a primazia do Ser sobre o Ente, "A minha primeira ideia era que talvez o 'ente', o 'algo' que se pode apontar com o dedo, corresponde a um domínio do 'há' que aterroriza no ser". Pois, não comporta a ideia de infinito do O'utro.

A discussão, sobre a alteridade do O'utro, é por demais complexa e exige digressões necessárias ao debate, principalmente no debate interdisciplinar. Portanto, vale ressaltar algumas palavras-chave do debate anunciado para dar continuidade ao entendimento de onde partimos e para onde pretendemos chegar com essa discussão.

A primeira-chave é deslocar o eixo de discussão do Eu para o O'utro. Fizemo-lo norteados pelo debate do Ser (eurocêntrico) que existe em nós. Apresentamos o Ser heideggeriano e afirmamos que o seu Eu é ocidentalocêntrico, ou seja, é um ser-no-mundo e para o mundo ocidental. Sendo assim, tudo aquilo que não

comporta os valores eurocêntricos é exterior, ou como afirma Dussel (1977, 1994, 2003, 2001, 2009, 2016), a exterioridade é o que o ocidente descarta como não pertencendo à modernidade, a exterioridade é refugio do Ser.

Como afirmamos, somos O'utro, mas este outrem não se reduz a mera oposição ao Eu ocidental, também marca o entendimento de que o eurocentrismo descartar-nos como menores, nos destina à condição de ser-no-entre-mundos, uma espécie de subcondição humana. Ou seja, se não somos considerados ser-no-mundo que indaga a existência autêntica, estamos, por assim dizer, fadados ao limbo, uma dimensão paralela do mundo ocidental – um entre-mundos, descartado pela realidade eurocêntrica.

Dessa forma, partimos da alteridade de outrem em Lévinas (1980, 1982, 1999), para (des)construir o eurocentrismo que existe do Ser para com O'utro. Dessa maneira, se constitui a primeira-chave para nos realocarmos no mundo enquanto seres humanos e não coisificados pela tradição ocidental. Neste ponto-chave, partimos de Lévinas para argumentar o que é O'utro?

A segunda-chave de entendimento é como torná-lo mais concreto como incluir O'utro, pois concordamos que O'utro é um Ser infinito na sua complexidade, mas ainda abstrato, o próprio “há” (existir) em Lévinas é abstrato, ele afirma “‘há’, para mim, é um fenômeno do ser impessoal” (LÉVINAS, 1982, p. 39).

Os decolonias (MIGNOLO, 2010, 2011, 2018b), (QUIJANO, 1992, 1998, 2005, 2007) e (MALDONADO-TORRES, 2007, 2008) nos diz do desprendimento e das tipologias do Ser concreto da matriz colonial de poder, é o princípio restaurador da sua alteridade, rompendo com processos de subalternização, enquanto Mignolo (2018), destaca que pensar nas ontologias-epistêmicas das relações entre seres é também princípio de desobediência ontológica como, por exemplo, reciprocidade e redistribuição (Cusicanqui, 2018).

Maldonado-Torres (2007) ao abordar a colonialidade do Ser, assim escreve.

La idea era que si en adición a la colonialidad del poder también existía la colonialidad del saber, entonces, muy bien podría haber una colonialidad específica del ser. Y, si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje. (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 129-130).

De acordo com Dussel (2003), o decolonial procura em Outrem uma face mais palpável e concreta, como por exemplo, de que forma podemos respeitar o faminto, mas também alimentá-lo. Contudo, a ideia de infinito promovido por Lévinas (1980, 1982), é interessante, mas podemos correr riscos de ficar neste infinito abstrato. Então, abrir a discussão para a exterioridade sobre O'utro é fator relevante. Estar face-a-face é deparar-se com a possibilidade do Eu para um Ser-para-o-Outrem.

De esta manera, Lévinas opone la ética a la política. La primera es esa relación de *responsabilidad*, por sustitución, por el *tomar a cargo al Otro* como una *obsesión*, en donde el hambriento se impone con su *hambre* como una exigência irrecusable de justicia. *¡Dar de comer el hambriento!* es un imperativo ineludible (DUSSEL, 2003, p. 114).

Dussel (2003), acredita que a opção de Lévinas de não sistematizar um instrumento político de combate à exclusão do O'utro, consubstancia-se seu projeto, apenas, no âmbito da ética que valoriza a alteridade de Outrem, mas sem construir alternativas para a supressão da exclusão deste outrem.

El complemento trascendental de Dussel, de no solamente recurrir a la ética, para observar y tomar consciéncia de la problemática (como lo hace desde su alteridad negativa Lévinas), sino de actuar, accionar su ética de la liberación con un proyecto fundado en las categorías políticas y económicas (que le proporciona la teoría marxista), es un enfoque de la nueva filosofía basada en la ética y su política de la liberación. Es la acción en el reconocimiento del otro, oprimido, víctima, excluido, violentado, perseguido. El complemento que Dussel da a una nueva filosofía radical, que equivale al modelo ideal-utópico que se presencia em la igualación social marxista, en cuanto a una verdadeira sociedad integrada, sin poderes opresores o excluyentes (RONDEROS, 2012, p. 107).

Sendo assim, Dussel (1994, 2001, 2003, 2009, 2016), propõe um novo projeto que leve em consideração a alteridade absoluta do O'utro, presente nos tratados de Lévinas, mas que leve em consideração um projeto político de planeamento-ação, – um projeto de transmodernidade que abrigue a exterioridade do O'utro como instrumento político.

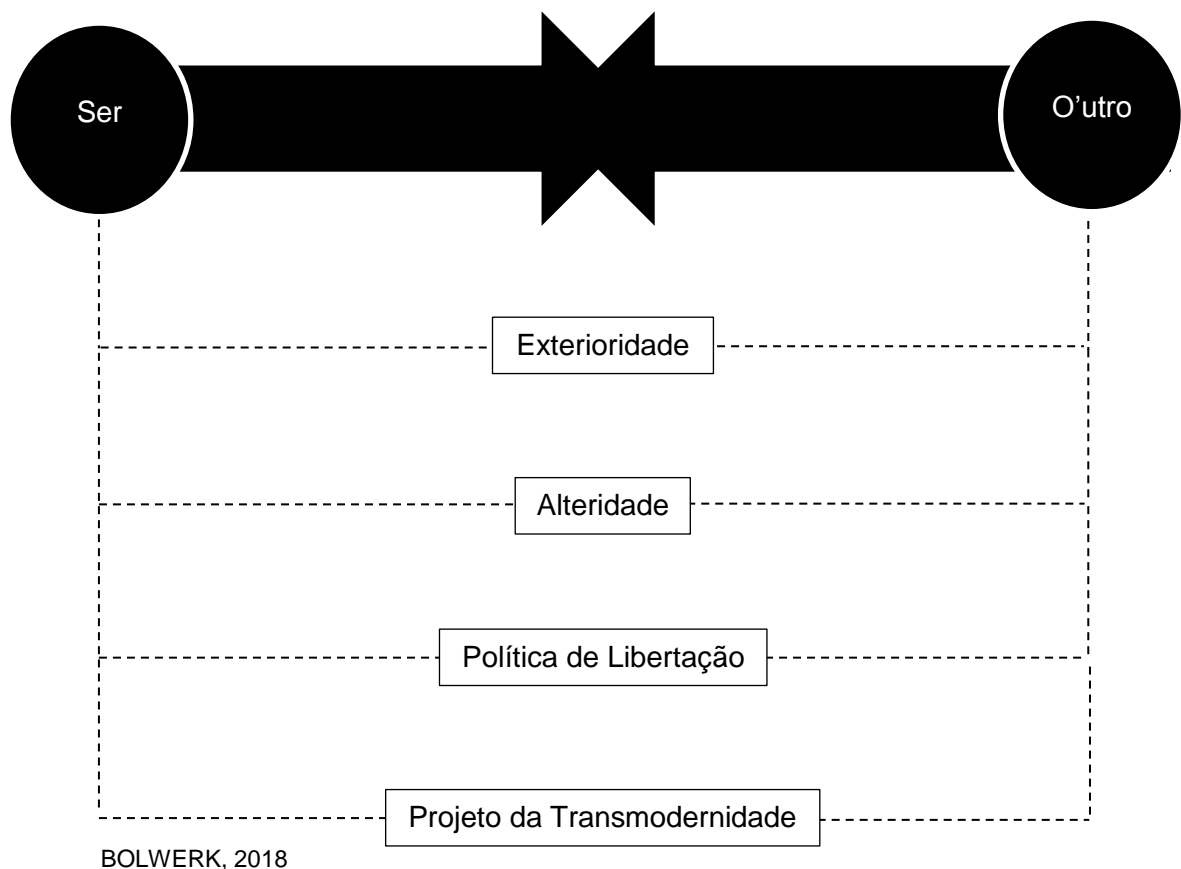
La meta-categoría de "Exterioridad" puede iluminar el análisis que se propone indagar la "positividad" cultural no-incluida por la Modernidad, no ya desde los supuestos de una Post-modernidad, sino lo que hemos llamado la "Trans"-modernidad. Es decir, se trata de un proceso que parte, que se origina, que se moviliza desde "otro" lugar [...] que la Modernidad europea y norteamericana (DUSSEL, 2001, p. 404-405).

Dussel (2001), promove O'utro como agente político-econômico, discute os aspectos do que chamou da totalidade negativa do O'utro em Lévinas (1980, 1982),

por se preocupar apenas com os aspectos éticos da alteridade do O'utro. Mas Dussel (2001), afirma a exterioridade do O'utro negada no campo político-econômico que não está circunscrita apenas aos aspectos éticos. Assim, Dussel acena para a possibilidade da transcendência absoluta do O'utro (ético, econômico político etc.) por meio de sua filosofia da libertação.

A **Figura 1** ilustra o debate entre Ser e O'utro, quando se depara face a face e observa a exterioridade do O'utro. A partir da compreensão ética da exterioridade, lança as bases da **alteridade**, o próximo passo é a prática de libertá-lo das amarras ideológicas, dos estereótipos formados e dos fetiches estabelecidos, surge um instrumento político de ação, – uma política dentro da filosofia libertação. Assim, lança as bases do nascimento de uma nova sociedade baseada em valores que mescle o respeito dos processos de Ser, do Saber e do Poder das culturas envolvidas. Assim, surge o projeto da transmodernidade. Na sequência a Figura 1.

Figura 1 – O Encontro com O'utro na Perspectiva da Transmodernidade



Destarte, o projeto da transmodernidade, passa por uma profunda reflexão do Ser para com o O'utro, o ser-no-entre-mundos, ao observar o que lhe tangencia, tem como possibilidade demarcar posições no mundo. Deixa, desta maneira, sua condição de subproduto no mundo e cria as bases para pertencimento no mundo, a construir uma prática política de libertação de Si. A emancipação política deve estabelecer novas formas de articular o Poder, de outras possibilidades de convivência com o Ser e de valoração de outros Saberes. Essa ruptura é essencial para o projeto transmoderno, – a tomada de consciência do O'utro é o primeiro passo na construção da política de libertação, num mundo com valores que perpassem o sistema-mundo.

2.2 Natureza como categoria objetificada: mercantilização na racionalidade ocidental

Não é o propósito desta tese averiguar as raízes de genealogia a partir de qual momento a natureza passa a ser vista como objeto. Não iremos realizar tal propositura, o nosso olhar é sobre colonialidade da natureza, mas, é bem verdade que a modernidade/colonialidade levou ao maior nível a objetificação enquanto mercadoria venal. Isso porque o capitalismo dá importante passo na construção de uma escala industrial de transformar a natureza em produtos industriais. Como gênese, não poderíamos atrever a maiores afirmações, mas como indutor em escala global-industrial *ipso facto*.

É preciso encontrar o enraizamento do processo que levou a racionalidade ocidental a objetificar a natureza, essa investigação é mais interessante do que descobrir qual a primeira vez que isso poderia ter ocorrido. Sabemos que o sistema-mundo organiza o conhecimento em disciplinariedade: histórico, biológico, filosófico, antropológico, sociológico, lógico, social, matemático, ecológico etc., através de um sistema metafísico que tem como parâmetro a ontologia do Ser. Isto é, o Ser e sua presença no mundo classificam e ordenam o mundo em que vivemos, Derrida (1973), chama-o de metafísica da presença.

Para entendermos do que estamos a falar, Lenoble (1969), em seu livro a “História da ideia de natureza”, afirma que o conceito de natureza se transmutou ao longo do tempo: ora percebida como um conjunto de coisas, ora como mera

abstração do pensamento humano, ora como obra de arte do divino, mas desde a antiguidade grega a natureza é vista como ordem independente ao ser humano.

Do paganismo da antiguidade clássica ao monoteísmo judaico-cristão, a natureza passar a ser vista ora como deidade, ora como criação do sobrenatural e com a Revolução Industrial, dessacralizada, tornando-se mero utensílio do humano. Pretendemos superar a égide de que a natureza é um objeto, uma abstração, uma obra edênica da criação ou mesmo deslocada da relação com o ser humano. Acreditamos que podemos partir da questão de que a natureza também se afirma como O'utro, é necessário integrá-la ao ser humano.

Na Bacia Amazônica, a maior violência às vezes começa como uma luz vacilante além do horizonte. Lá, na redoma perfeita do céu noturno, sem o menor vestígio de luz produzida por fonte humana, uma tempestade lança seus sinais premonitórios e inicia uma lenta jornada até o observador, que pensa: o mundo está prestes a mudar. Assim foi certa noite na orla da floresta pluvial tropical ao norte de Manaus, onde, sentado no escuro, agitando a mente pelos labirintos da biologia de campo e da ambição, exausto, entediado, eu me sentia pronto para qualquer distração que se apresentasse (WILSON, 2012, p. 10). Grifo nosso.

Observamos que Wilson (2012), nos fala de um ser de um O'utro, que se apresenta de maneira exuberante em sua vitalidade violenta, afirmando que

A tempestade foi aumentando, enchendo de relâmpagos o céu a oeste. As nuvens de trovoadas foram criando um gigantesco monstro em câmera lenta que ia se espalhando pelo céu obscurecendo as estrelas. A floresta irrompeu numa simulação de vida violenta. Os raios começaram a cair à distância, e depois cada vez mais próximos, à esquerda e à direita, 10 mil volts percorrendo uma trilha ionizante a oitocentos quilômetros por hora, provocando um contrassurto para cima dez vezes mais rápido, do céu à Terra em uma fração de segundo, o todo percebido como um único clarão e um único estampido. O vento refrescou, e a chuva penetrou sorratamente a floresta (WILSON, 2012, p. 14-15).

O'utro descrito por Wilson (2012), independente de classificarmos como floresta, natureza ou tempestade é percebido, por este biólogo, com respeito e admiração. Então, partimos dessa descrição poética de Wilson (2012), para desconstruirmos a natureza, enquanto categoria objetificada, mercantilizada e racionalizada pelo ocidente.

Entretanto, a dificuldade da epistemologia eurocêntrica em desobjetificar a natureza, reside em sua essência epistêmico/disciplinar, por isso Mignolo (2001, 2010, 2017a), insiste na desobediência e insurgência epistêmica. Porque mais importante do que discutirmos em qual departamento arquivaremos a natureza

(biologia, ecologia, ciências do ambiente, geografia, antropologia etc.), é discutirmos projetos descolonizadores para a natureza.

Finquemos análise nas questões de cultura e natureza. Tomando como exemplo, vemos que, dentro de uma antropologia tradicional, vigora classificações muito dicotômicas entre natureza e cultura que carecem de revisionismo crítico, pois numa perspectiva da antropologia decolonial, existem comunidades intimamente vinculadas à pachamama. Uma nova abordagem epistêmica-indisciplinar é necessária para além da dicotomia natureza *versus* cultural, isso implica em afirmar que há uma dialética da natureza que não compreende o que entendemos por dialética humana, porque há uma essência da natureza que vai além da categoria objeto. Uma compreensão, percepção mais alargada do O'utro. Um outrem não-humano, mas persistindo em uma existência.

Na seção anterior discutimos que o Ser-no-mundo é um sujeito eurocêntrico que privilegia as formas de hierarquias de acordo com a produção de sentidos. Nessa perspectiva, o sentido que faz a mediação com a linguagem é a visão (observação). Quando Derrida (1973), nos diz sobre a metafísica da presença, está a dizer que a visão é o sentido privilegiado para fazer a mediação com a “realidade” e a linguagem como instrumento que descreve a “realidade”, isto é, a fala, o discurso e a escrita, enquanto formas sistematizadoras e organizadoras de conhecimento. Nessa abordagem, a metafísica da presença busca completude da “realidade” do mundo pela mediação de sentidos, racionalidade e linguagem. Observamos que Mignolo (2017b), faz uma relação muito próxima ao dizer que visão é o sentido privilegiado da cosmologia eurocêntrica, “sentidos foram treinados pela vida para perceber nossa diferença (...) esfera de quem nos olha com seus olhos como *anthropos*, como ‘outro’” (MIGNOLO, 2017b, p. 21). Quijano (1992, 2007), também fala que o contato entre europeus e povos originários, o estranhamento dos hábitos pelo olhar eurocêntrico estabelece os codificadores da diferença.

Não iremos abordar a discussão que Derrida (1973), apresenta sobre o rebaixamento da escrita em relação à fala, como se a escrita fosse a reprodução mecânica e simples da fala, ou seja, um signo (fala) que reporta a outro signo (escrita) na reprodução de sentidos. Para nós, essa discussão é tangencial ao debate que pretendemos abordar, além do mais já é um fato exaustivo, debatido e construído por Derrida (1973) e seus seguidores. Logo, quando abordamos o termo

linguagem, ela é subtendida como um sistema de signos que envolvem fala, discurso e escrita.

Também fazemos distinção entre fala e discurso, entendemos a fala como algo espontâneo assistemático e o discurso compõem um movimento de sistematização desta fala, portanto, o discurso é entendido como manifestação de poder e com fortes conotações de colonização da fala e do seu monitoramento.

Sabemos que a linguagem da pela construção dos níveis de conhecimento tácito ao explícito. Isso implica em dizer que a construção do mundo físico é uma realidade explicável pela lógica da linguagem do Ser. Entretanto, esse Ser é eurocêntrico, portador de uma cosmologia que precifica a natureza.

Então, estabelecemos três análises para redirecionar o debate sobre a natureza. Primeiro, é a desconstrução do *logos* eurocêntrico que mercantiliza a natureza; segundo é a transvaloração da natureza, estabelecendo novo patamar de Saber sobre a natureza; e, por fim, o terceiro, é apresentar uma proposta cosmológica ameríndia como novo patamar de discussão de integrar ao Sistema Ser-Natureza.

Nesta seção, iremos nos ater aos dois primeiros temas apresentados (desconstrução e transvaloração) e dedicaremos uma seção especial para discutir o perspectivismo ameríndio. O entendimento é que partimos da premissa de que, para se pensar numa forma alternativa de compreensão da natureza, é necessário desconstruir o conceito que temos. Ao fazê-lo, precisaria colocar a discussão em outro patamar, transvalorar é aqui entendido como a superação do que se tem para o estabelecimento de algo diferente e assim, abrir a possibilidade para o novo.

O novo é apresentado como forma de sistematização e organização do Ser e do Saber não eurocêntrico, dando vazão a outras formas de entender, relacionar, conviver e coabitar com a natureza. Sobre a desconstrução, iremos nos apoiar nas discussões apresentadas por Derrida (1973), para a discussão sobre a natureza. Esse teórico, questiona a forma como a tradição e a racionalidade ocidental são praticadas e aplicadas na realidade, no caso específico aqui tratado a natureza. Derrida (1973), ao propor a desconstrução da retórica da linguagem ocidental, marca, por assim dizer, um ponto de inflexão na desconstrução epistêmica como padrão universal.

Para esse teórico, a linguagem demarca a centralidade eurocêntrica (local da linguagem e seu *logos* no sistema eurocêntrico) e impõem-se como imperativo aos

demais povos do planeta. Diante de tal fato, é preciso superar o logocentrismo e desnaturalizar os conceitos arraigados. Sendo assim, pretendo discutir as bases para a desnaturalização da natureza e dos conceitos eurocêntricos. Para Derrida (1973), o sistema de ordenamento metafísico-epistêmico ocidental, ao tentar encaixar a multiplicidade e diversidade da realidade da natureza, estabelece uma forma elementar de categorizar as diferenças em estruturas binárias ou maniqueístas de pensamento. Portanto, a desconstrução traduz-se na desnaturalização de conceitos e desfragmentação logocêntrica.

Os movimentos de desconstrução não solicitam as estruturas do fora. Só são possíveis e eficazes, só ajustam seus golpes se habitam estas estruturas. [...]. Operando necessariamente do interior, emprestando da estrutura antiga todos os recursos estratégicos e econômicos da subversão, emprestando-os estruturalmente, isto é, sem poder isolar seus elementos e seus átomos, o empreendimento de desconstrução é sempre, de certo modo, arrebatado pelo seu próprio trabalho (DERRIDA, 1973, p. 30).

Derrida estabelece que o empreendimento de desconstrução, articula-se no interior da estrutura, promovendo a subversão, por meio de uma nova forma de pensar, desestabilizando a antiga estrutura do logos, mas ao mesmo tempo utilizando todos os seus recursos e dinâmicas.

Para entendermos o que é a desconstrução fonologocêntrica (desconstrução logocêntrica) em Derrida e quais os impactos que os estudos do logos pretendem alcançar, ele afirma “O que trai a escritura mesmo, no seu movimento não-fonético, é a vida. Ela ameaça de um único movimento o sopro, o espírito, a história como relação a si do espírito” (DERRIDA, 1973, p. 31-32).

O que Derrida (1973), está propondo é subverter a própria (des)construção da linguagem, porque como, afirma o teórico, a fragilidade da linguagem fonologocêntrica reside no fato de que ela não tem os suportes necessários para a dinamicidade da vida, daí para provocar o debate lança o aforisma que diz que nada está fora do texto (DERRIDA, 1973). Ou seja, a linguagem tende a construir os signos, por meio da fala sistêmica (discurso) e da escrita. Diante deste fato, é preciso descolonizar a linguagem, pois ela (linguagem) se coloca acima da vida e sua dinâmica. Assim, o rebaixamento da linguagem diante da vida é mote para aproximarmos da discussão sobre a natureza.

a *história da metafísica* que, apesar de todas as diferenças [...], sempre atribuiu ao *logos* a origem da verdade em geral: a história da verdade, da verdade da verdade, foi sempre, com a ressalva de uma excursão

metafórica de que devemos dar conta o rebaixamento da escritura e seu recalçamento fora da fala “plena” (DERRIDA, 1973, p. 4).

O que implica utilizar o logos da fala, do discurso e da escrita como imperativo à realidade? Para Derrida (1973), a epistemologia ocidental fundada nos conceitos da ciência ocidental, utiliza-se deste logos (discurso e escrita) como um sistema de signos dominantes, valendo-se do repertório ocidental como universal e regionalizando outros saberes. Portanto, o logos ocidental afirma-se, enquanto processo colonial. Assim, para Derrida (1973, p. 4) “o conceito da ciência ou cientificidade da ciência – o que sempre foi determinado como *lógica* – conceito que sempre foi um conceito filosófico [...] nunca tenha cessado de fato, de contestar o imperialismo do *logos*”.

O que Derrida afirma, é que a própria ciência ocidental se afirma enquanto tal, por meio do imperativo do logos, ou seja, da centralidade que o discurso tem em descrever a presença das coisas, da força do discurso que se impõe como oralidade sistematizada e legitimadora da racionalidade da escrita. Este conjunto, impõe-se sobre a vida e a realidade imanente. Logo, Derrida (1973), questiona e propõe a subversão deste padrão fonologocêntrico,

o fonocentrismo se confunde com a determinação historial do sentido do ser em geral como *presença*, com todas as subdeterminações que dependem dessa forma geral e que nela organizam seu sistema e seu encadeamento historial (presença da coisa ao olhar como *eidos*, presença como substância/essência/existência (*ousia*), presença temporal como ponta (*stigmé*) do agora ou do instante (*nun*), presença a si do cogito, consciência, subjetividade, co-presença do outro e de si, intersubjetividade como fenômeno intencional do ego etc.). O logocentrismo seria, portanto, solidário com a determinação de ser do ente como presença (DERRIDA, 1973, p. 15).

Partindo então, da desconstrução do logocentrismo, da desnaturalização dos conceitos aplicados pela ciência ocidental, podemos ter parâmetros para analisar a desconstrução e objetificação da natureza. Isto é, não vê-la, apenas, como recursos e insumos naturais, mas caminhar por uma perspectiva anticolonial, portanto, não venalizá-la, monetizá-la ou mesmo mercantilizá-la.

Portanto, a desconstrução que Derrida (1973) propõe, é a desfragmentação dos sentidos que estão dentro da linguagem logocêntrica (discurso e escrita). Ou seja, dentro das unidades de produção de conhecimento logocêntrica, a fala exerce a centralidade que, sistematizada, transforma em discurso dominante e ao passar

pelos signos da escrita encripta a realidade ao texto produzido, por isso na crítica derridiana nada está fora do texto “não há fora-de-texto” (DERRIDA, 1973, p. 194).

Assim, o contorno que envolve a linguagem logocêntrica, estabelece os princípios e as formas de consecução das unidades de sentido hegemônicas do pensamento ocidental. Destarte, desconstruir essas unidade de sentido, é permitir a fragmentação das unidades logocêntrica (fala-discurso e escrita) ,para restabelecer diferenças de signos ou mesmo outros signos, promovendo o desenraizamento epistêmico, possibilitar uma O’utra natureza.

A desconstrução eurocêntrico/epistêmico da natureza levará à desvinculação da matriz colonial de poder, portanto, descolonizando a natureza. Por isso, mais importante do que as Ciências do Ambiente ficarem discutindo em qual departamento epistemológico a natureza deve ser arquivada, é preciso nos conscientizarmos de retirá-la do domínio da matriz colonial.

Desta forma, Derrida (1973), ao criticar a centralidade logocêntrica do sistema de pensamento ocidental, questiona também o seu sistema interno e externo, visto que nada pode estar fora do texto. Isso implica em afirmar que a escrita enrijece a realidade, como se fosse uma fotografia fidedigna da realidade, no entanto, o sistema logocêntrico não consegue acompanhar a dinâmica da realidade. A linguagem não consegue explicar a totalidade do mundo da vida, não dá conta da complexidade da vida. Logo, a linguagem deveria servir apenas para comunicar com a realidade quando muito dá explicações relativas sobre a realidade. Quando assume a pretensa função de dar conta de explicar a totalidade da realidade, acaba por construir sentidos próprios aos grupos de pertencimento, neste caso logocêntrico, pois nada pode estar fora do texto.

É bem verdade que Derrida (1973), na desconstrução da metafísica dos sentidos, não possui uma discussão teórica específica sobre a natureza. Porém, sua crítica ao humanismo tradicional faz uma reflexão sobre a vida animal e a objetificação dos animais pelo homem. Como já afirmamos, a metafísica dos sentidos, desenvolve-se pela presença, isto é, pela racionalização dos sentidos que observa e capta a fala, passando pelo processo de elaboração e transformando em discursos; o discurso gera outro significante que por meio da escrita revela o sentido do discurso – logocêntrico. Na crítica ao humanismo tradicional, que indubitavelmente nos separa da natureza e da condição de animal, Derrida (2002, p. 14-15) diz,

portanto dos confins do homem, à "passagem das fronteiras" entre o homem e o animal. Ao passar as fronteiras ou os fins do homem, chego ao animal: ao animal em si, ao animal em mim e ao animal em falta de si-mesmo [...].

Derrida (2002), nos faz pensar nos confins da fronteira entre homem e animal e nos deparamos com o animal em si-mesmo. Portanto, a suposta superioridade que o humanismo tradicional nos colocou diante da natureza e dos animais, vem a reforçar a objetificação da natureza e dos animais como categorias inferiores ao animal-homem.

Nietzsche (2008), é mais incisivo na destruição dos valores do humanismo tradicional, pois afirma que somos seres indeterminados, nos distanciamos da condição animal, como também estamos longe de ter a superioridade atribuída ao ser humano, somos de acordo com ele meros animais de promessas.

Criar um animal que pode fazer promessas – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema do homem?... O fato de que este problema esteja em grande parte resolvido deve parecer ainda mais notável para quem sabe apreciar plenamente a força que atua de modo contrário, a do esquecimento (NIETZSCHE, 1998, p. 19).

Nietzsche (1998), é bem severo, porque crítica o próprio entendimento de humano; queremos sublimar nossa superioridade, mas, apenas, conseguimos ser um animal que promete, por meio de um discurso elaborado, mas que em verdade a natureza, paradoxalmente, encarregou-se de criar, domesticar e disciplinar como uma espécie de “excremento”.

Dialogando com Derrida (2002), é preciso compreender o que pretende quando propõe desconstruir o conceito de animal que há na tradição logocêntrica humanista. Primeiro, é urgente abordar como tratamos os animais.

Ninguém mais pode negar seriamente e por muito tempo que os homens fazem tudo o que podem para dissimular ou para se dissimular essa crueldade, para organizarem escala mundial o esquecimento ou o desconhecimento dessa violência que alguns poderiam comparar aos piores genocídios (existem também os genocídios animais: o número de espécies em via de desaparecimento por causa do homem é de tirar o fôlego) (DERRIDA, 2002, p. 52).

O segundo ponto abordado por Derrida (2002,) seria a interação homem-animal, ou seja, propõe que revisitemos as bases dos conceitos construídos sobre animalidade para, então, desconstruí-los. Nesse momento, Derrida propõe o estabelecimento de uma afinidade com o indivíduo-animal e sobre quem-sou-eu.

Pois bem, o que propõe é que façamos uma reflexão sobre nossa condição, enquanto animal, mas também percebamos o animal com um produtor de sentidos, de afeto e curiosidade. Assim, descontróí o animal como um objeto que a tradição humanista logocêntrica o classificou seria *mister* pensar, e nos convida a entrar em comunhão com o olhar do animal. Nesse momento, subverte o conceito, pois o animal torna-se sujeito e o homem fica na posição de objeto.

Frequentemente me pergunto, para ver, *quem sou* eu – e quem sou eu no momento em que, surpreendido nu, em silêncio, pelo olhar de um animal, por exemplo, os olhos de um gato, tenho dificuldade, sim, dificuldade de vencer um incômodo (DERRIDA, 2002, p. 15).

Derrida (2002), questiona que a história do humanismo negligenciou os animais, negando-lhes o olhar, o sofrimento, a própria linguagem. Por fim, o humanismo logocêntrico estabeleceu apenas uma fronteira, um limite estanque entre o homem (produtor de sentidos) e o animal (objetificado). Assim, Derrida (2002), nos convida a perceber que nesta fronteira há várias fissuras que possibilitam estruturas diferenciadas, inclusive ver os animais como O'utro.

Derrida (2002) faz uma reflexão sobre os animais, no entanto, também caberia a mesma analogia à natureza, visto que a natureza, num sentido mais amplo, esta submetida à mesma sujeição que o homem impõe aos demais viventes. Dominamos a natureza, sem nos preocuparmos muito sobre os efeitos danosos que podemos causá-la, como se os O'utros seres não tivessem seus interesses dentro deste sistema planetário, somente objetos de valor agregado, pois é,

próprio do homem, sua superioridade assujeitante sobre o animal, seu tornar-se-sujeito mesmo, sua historicidade, sua saída da natureza, sua sociabilidade, seu acesso ao saber e à técnica, tudo isto, e tudo o que constitui (em um número não finito de predicados) o próprio do homem, consistiria neste defeito originário, em verdade neste defeito de propriedade, neste próprio do homem como defeito de propriedade [...] (DERRIDA, 2002, p. 83).

É este ser humano, imbricado de predicados e de defeitos na sua genealogia, que pretende revisitá-lo para, então, transvalorar o entendimento sobre a natureza. Para Nietzsche, a transvaloração de todos os valores, é conceito-chave presente em toda sua discussão, inclusive quando aborda a temática da natureza, pois permite promover uma “reviravolta” de valores que transmute para outra discussão os conceitos até então estabelecidos, isto é, inferir numa cadeia complexa e observar por outra ótica de valores. Logo, transvalorar é,

[...] tornar suspeita a felicidade que reside na beleza, transmutar tudo aquilo que há de independente, de viril, de conquistador de dominador no homem, todos os instintos que no homem, o tipo mais elevado e melhor sucedido, estão incertos, aviltção, destruição de si mesmos (NIETZSCHE, 2001, p. 73).

Transvalorar, é destruir todas as certezas construídas pela modernidade, toda lógica e racionalidade que nos distanciaram da natureza, tornando-nos incertos, fracos, conduzidos e manipulados. Em Nietzsche, há um pensamento muito mais radical do que do próprio Derrida (1973, 2002), que pretende desconstruir um sistema de signos (logocentrismo) para possibilitar enxergar as superposições de camadas de contradições que se instalam na linguagem eurocêntrica. Nietzsche, ao contrário, pretende destruir a golpes de martelo todas as relações que foram construídas na modernidade.

Dessa forma, o conceito de transvaloração de todos os valores, permite analisar o conjunto de signos apresentados pela modernidade para irromper com a crítica radical à modernidade, isto é, Nietzsche, provavelmente é um dos mais radicais pensadores sobre a modernidade, pois para ele a modernidade é um projeto que fragilizou a Europa, num programa essencialmente racionalista. Ele nos convida a orientar-nos no sentido oposto, visto que é preciso recuperar as forças vitais, instintivas e intuitivas que foram subjugadas pela “domesticação” do ser humano.

Transvalorar, é questionar os valores absolutos e imutáveis, é romper com a idealidade do homem e permitir o surgimento do homem real (NIETZSCHE, 2001). Transvaloração, é pensar em outras matrizes, diferente, sobre outras bases conceituais, outros saberes opostos ao pensamento ocidental.

É preciso transvalorar a epistemologia ocidental, isto é, para Nietzsche (2008), o saber ocidental construiu as bases do conhecimento científico a partir da superioridade humana, e estaria, por assim dizer, inferiorizando a gaia e o saber oriundo da própria natureza.

É triste dizer, mas provisoriamente *todos os sentimentos elevados* devem ser suspeitos ao homem de ciência, tão ilusórios e extravagantes se mostram. Não que esses sentimentos devessem ser suspeitos em si e para sempre, mas, de todas as *depurações* progressivas que esperam a humanidade, a depuração dos sentimentos elevados será uma das mais lentas (NIETZSCHE, 2008, p. 47).

Assim, afirma que é preciso colocar sobre suspensão o homem de ciência, porque Nietzsche (2008), ao criticar a forma como a ciência apoderou-se da natureza, transformando-a, apenas, em objetos de estudo – apequenando-a e

distanciando-se dela: “ciência nos ensinou e nos ensina ainda a ver terra como pequena e o todo o sistema solar como um ponto” (NIETZSCHE, 2008, p. 24-25). É sobre isso que precisamos discutir para destruir, como diria Nietzsche, o próprio conceito de natureza criado pelo eurocentrismo científico.

O homem foi educado por seus erros: em primeiro lugar, ele nunca se viu senão incompletamente; em segundo lugar, atribuiu-se qualidades imaginárias; em terceiro, sentiu-se numa relação hierárquica falsa diante dos animais e da natureza; em quarto lugar, nunca deixou de inventar tábuas do bem sempre novas, considerando-as durante certo tempo como eternas e absolutas, de tal maneira que ora tal instinto humano ora tal outro ocupava o primeiro lugar, enobrecido em consequência dessa apreciação. Terminar com esses quatro erros seria acabar com as noções de humanidade e de “dignidade do homem” (NIETZSCHE, 2013, p. 123).

Nietzsche (2013), ao discutir o pensamento ocidental, destaca a necessidade de o ser humano hierarquizar sua relação com a natureza e os animais, atribuindo aos seres humanos qualidades superiores. Dessa forma, esse pensamento continuamente vem sendo gestado e organizado e desenvolveu no que chamamos epistemologia eurocêntrica. Entretanto, ao criar a ciência, também cria o novo protótipo de ser humano,

[...] inventaram o sábio, o homem da imutabilidade, da impessoalidade, da visão universal, ao mesmo tempo uno e total, e eles próprios estavam aptos ao conhecimento inversos: acreditavam que seu conhecimento era ao mesmo tempo o princípio da *vida*. Entretanto, para poder afirmar tudo isso, era necessário que se *enganassem* quanto a seu estado: tiveram de se atribuir impessoalidade e duração sem mudança, desconhecer a essência do conhecimento, negar a força dos instintos no conhecimento e considerar em geral a razão como uma atividade perfeitamente livre e autônoma: recusaram-se a ver que tinham chegado a seus princípios seja contradizendo as coisas existentes, seja por necessidade de repouso ou posse ou domínio. O desenvolvimento mais sutil da probidade e do ceticismo acabou por tornar esses homens igualmente impossíveis (NIETZSCHE, 2013, p. 119).

O sábio é uma boa alegoria para entendermos como a ciência ocidental materializou o estereótipo do cientista, por vezes, com uma ou somando várias características, como: ascético, amalucado, exóticas, irreverente, racionalista, distraído. Temos, na figura de Albert Einstein (língua fora da boca), no esquecido Dr. Emmett Brown (Back to the future) ou mesmo o desastrosos Professor Pardal (quadrinhos Disney), os modelos que reforçam os arquétipos dos cientistas e o quanto é inacessível ao ser humano comum.

Outra questão, é que dentro do escopo das ciências, há uma predileção pelas chamadas ciências naturais e exatas, consideradas como “verdadeiras ciências”. As

humanidades, por assim dizer, estariam num patamar inferior pelo “baixo grau de cientificidade”. Outra ressalva, é que esse espectro se desenvolveu dentro das ciências positivistas, na qual a ciência ocidental moderna se afirmou e assentou suas bases. Nietzsche captou no que estava se tornando a ciência no final do século XIX.

[...] o conhecimento e a aspiração ao verdadeiro tornaram lugar finalmente como uma necessidade no meio das outras necessidades. A partir de então não somente a fé e a convicção, mas também o exame, a negação, a desconfiança, a contradição se tornaram uma força; todos os “maus” instintos foram subordinados ao conhecimento e postos a seu serviço, foi dado a eles o brilho do permitido, do venerado, do útil e, finalmente, o aspecto e a inocência do *bem* (NIETZSCHE, 2013, p. 120).

Interessante observar o caráter de subalternidade que as humanidades têm em relação às exatas e naturais. Fica evidente, quando comparamos dentro da matriz colonial de poder como as instituições de Estado destinam mais recursos para o financiamento de pesquisas nessas áreas. Agora, em período pandêmico (2020-2021), como mensurar a importância da arte (música, cinema e livro) como inibidora de processos psicológicos em período de isolamento social? Mas isso não é percebido, tampouco contabilizado, pois a colonialidade epistêmicas não permite tal reflexão.

É preciso fazer uma reflexão na aproximação da discussão que Nietzsche apresenta sobre a ciência, o sábio ocidental e o que Derrida retoma a respeito do local de fala da modernidade. Iremos ampliar o debate a respeito da subordinação e domínio da natureza pela ciência ocidental. Para Derrida (1973, 2002), o logos ocidental estabeleceu epistemologia mediante a fala-discurso e a escrita como procedimentos legitimadores da ciência ocidental.

Nesse sentido, a ciência utiliza-se do mecanismo logocêntrico como legitimador e de sobreposição aos demais saberes. Assim, o logos ocidental estabelece hierarquias, inferiorizando e desqualificando tudo que não compõe o seu espectro de saber científico. Neste sentido, é preciso questionar as hierarquias de saber. “Desconstruir a oposição significa, principalmente, em um momento dado, inverter a hierarquia” (DERRIDA, 2001, p. 48).

Para Nietzsche, é necessário repensar as estruturas do pensamento ocidental, pois é preciso destruir para poder transvalorar. Dessa forma, afirma que todos os instintos foram considerados “maus” e subordinados ao conhecimento – homem de ciência.

Segundo Nietzsche, a ciência conseguiu se desembaraçar de várias crenças, como a ideia de Deus, do além, a confiança de que existe vida após a morte, mas não conseguiu se desvencilhar da pior de todas, qual seja: a crença na verdade. Essa pretensa busca da ciência por verdades dogmáticas e irrefutáveis impede a aceitação e a validação de todo e qualquer pressuposto não comprovado cientificamente. É por esse motivo que Nietzsche, em seus primeiros escritos, recusa o racionalismo científico. Nietzsche tende a ver nele o que ele enxerga na religião cristã e na metafísica, isto é, a crença numa verdade absoluta (SOUSA, 2015, p. 382-383).

Não queremos desqualificar o saber ocidental, nem tampouco a ciência, mas repensar outras possibilidades de saberes para-além, um pensamento de fronteira ou pensamento abissal (SOUSA SANTOS, 2009). Não é a ciência, em seu sentido *lato*, que estamos indagando, mas a ciência ocidental, isto é, queremos circunscrevê-la ao circuito eurocêntrico, e não como provedora do conhecimento e verdade única. Estaremos, por assim dizer, dando outras opções de compreender e valorar o mundo, os ditos saberes não-ocidentais.

O elemento crucial que devemos ter em mente é que “colonialidade” e todos outros conceitos que introduzimos desde então são conceitos cujos pontos de origem não estão na Europa, mas sim no “Terceiro Mundo”. Isso significa que todos esses conceitos emergem de uma experiência de colonialidade nas Américas. Sem dúvida ela está entrelaçada com a modernidade, mas não mais “empregamos” categorias europeias para “entender” os legados coloniais. Pelo contrário, transformamos a Europa numa esfera de análise, em vez de encará-la como uma provedora de “recursos epistêmicos e culturais” (MIGNOLO, 2008, p. 267).

Como diz Derrida, a presença é a forma como o ocidente constrói suas estruturas de domínio que se dá pela observação do mundo. Então, é preciso desconstruir a presença (DERRIDA, 1973, 2002), e possibilitar outras formas de sentidos. Nietzsche (1998, 2013), propõe, de forma mais transgressora, destruir a golpes de marteladas as estruturas que estabeleceu um ser humano fraco, um simples animal de promessas. Mignolo (2017b), ao propor descolonizar o olhar, promovendo a desobediência epistêmica, parte da ideia de que a descolonização do olhar perpassa pelo padrão colonial de poder, que constitui a matriz colonial de poder.

Quando Quijano (1998), discute as bases da imposição da estrutura da matriz colonial de poder, esclarece que ela desenvolve colonialidade em têm quatro domínios inter-relacionados: **domínio econômico; domínio de autoridade; domínio de gênero e sexualidade; e domínio do conhecimento e subjetividade.** Quijano (1998), dedica boa parte do seu trabalho a analisar o domínio econômico e

destaca que na atualidade tem provocado na “modernização” das relações sociais, do trabalho e do produtivíssimo técnico-científico um dos tentáculos do projeto da modernidade.

"teoría de la modernización": de una parte, la tecnocracia militar en el comando y en el control del régimen, con sus propias necesidades autoritarismo y de eficiencia, y de la otra, una “inteligencia” em la cual se asociaban, no sin conflicto, profesionales com marcada, proclividad tecnocrática e intelectuales políticamente formados com el vago discurso de una posible "utopía humanista" (QUIJANO, 1998, p. 130).

Mignolo (2017a), desloca a natureza do domínio econômico, acrescentando, assim, mais um domínio à proposta formulada originalmente por Quijano, – domínio da natureza, estabelecendo um pentagrama na matriz colonial de poder. “Tomemos, por exemplo, a questão da “natureza” (que poderia também ser assinalada como o quinto domínio da matriz colonial, em vez de considerá-la como parte do domínio econômico)” (MIGNOLO, 2017a, p. 6). Esse “monstro” de cinco cabeças, tem seus pés de sustentação no patriarcado judaico-cristão e outro no fundamento racial.

Ainda sobre Nietzsche (1998, 2013), é preciso considerar que credita a racionalidade como ponto de discussão para o enfraquecimento do ser humano diante do mundo, pois ao negarmos o mundo da vida (instintos e intuição) e nos atermos à cientificidade ocidental, perdemos a noção da relatividade da verdade. Derrida (1973, 2002), credita ao logocentrismo o ponto chave para desconstruir a epistemologia logocêntrica, e, por sim dizer, o discurso como local da centralidade da verdade no pensamento ocidental e Mignolo (2017a), afirma que é preciso circunscrever a Europa ao circuito regional, portanto pensar outras formas de acessar o mundo e a natureza.

Enfim, é importante salientar, que a desconstrução e transvaloração são construtores de perspectiva eurocêntrica. Entretanto, operam ainda no conjunto de regramentos eurocêntrico, mas vale destacar que são movimentos de vanguarda que criticam o *lócus* eurocêntrico e a modernidade.

2.3 O perspectivismo amazônico como modelo para descolonizar a natureza

Mignolo (2017a), afirma que a natureza deve ser repensada como domínio à parte do econômico, mas sem perda da abordagem inter-relacional, conjugando sua independência, mas estabelecendo as conexões de forma heterárquica. As análises do domínio da natureza, levariam em consideração a urgência de descolonizá-la,

isto implicaria em discussões mais aprofundadas do que a desmonetização da natureza.

a “natureza” era, na cosmologia europeia crista, algo para conhecer; entender a natureza era igual a entender o seu criador, Deus. Mas os aimarás e os quíchuas não tinham essa metafísica; por conseguinte, não havia conceito comparável ao conceito europeu de “natureza”. Em vez disso, eles dependiam da *pachamama*, conceito que os cristãos ocidentais desconheciam. A *pachamama* era o modo [...] a relação humana com a vida, com a energia que engendra e mantém a vida, hoje traduzida como mãe terra. O fenômeno que os cristãos ocidentais descreviam como “natureza” existia em contradistinção a “cultura”; ademais, era concebida como algo exterior ao sujeito humano (MIGNOLO, 2017a, p. 6-7).

Esta contradistinção ou assimetria cosmológica, entre europeus e povos originários das Américas, gerou uma irreversibilidade de valores, de condutas e posturas provocando uma entropia sobre a natureza. Ao impor um conceito de natureza diferente, os europeus estabeleceram o padrão de conduta e práticas sobre a natureza. Mas, na modernidade/colonialismo/capitalismo, o processo passou pela colonialidade da natureza, uma espécie de “domesticação”, totalmente diferente do conceito pachamama que integra a natureza dentro da própria reciprocidade.

A “colonialidade” envolveu a “natureza” e os “recursos naturais” em um sistema complexo de cosmologia ocidental, estruturado teologicamente e secularmente. Também fabricou um sistema epistemológico que legitimava os seus usos da “natureza” para gerar quantidades maciças de “produtos” agrícolas, primeiro, e quantidades maciças de “recursos naturais” após a Revolução Industrial (MIGNOLO, 2017a, p. 8).

Compreender o domínio da natureza e o sistema epistemológico ocidental, que precifica e objetifica a natureza, é fundamental para deslocarmos e transvalorar a outra escala de saber, a outra forma de racionalidade epistêmica e outra maneira de sentir o mundo. Como, por exemplo, o pensamento Yanomami⁴.

“A queda do céu”, inspirado por um mito que conta o cataclismo que acabou com a primeira humanidade e que, para os Yanomami, pode prefigurar o destino de nosso mundo, invadido pelas emanções mortíferas dos minérios e combustíveis (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 547).

Kopenawa e Albert (2015), nos convidam a Ser-Natureza, algo maior que a ecologia humana, pois neste processo é a natureza que se assenhora e busca reintegrar o ser humano à condição de humanidade perdida depois da primeira queda do céu. É difícil pensar numa perspectiva fora da colonialidade da natureza,

⁴Os Yanomami são povos das bacias dos Rios Orinoco e Amazonas. Situados neste contexto do Noroeste Amazônico.

refletir sobre outras possibilidades de acessar o mundo. Mas, o exercício é necessário para entender outra lógica de saber e de compreender a natureza, fora do espectro colonialidade. Descolonizar o conhecimento e a subjetividade humana, e não sermos apontados como místicos ou exóticos, é tarefa complicada, pois sabemos que tudo que é exterior (DUSSEL, 2016) fora do complexo intersubjetivo ocidental, é rejeitado e classificado como inferior.

Para facilitar a discussão, partiremos da perspectiva de que o mundo, como conhecemos, é uma forma de saber analítico-racional que procura, por meio da presença, observar e descrever este mundo. O discurso, a escrita e a técnica, as formas como a realidade é observável. Quando formos capazes de regionalizar o conhecimento ocidental, como mais um saber, e não como provedor de conhecimento para o Mundo (MIGNOLO, 2018b), estaremos, aptos para realizar outras elucubrações e possibilidades de acesso e entendimento ao conhecimento. Caso contrário, se não conseguirmos romper com a barreira da colonialidade, permaneceremos acreditando que as demais formas de conhecimento são menores, quando não as classificamos como categorias míticas, lendárias ou exóticas.

Iniciemos o exercício de descolonizar o pensamento, de “desintoxicar” da colonialidade que se debruçou sobre a natureza. Tomaremos como referências o que estamos chamando de Sistema Ser-Natureza, algo próximo das ideias de Kopenawa e Albert, e o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro para lançarmos um olhar descolonizado sobre a natureza. A adoção do Sistema Ser-Natureza e do perspectivismo, é uma escolha teórica consciente, porque se alinham ao debate proposto. No entanto, ao mesmo tempo em que se adiantam as discussões, também percebemos que as referências estão inseridas no âmbito da Antropologia decolonial. “Anthropology is ready to fully assume its new mission of being the theory/practice of the permanent decolonization of thought” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 40).

Como afirma Viveiros de Castro (2014) ,é preciso descolonizar a Antropologia, por meio de um pensamento permanentemente. Também temos que considerar que o perspectivismo ameríndio proposto por Viveiros de Castro, tem suas bases no realismo-especulativo, fonte de reflexões de Nietzsche e Deleuze.

This double, materialist-speculative twist, applied to the usual psychological and positivist representation of animism, is what we called “perspectivism”, by virtue of the analogies, as much constructed as observed, with the

philosophical thesis associated with this term found in Leibniz, Nietzsche, Whitehead and Deleuze (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 55).

Mas, do que trata o realismo-especulativo? Na filosofia nietzschiana, é fazer da vida um grande laboratório de experimentação, especulação e possibilidade, como se fôssemos convidados a viver a vida no mundo da vida. Um niilismo enviesado, deturpado, no sentido canônico da filosofia clássica-tradicional. Ou seja, o niilismo nietzschiano é a negação de todo o tipo de transcendência e aceitação da realidade do mundo, é combater a total depreciação da vida. “A visão do homem agora cansa – o que é hoje o niilismo, se não isto? Estamos cansados do homem...” (NIETZSCHE, 1998, p. 13).

Em termos práticos, ao propor um modelo que valorize a vida com suas punções instintivas e percepções intuitivas, Nietzsche (1998), combate o afastamento que a modernidade trouxe. As dicotomias supracitadas da modernidade. Assim, possibilita que outras subjetividades e cosmologias possam ser observadas, a partir outro patamar que não o excêntrico ou mítico. Nessa seara, o perspectivismo adentra.

To this we added the synoptic concept of multinaturalism, which presented Amerindian thought as an unsuspected partner, a dark precursor if you will, of certain contemporary philosophical programs, like those developing around theories of possible worlds, others that refuse to operate within the vicious dichotomies of modernity, or still others that, having registered the end of the hegemony of the kind of critique that demands an epistemological response to every ontological question, are slowly defining new lines of flight for thought under the rallying cries of transcendental empiricism and speculative realism (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 49).

O realismo-especulativo é uma alternativa de alteridade com a vida, diferentemente da realidade construída a partir da modernidade. É uma teoria de mundos possíveis que extrapola o esquema modernidade/colonialidade. É uma reflexão centrada na subjetividade cosmológica que estabelece um modo *sui generis* de interconexão planetária dos seres. É uma perspectiva ampliada sobre o próprio conceito de humanidade ou como afirma Viveiros de Castro (2014) o multinaturalismo é um conceito sinóptico de humanidade ampliada no qual todos se identificam e interagem.

O estímulo inicial para esta reflexão foram as numerosas referências, na etnografia amazônica, a uma concepção indígena segundo a qual o modo como os seres humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo — deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos — é profundamente diferente do modo como esses

seres veem os humanos e se veem a si mesmos (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 227).

Esse conceito mais alargado de seres, que habitam o nosso dia-a-dia ou mesmo aqueles que coabitam, isto é, fazem-se presente em outras dimensões e realidades, são referências frequentes na concepção indígena. No caso dos Yanomami – os *xapiri*, – espíritos que cantam e dançam, mas também guardiões das florestas (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Gostaria que os brancos parassem de pensar que nossa floresta é morta e que ela foi posta lá à toa. Quero fazê-los escutar a voz dos *xapiri*, que ali brincam sem parar, dançando sobre seus espelhos resplandecentes. Quem sabe assim eles queiram defendê-la conosco? Quero também que os filhos e filhas deles entendam nossas palavras e fiquem amigos dos nossos, para que não cresçam na ignorância. Porque se a floresta for completamente devastada, nunca mais vai nascer outra (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 65).

Estamos a falar de outro ponto-de-vista, uma inflexão ao pensamento ocidental. Nessa perspectiva, precisamos decantar a palavra, o termo e o conceito de natureza, carregadamente polissêmico. pelo ocidente. Descolonizar a natureza é pensá-la para-além da natureza, enquanto objeto de monetarização. E tê-la como ente vívido, – uma floresta que pulsa e resplandece em suas “veias” uma humanidade ampliada pelo espectro subjetivo do perspectivismo ameríndio amazônico e por um Sistema Ser-Natureza com a possibilidade de resgatar o ser humano de sua ignorância e levá-lo ao equilíbrio cosmológico.

Nessa vertente, do perspectivismo ameríndio, desenvolve um conjunto de práticas e crenças acerca do multinaturalismo. Assim, numa análise sinótica, é entender que essas subjetividades comportam um conjunto de pensamentos, crenças, ações e conceitos alinhavados dentro de um sistema complexo de valores e atitudes, pois

[...] todo mundo é humano, apenas alguns desses humanos são menos humanos que os outros. Vários animais são muito distantes dos humanos, mas são todos ou quase todos, na origem, humanos ou humanoides, antropomorfos ou, sobretudo, “antropológicos” isto é, comunicam-se com(o) os humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 33).

Dentro desta ótica, a generalidade, a “substância em abundância” que compõem o universo é a humanidade, como diz Viveiros de Castro (2008, p. 94) “A humanidade é o fundo universal do cosmos. Tudo é humano.” Porém, as

subjetividades estão presentes, demarcadas pela condição biológica que é nosso receptáculo animal. Isto é, diametralmente oposta ao pensamento ocidental.

Quando os índios tentam expressar essa ideia em uma linguagem simples, que possamos entender, dizem: todos os animais e todas as coisas têm almas, são pessoas. Uma onça, por exemplo, é mais que uma simples onça; quando está sozinha na floresta, tira sua “roupa” animal e se mostra como humana. Todos os animais têm uma alma que é antropomorfa: seu corpo, na realidade, é uma espécie de roupa que esconde uma forma fundamentalmente humana (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 94).

Na cosmologia eurocêntrica, a diversidade apresenta-se na cultura, e não no espectro animal, ou seja, a condição animal é válida a todos, mas a condição cultural é a base da diferenciação. Nós, humanos, somos menos animais pela nossa condição cultural na ótica ocidental. Quando Heidegger (2005), discute o ser-aí, afirma que o *dasein* é inerente, intrínseco, exclusivo do homem (ser humano) –, ou seja, a capacidade unívoca que o homem possui de refletir sobre a sua existência. Isto é, somos animais diferenciados, porque possuímos espírito, cultura e linguagem.

Quando confrontada com a cosmologia ameríndia, constata-se a dessimetria de pensamentos, pois na ótica ocidental “os humanos são animais que ganharam alguma coisa”, para os ameríndios, os animais são humanos que perderam alguma coisa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 94).

Perdemos a capacidade de acessarmos um conceito ampliado de humanidade – perdemos a capacidade de ver a humanidade dos O’utros seres, perdemos a aptidão de integrarmos as forças da natureza e desconectamos da natureza, criamos um conceito de natureza desarraigado do mundo da vida. Porque não dizermos que negamos o mundo da vida e suas diferenças. Ao contrário, estabeleceu-se um padrão moderno/colonial que racionaliza os processos e separa o ser humano da natureza, imputando à natureza uma condição secundária como provedora de recursos; e por fim, segregou a própria humanidade criada por nós em categorias inferiores e superiores.

Diferentemente, a cosmologia ameríndia estabelece um equilíbrio frágil, mas todos devem contribuir para sua manutenção. Nietzsche (2008), ao se deparar com o projeto nocivo em andamento da modernidade europeia, denuncia, afirmando os perigos deste projeto. “Racionalidade” contra instinto. A ‘racionalidade’ a todo preço como força perigosa, solapadora da vida!” (NIETZSCHE, 2009, p. 41).

Imperioso o exercício de descolonizar o pensamento. Por isso que Viveiros de Castro (2014), nos convida a fazê-lo permanentemente. Para podermos realizar este exercício intelectual e partirmos do entendimento de que é valioso buscar um novo-mundo que interrogue, suplante ou mesmo abale as estruturas do sistema-mundo, fundada no eurocentrismo, racionalismo e tecnicismo-científico-ocidental.

É preciso possibilitar um pensamento ameríndio, andino, americano, sul-americano, – uma cosmologia Pachamama que se oponha à cosmologia eurocêntrica. Então, é necessário observar outras faculdades dos sentidos como, por exemplo, a gnose, pois “La filosofía andina enfatiza las facultades no-visuales en su acercamiento a la realidad” (ESTERMANN, 2006, p. 113). Porque parte deste pensamento ameríndio abre possibilidades para várias compreensões interculturais do mundo.

A percepção da realidade por outros sentidos que não a visão (ESTERMANN, 2006, MIGNOLO, 2017b), pode possibilitar uma perspectiva intercultural. Vale ressaltar que a interculturalidade proposta, em nada diz respeito ao multiculturalismo criticado por Said (2011), quando afirma da construção de imagens estereotipadas; tampouco a produção de uma geografia do discurso que implica em apequenar toda a fala que não seja hegemônico (MUDIMBE, 1988); como também não pretende mimetizar outras culturas como faz o multiculturalismo liberal (BHABHA, 1998). Assim, o interculturalismo permite uma discussão acerca de uma ecosofia (ESTERMANN, 2006). Isto é, levar e elevar a discussão sobre a natureza a primeiro plano e não como secundário ou menor.

La ‘naturaleza’ no es un tema predominante en la filosofía occidental, pero tampoco en las grandes tradiciones orientales (índicas, chinas). Esto no quiere decir que dejara de entrar por completo a la reflexión filosófica, sino que es tratada como un tema de segundo orden. En el pensamiento greco-occidental, al realizar (en Sócrates) un ‘giro antropológico’ y hasta ‘epistemológico’, la naturaleza (*physis*) se convertía en el ‘objeto’ de estudio e investigación por parte del ‘sujeto’ gnoseológico. Platón estableció además el criterio axiológico de la ‘inferioridad’ ontológica de la *physis* con respecto al mundo ideal de los *eidé*. A pesar de que Aristóteles reivindicara la materialidad y *empireia*, la *physis* sólo servía de trampolín filosófico, (o científico) para llegar a la *meta taphysika*. Salvo en algunas excepciones (renacimiento, romanticismo), la tradición dominante de Occidente considera la ‘naturaleza’ un *Nicht-Ich* (‘no-yo’ en sentido de Fichte), una realidad ‘desanimada’ y bruta, una *res extensa* (Descartes) o simplemente una mega-máquina mecánica (ESTERMANN, 2006, p. 187-188).

Estamos falando da possibilidade de apreensão da realidade, por meio de outras bibliotecas. Acostumamos a acreditar que a única biblioteca válida é a

ocidental, mas na floresta residem nossos saberes, o desenho da palavra faz-se por outras bibliotecas, como por exemplo, a natureza (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Temos que desconstruir este conceito de que a escrita é o único receptáculo do saber; vislumbrarmos outras possibilidades para acessar outras bibliotecas, como por exemplo, a floresta, a gnose, o sonho, o transe como viabilidades para outras bibliotecas.

Obviamente, que nos parece uma ideia transgressora, principalmente quando partimos da ótica do pensamento ocidental. Temos relutância, bem como dificuldades de acessar facilmente estes conhecimentos, sendo preferível, às vezes, negligenciá-lo, desqualificá-lo ou mesmo desacreditá-lo. Mas, como diz o biólogo e naturalista Wilson (2012, p. 11), “Percebi como sabemos pouco sobre essas criaturas da floresta pluvial tropical”.

No entanto, se a fagulha transgressora nos assolasse e nos suplantasse para um pensamento intercultural, e tivéssemos a clarividência de ver, acessar e compreender as informações; se conseguíssemos decodificar os signos das florestas, interpretar os sonhos, codificar os transe tão facilmente quanto O’utros povos; se olhássemos para todas as possibilidades da mesma forma como olhamos para o desenho da palavra –, o livro, teríamos outras possibilidades, É disso que estamos a falar, é isso que queremos desconstruir para assim, quem sabe. permitir ver, acessar e entender a cosmologia ameríndia e descolonizar a natureza.

Se as escutarem com atenção, talvez os brancos parem de achar que somos estúpidos. Talvez compreendam que é seu próprio pensamento que é confuso e obscuro, pois na cidade ouvem apenas o ruído de seus aviões, carros, rádios, televisores e máquinas. Por isso suas ideias costumam ser obstruídas e enfumaçadas. Eles dormem sem sonhos, como machados largados no chão de uma casa. Enquanto isso, no silêncio da floresta, nós, xamãs, bebemos o pó das árvores *yãkoana hi*, que é o alimento dos *xapiri*. Estes então levam nossa imagem para o tempo do sonho. Por isso somos capazes de ouvir seus cantos e contemplar suas danças de apresentação enquanto dormimos. Essa é a nossa escola, onde aprendemos as coisas de verdade (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 76-77).

Como dizem Kopenawa e Albert (2015), o pensamento ocidental está embriagado de fumaça, o discurso é confuso, a palavra desenhada é tortuosa, e a forma como a conduz, é arrogante. Pois bem, é necessário caminhar no sentido oposto ao pensamento ocidental, de percebermos outras formas de compreensão, de reordenar a lógica das coisas para outra ética, para vislumbrar outro estado de coisas, e assim, nos aproximarmos de uma ontologia-epistêmica ameríndia.

Lo que la ontología occidental llama “ente” (‘sustancia’ en sentido aristotélico), para la racionalidad andina es un ‘nudo’ de relaciones, un punto de transición, una concentración relacional!:. Una piedra (*rumi/qata*), por ejemplo, no es simplemente un ‘ente’ separado y existente en sí mismo, sino el ‘punto de concentración’ de ciertas relaciones de ‘fuerza’ y ‘energía’ (ESTERMANN, 2006, p. 109).

É preciso outras epistemologias, Ser-Natureza que promova a vida e concorra para integrar o humano, trazê-lo de volta à sua humanidade ampliada. Os xapiri, os espíritos que povoam as florestas, sussurram nos ouvidos dos xamãs Yanomami. Temos que entender que essas construções são para-além das ideias circunscritas no âmbito dos rituais ou celebrações. São basilares na consecução dos conceitos centrais da filosofia da natureza dos povos ameríndios. Como dizem os Yanomami sobre a primeira humanidade: “No primeiro tempo, nossos ancestrais viraram outros, transformaram-se em veados, antas, macacos e papagaios”. Prosseguem (...) desventuras de alguns deles e narram como se metamorfosearam” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 382).

Entretanto, o pensamento ameríndio nos remete a interconexões mais profundas do que a ideia de metamorfose entre seres. Nas palavras de Davi Kopenawa, as árvores, os animais, os ventos, os raios tudo compõe o grande hutukara⁵, isto é, são forças que emanam vida e são habitadas por espíritos.

Não falo da floresta sem saber. Contemplei a imagem da fertilidade de suas árvores e a da gordura de seus animais de caça. Escuto a voz dos espíritos abelha que vivem em suas flores e a dos seres do vento que mandam para longe as fumaças de epidemia. Faço dançar os espíritos dos animais e dos peixes. Faço descer a imagem dos rios e da terra. Defendo a floresta porque a conheço, graças ao poder da *yãkoana* (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 391).

Portanto, a interconexão é entender que existe uma ligação mais profunda entre os seres, e compreender que há uma mobilidade inerente que interliga todos, por um meio fluido que estabelece a conexão entre os seres e permitem transitar entre os corpos e planos para-além do mundo terreno. A natureza ganha nessa perspectiva uma função integradora, condutora fluida da própria vida.

Encontramos um pensamento similar na perspectiva ameríndia andina, “la ‘naturaleza’ es el todo de la ‘realidad’, y no una entidad opuesta a otra (como ‘culturalidad’ o ‘espiritualidad’)” (ESTERMANN, 2006, p. 191). A natureza, na ótica dos povos andinos, também trabalha numa cosmologia na qual a natureza não é parte da realidade física, mas também compõe o imaterial da cultura, da

⁵Por analogia semântica hutukara é o correspondente a mundo-universo para os Yanomami.

espiritualidade. Isto é, não podemos pensar numa visão fora da natureza. Para ambos os povos, andinos e Yanomami, o substrato comum é a humanidade que é inerente a todos os seres, uma visão ampliada de humanidade que estamos denominando de Sistema Ser-Natureza. Nesse contexto de Ser-Natureza, o ser humano não é criatura privilegiada e distinta, mas integradora.

Surge um campo de tensão e análise, no que estamos chamando de pensamento-dicotômico-ocidental e pensamento-ameríndio-integrador. Porque para o pensamento ocidental, o ser humano é um sujeito ordenador das coisas que estão instaladas no mundo, em outras palavras, o ser humano é quem agencia, classifica e atribuir valores à natureza e aos demais seres. Entretanto, no pensamento-ameríndio-integrado, a natureza compõem todas as esferas (ser humano, animais, vegetais e minerais), no qual o ser humano é parte integrante na relativização do mundo.

Então, temos uma aporia, ou seja, a impossibilidade destas duas visões de mundo complementar-se, pois são extremamente divergentes. Também não podemos aplicar o processo de análise dialética como sugere o modelo hegeliano, pois se encarássemos a cosmologia ocidental como tese, por ser hegemônica, a cosmologia ameríndia, poderia ser a negação ou antítese. Mas, o resultante deste embate de forças opostas, poderia levar-nos a pensar em três proposições básicas ou síntese: algo que leve em consideração os aspectos similares, ou algo que leve em consideração os aspectos antagônicos ou algo que assimilasse o que cada cosmologia teria de mais forte.

Se estamos prontos a misturar numa só arena a controvérsia científica e a discussão política, não podemos senão desconfiar de uma extensão selvagem da palavra até às coisas. [...]. Existe aí uma assimetria não somente insuperável na prática, mas insuperável no direito, se quisermos manter o lugar eminente dos humanos e conservar esta admirável definição do "animal político", que serve desde sempre de fundamento à vida pública [...] (LATOUR, 2004, p. 134).

No entanto, essa ideia não se sustenta, visto que o processo de diferenciação é tão diverso entre as cosmologias que implicaria diferentes parâmetros de análise, discurso e avaliação para mensurar o que seria melhor, pior ou mais forte em cada cosmologia. Diante da constatação da diversificação das matrizes cosmológicas, o que poderia acarretar é que a linguagem, a lógica, a percepção, a racionalização, a instintividade; o lugar do ser humano e da natureza seriam não parametrizáveis ou como diria Latour (2004), geraria uma assimetria cosmológica.

Eu não via, à época, outras soluções além da distinção da força e do poder para sair da oposição, já obsoleta, entre as relações de razão e as relações de força. Eu pensava que o princípio de simetria generalizada permitiria erradicar isto (LATOURE, 2004, p. 354-355).

Latour (2004), depara-se com essa problemática, e, diante desta aporia cosmológica, apresenta uma proposta de análise um tanto engenhosa e criativa para dar continuidade ao debate. Por meio do que denominou de simetria generalizada, abraça o conceito de reciprocidade de agenciamento, no qual estabelece o que chama de rede-de-atores (ator-rede). Isto é, debater sobre os limites entre sujeito-objeto; cultura-natureza; humanos-não-humanos, e sistema de produção-meio ambiente. Esses conjuntos são reavaliados e traçam o debate, a partir da discussão proposta por Latour (2004):

Muito longe de "ultrapassar" as dicotomias do homem e da natureza, do sujeito e do objeto, dos sistemas de produção e do ambiente, a fim de encontrar o mais rapidamente possível os remédios para a crise, era preciso, ao contrário, *diminuir* o movimento, tomar seu tempo, suspendê-lo, depois descer abaixo destas dicotomias para cavar como a velha toupeira. Este e, pelo menos, o nosso argumento (LATOURE, 2004, p. 13-14).

O enfrentamento das questões ser humano e natureza estabelece para Latour (2004), a necessidade da simetria generalizada de parâmetros, isto é, analisar de forma equânime o cultural e o natural. Ao propor uma análise de reciprocidade de agenciamento, tanto do social/cultural quanto do natural, Latour (2004), coloca em evidência a fragilidade da visão humanista eurocêntrica. Logo, a simetria generalizada propõe que o agenciamento é permeável pela lógica do que chamou de rede-de-atores.

Assim, como o perspectivismo ameríndio que defende a subversão do conceito de humanidade, dilatando-o e ampliando a outras possibilidades, Latour (2004), também procura fazer o mesmo ao alargar o que entendemos por atores, pois oferece “aos atores versões múltiplas e *rapidamente revistas*, que nos permitam compreender a experiência coletiva para a qual somos todos arrastados” (LATOURE, 2004, p. 365).

É necessário fazer a concatenação entre os vários conceitos abordados, como por exemplo, humanidade, realismo-experimentalista ou perspectivismo, simetria, natureza, cultura, rede-de-atores para vislumbrar outros processos diferentes da condição multiculturalista. Diante disso, a interculturalidade, enquanto

pensamento crítico, possibilita questionar o multiculturalismo ainda de matrizes eurocêntrica.

O multiculturalismo concebe a natureza de forma verticalizada, devido à própria matriz eurocêntrica. A proposta da interculturalidade possibilita um diálogo horizontal e níveis de aceitação que perpassam a compreensão para outras realidades, inclusive a forma como relaciona e interage com a natureza. No entanto, Walsh (2008), adverte sobre as genealogias das terminologias para ter a clareza do que se pretende abordar.

De hecho, los términos multi, pluri e interculturalidad tienen genealogías y significados diferentes. Lo pluricultural y multicultural son términos descriptivos que sirven para caracterizar la situación diversa e indicar la existencia de múltiples culturas en un determinado lugar planteando así su reconocimiento, tolerancia y respeto. El «multi» tiene sus raíces en países occidentales, en un relativismo cultural que obvia la dimensión relacional y oculta la permanencia de desigualdades e inequidades sociales. Actualmente es de mayor uso global, orientando políticas estatales y transnacionales de inclusión dentro de un modelo de corte neoliberal que busca inclusión dentro del mercado. El «pluri», en cambio, es término de mayor uso en América del Sur; refleja la particularidad y realidad de la región donde pueblos indígenas y negros han convivido por siglos con blanco-mestizos y donde el mestizaje y la mezcla racial han jugado un papel significativo. Mientras que lo «multi» apunta una colección de culturas singulares sin relación entre ellos y en un marco de una cultura dominante, lo «pluri» típicamente indica una convivencia de culturas en el mismo espacio territorial aunque sin una profunda interrelación equitativa. No obstante, hoy en día el uso intercambiado de ambos términos sin distinguir entre ellos es frecuente, inclusive en casi todas las Constituciones de la región en sus reformas de los noventa donde se hacen referencia al carácter diverso del país (WALSH, 2008, p. 140).

Walsh (2008), reforça a ideia já apresentada por Mudimbe (1988), Bhabha (1998) e Said (1990), de que o multiculturalismo é um projeto hegemônico que relativiza a cultura do O'utro. Apesar de o multiculturalismo apregoar o respeito à diversidade, suas bases ainda estão assentadas em arquétipos que têm como ponto de partida a hierarquização daquilo que é diferente do arquétipo ocidental. Ademais, acrescenta, ao afirmar que pluriculturalismo avança ao propor formas institucionais de reconhecimento do Estado da diversidade, de reciprocidade e de relações baseadas no enriquecimento mútuo. No entanto, há baixo grau de interação entre os indivíduos nestes territórios pluriculturais.

Contudo, para Walsh (2008), o interculturalismo é um processo maior em fase de construção de um novo modelo societário, visto que a mudança é muito mais radical, para não dizer um completo rompimento com o sistema-mundo, e a consecução de um novo-sistema por vir. Inclusive o estabelecimento de outros

fundamentos organizativo, colaborativo –, encontrar formas de (re)conectarmos a mãe-natureza e suas dinâmicas.

La interculturalidad, en cambio, aún no existe. Es algo por construir. Va mucho más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad; señala y alienta, más bien, un proceso y proyecto social político dirigido a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas. Aquí me refiero no sólo a las condiciones económicas sino también a ellas que tienen que ver con la cosmología de la vida en general, incluyendo los conocimientos y saberes, la memoria ancestral, y la relación con la madre naturaleza y la espiritualidad, entre otras. Por sí, parte del problema de las relaciones y condiciones históricas y actuales, de la dominación, exclusión, desigualdad e inequidad como también de la conflictividad que estas relaciones y condiciones engendran, es decir la «colonialidad» con sus cuatro ejes o potestades ya señalados (WALSH, 2008, p. 140).

Mas, se a interculturalidade é algo do devir, quais são as matrizes que nos ajudam a caminhar neste sentido, de forma mais concreta? Kopenawa e Albert (2015, p. 391) dizem “a lei de *Omama*⁶ permanecerá sempre no fundo de nosso pensamento. É em virtude dela que não maltratamos a floresta, como fazem os brancos. Sabemos bem que, sem árvores, nada mais crescerá em sua terra endurecida e ardente”.

O que Kopenawa e Albert (2015) advertem, é que a lógica deve ser revertida; o homem branco (materializado no Estado-nacional), utiliza indiscriminadamente a natureza, vendo-a apenas como provedora de recursos, dentro de uma visão capitalista. É necessário reposicionar, inverter a lógica do padrão unitário do Estado para um modelo intercultural societário. “Devemos defender nossa floresta (...). Devemos também proteger seus rios, para podermos beber e pescar. Caso contrário, vão nos restar apenas córregos de água lamacenta cobertos de peixes mortos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 391).

Para evitar a *débâcle* é necessário inverter ou reverter a lógica do modelo atual colonizador, racionalista-cartesiano; reposicionar a natureza como também sujeito de direitos; reconhecer o direito básico de existir; compreender que é por meio da natureza que a vida desenvolve e reproduz. Respeitar os processos inerentes à sua própria condição como ciclos vitais regenerativos, funções, estruturas e existências. Como dizem Kopenawa e Albert (2015), é preciso que as vozes da floresta penetrem na nossa mente para termos mais amizade pela floresta.

⁶Divindade que estabeleceu as regras da sociedade Yanomami, bem como à origem deste povo.

Por fim, refundar outras lógicas e racionalidades, é reconstruir os sujeitos históricos que o Estado-nação excluiu e pensar para-além do multiculturalismo.

Mientras que el multiculturalismo sustenta la producción y administración de la diferencia dentro del orden nacional volviéndola funcional a la expansión del neoliberalismo, la interculturalidad entendida desde su significación por el movimiento indígena, apunta cambios radicales a este orden. Su afán no es simplemente reconocer, tolerar ni tampoco incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas. Por el contrario, es implosionar desde la diferencia en las estructuras coloniales del poder como reto, propuesta, proceso y proyecto; es hacer reconceptualizar y re-fundar estructuras que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir. Así sugiere un proceso activo y permanente de negociación e interrelación donde lo propio y particular no pierdan su diferencia, sino que tengan la oportunidad y capacidad para aportar desde esta diferencia a la creación de nuevas comprensiones, convivencias, colaboraciones y solidaridades. Por eso la interculturalidad no es un hecho dado sino algo en permanente camino, insurgencia y construcción (WALSH, 2008, p. 141).

Estamos a dizer da total incompatibilidade do modelo multiculturalista para uma nova forma de inserção da diversidade no mundo. O pluriculturalismo é um avanço, pois é o reconhecimento do Estado das diferentes matrizes e estruturas socioculturais, e assim, incorporam em suas políticas diretrizes pluriculturais sobre o território, caminhando para um Estado-plurinacional. Entretanto, a interculturalidade é um caminho que precisa ser pavimentado, que busca não apenas no nível sistêmico e institucional as garantias de um Estado-plurinacional, mas exige a capacidade de criar novas formas de compreensão, convivência, colaboração e solidariedade. No entanto, vale ressaltar que Walsh (2008), aponta para a complementariedade entre a pluriculturalidade e interculturalidade.

La plurinacionalidad y la interculturalidad son complementarias. Como hemos mencionado, la interculturalidad apunta las relaciones y articulaciones por construir y por ende es una herramienta y un proyecto necesario en la transformación del Estado y de la sociedad. Pero para que esta transformación sea realmente trascendental necesita romper con el marco uninacional, recalcando lo plural-nacional no como división, sino como estructura más adecuada para unificar e integrar (WALSH, 2008, p. 142).

Mas, dentro do espectro que estamos a analisar a interculturalidade, assume como um conjunto de relações construídas, calçadas em processos conjunturais e estruturais que integrem as diversas matrizes, agregando, dessa forma, os elementos indígenas, africanos e europeus, bem como de outras minorias dentro de uma modelo societário intercultural. Como bem esclarece Walsh (2008), o Estado-

plurinacional reconhece a diversidade, mas sua estrutura política ainda é uninacional.

Nesse sentido, a ideia de atores-rede em Latour (2004), possibilita a construção de novos processos societários. O autor parte da ideia de que a organização social vigente não dá conta da complexidade dos seres do mundo para propor um novo modelo, baseado na interconexão entre humanos e não-humanos. Ademais, a associação de humanos e não-humanos proposta, é algo, cujas interlocução, composição e ação, ainda precisam ser compreendidas. Ou seja, como se dão os protocolos de experimentação dessa estrutura de atores-redes que conectam humanos e não-humanos, numa abordagem ampliada na noção de atores, sociedade e natureza. É bem verdade que Latour (2004), compartilha com a ideia de um realismo-especulativo da antropologia de Viveiros de Castro (2014) ou como gosta de afirmar uma antropologia experimental “(...), rejeitando ao mesmo tempo o mononaturalismo e o multiculturalismo” (LATOURE, 2004, p. 370).

Latour (1994, 2012), ao formular a teoria do ator-rede e do agenciamento de humanos e não-humanos, afirma que os atores não-humanos não são estruturas inertes como foram construídas pelas Ciências Sociais, em especial pela Sociologia de base positivista e matrizes comtiana e durkaniana. Latour (1994, 2012), irá busca referenciais nas contribuições de Tarde (1975), contemporâneo de Durkheim, para dar entendimento à multiplicidade de atores no mundo. Ou seja, Tarde (1975), abre a discussão para uma Sociologia no qual o mundo social também é povoado por atores não-humanos. Para esse autor, a Sociologia positivista restringiu o social a um ponto de vista eminentemente humano. Latour (1994, 2012), retoma a discussão, visto que os não-humanos interferem e influenciam os comportamentos humanos. Isto é, permite definir nossos campos de ações e atitudes. Dessa forma, Tarde (1975), propõe uma nova compreensão do social,

[...] los insectos y las flores de ciertos vegetales, que la Naturaleza manifiesta em su maravillosa potencia de armonía, pero que existe em los detalles de cada organismo. Los *causa-finalista*, en mi concepto, han comprometido la idea de fin por haber hecho um empleo abusivo y erróneo, pero no excesivo; al contrario, más bien les repruebo el haber hecho poco uso de ella, incompatible com el espíritu de costumbres unitarias que sustentan. Sólo hay un fin en la Naturaleza, un fin respecto del cual todo lo restante es medio; hay multitud de fines que buscan utilizarse mutuamente. Cada organismo, y en cada organismo cada célula, y en cada célula, quizá, cada elemento celular, tiene su pequenã providencia á si y en sí. Aquí, pues, como anteriormente, estamos obligados á pensar que la fuerza armónica (de la cual por lo menos la ciencia positiva tiene derecho á ocuparde, sin negar de ningún modo la posibilidad de otra) no es inmensa y

única, exterior y superior, sino infinitamente multiplicada, infinitesimal è interna (TARDE, 1975, p. 94).

Não estamos desconectados do mundo animal, da natureza e dos objetos como nos fez acreditar a Sociologia positivista; somos parte integrante destes processos, criando redes ou possibilidades múltiplas de sociabilidade. Então, Latour (1994, 2012) propõe o fim do social, enquanto modelo positivista que conhecemos, e sugere uma reagregação do social sobre outras bases epistemológicas, filosóficas, sociais, culturais e ecológicas. Isto é, reagregar a natureza, os objetos, os humanos – desdobrar o social é, portanto, conectar os agentes humanos e não-humanos na rede (ator-rede) em uma nova perspectiva do social. Quando Latour (1994) conceitua o que seria a rede-de-atores, faz uma provocação ao Ser abstrato heideggeriano, e sua alteridade para encarar a existência mortal.

Quem esqueceu o Ser? Ninguém, nunca, pois caso contrário à natureza seria realmente "vista como um estoque". Olhem em volta: os objetos científicos circulam simultaneamente enquanto sujeitos, objetos e discurso. As redes estão preenchidas pelo ser. E as máquinas estão carregadas de sujeitos e de coletivos. Como e que o ente poderia perder sua continuidade, sua diferença, sua incompletude, sua marca? Ninguém jamais teve tal poder, senão precisaríamos imaginar que fomos verdadeiramente modernos (LATOURE, 1994, p. 65).

Portanto, Latour (1994), advoga um Ser com raízes sociológicas e antropológicas, em oposição ao Ser filosófico e metafísico de Heidegger. O decolonial também advoga um Ser de relações que desenvolve processos de reciprocidade. Além do mais, os atores-não-humanos estão carregados de coletividade (LATOURE, 1994).

O que Latour (1994) afirma, é que os atores não-humanos, nesse caso específico, estão a argumentar sobre a natureza, não são simples objetos como a modernidade tipificou e mercantilizou. Mas formam uma complexidade tecida de processos e interações que envolvem a natureza, os animais e os humanos, formando as redes-de-atores. Essas redes-de-atores, são dotadas de ações que têm como papel realizarem intervenções e estão nas estruturas dos componentes humanos e não-humanos.

Vamos dizer apenas que os quase-objetos quase-sujeitos traçam redes. São reais, bem reais, e nos humanos não os criamos. Mas são coletivos, uma vez que nos ligam uns aos outros, que circulam por nossas mãos e nos definem por sua própria circulação. São discursivos, portanto, narrados, históricos, dotados de sentimento e povoados de actantes com formas autônomas. São instáveis e arriscados, existenciais e portadores de ser (LATOURE, 1994, p. 88).

De certa forma, quando discutimos a viabilidade de descolonizar o olhar sobre a natureza e vê-la como agente dotado de expressão, temporalidade, espacialidade e formas de atuação, ou seja, autônoma na sua existência, como diria Engels (1978), há uma dialética da natureza que é separável da dialética humana.

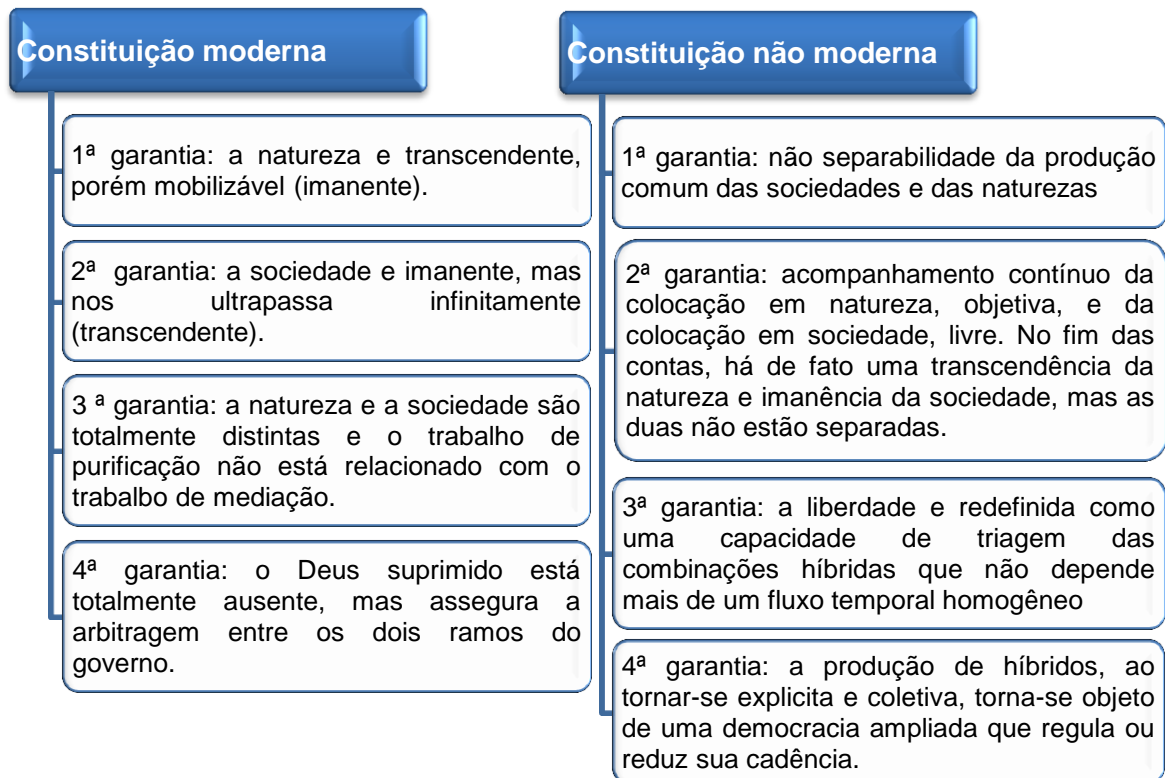
Essas questões têm como propósito questionar a visão eurocêntrica e seu discurso logocêntrico tanto criticado por Derrida (1973). Nessa perspectiva, o agigantamento do Ser em Heidegger nos parece inapropriado, pois buscamos um ser mais alargado que abrigue a natureza, o animais, algo no campo do que nos diz Kopenawa e Albert (2015) em que os discursos da natureza são proferidos por espíritos e divindades que moderam as relações dos humanos com os não-humanos. Mas, como bem adverte Latour (1994), a separação dos humanos e não-humanos é um produto da ciência da constituição do ocidente, enquanto cosmologia.

A peculiaridade dos ocidentais foi a de ter imposto, através da Constituição, a separação total dos humanos e dos não-humanos – Grande Divisão interior – tendo assim criado artificialmente o choque dos outros. "Como alguém pode ser persa?" Como é possível que alguém não veja uma diferença radical entre a natureza universal e a cultura relativa? *Mas a própria noção de cultura é um artefato criado por nosso afastamento da natureza* (LATOURE, 1994, p. 102).

Assim, Latour (1994), critica a modernidade e seu projeto profícuo de separar natureza e sociedade, pois acredita que natureza-sociedade compõe uma grande rede-de-atores. Ele atribui essa dicotomia à tendência universalista dos ocidentais, porque não dizer eurocêntrica, e ao mote científico racionalista que rechaça tudo que não tem como base a racionalidade eurocêntrica.

Latour (1994), expõe o que chama de diferenças de constituições entre sociedades fundadas nos princípios da modernidade e as sociedades não-ocidentais, caso das ameríndias fundadas em processos cosmológicos de profunda relação ser humano e natureza. Para esse teórico, a constituição moderna não consegue enfrentar os complexos entendimentos entre mediações da natureza e ser humano, pois insiste na ideia de natureza e ser humano como sendo opostas e não integradoras. Assim, podemos dizer que Latour (1994), aproxima-se nas suas discussões do perspectivismo. Vejamos a Figura 2.

Figura 2 – Constituições cosmológicas: moderna e não moderna



Fonte: Bolwerk, 2019. Adaptado de Latour, 1994, p. 139.

Na figura 2, Latour (1994), estabelece o que classifica de moderno, ou seja, de tradição eurocêntrica e não moderno como cosmologia não-eurocêntrica. A ideia é demonstrar que a constituição moderna estabelece um processo assimétrico entre atores-rede e a constituição não moderna, uma simetria generalizada entre os atores-rede.

"Nos, ocidentais, somos completamente diferentes dos outros", este é o grito de vitória ou a longa queixa dos modernos. A Grande Divisão entre Nós, os ocidentais, e Eles, todos os outros, dos mares da China até o Yucatan, dos inuit aos aborígenes da Tasmânia sempre nos perseguiu. [...] Jamais pensam que apenas diferem dos outros como os sioux dos algonquins, ou os baoulés dos lapões; pensam sempre que diferem radicalmente, absolutamente, a ponto de podermos colocar, de um lado, o ocidental, e de outro, todas as outras culturas, uma vez que estas têm em comum o fato de serem apenas algumas culturas em meio a tantas outras. O Ocidente, e somente ele, não seria uma cultura, não apenas uma cultura (LATOUR, 1994, p. 96).

A simetria generalizada estabelecida por Latour (1994), não nega as diferenças, mas busca equilíbrio constitutivo dos aspectos humanos e não-humanos, discutindo as diferenças como possibilidade de se pensar pelo viés de equidade de valores. Dessa forma, não é uma anulação de diferenças estéticas ou éticas, mas

valorar equitativamente, fundamentado nas formas de mediação com o mundo. Dessa forma, reordenar e reposicionar as simetrias de forma a generalizar, tratando cada caso de acordo com sua especificidade. Partirmos desta constatação, talvez, possamos aceitar outras formas de inclinação e perspectiva, como descrita por Descola (1997).

Exatamente como os povos da Amazônia, os povos subárticos concebem seu meio ambiente à maneira de uma densa rede de interrelações, regida por princípios que não discriminam os humanos e os não-humanos. Exatamente como os povos da Amazônia, igualmente, eles combinam, na caracterização desses princípios, modelos de comportamento, que teríamos tendência a reservar somente à esfera social, com modelos de comportamento emprestados à etologia de certas espécies animais (DESCOLA, 1997, p. 255).

O que Descola (1997), estar a dizer em outras palavras é, “A ideia de que a natureza é uma construção social em perpétuo vir-a-ser ...” (DESCOLA, 1997, p. 259). Isto é, com dinâmicas e orientações próprias, não cabendo ao humano nominá-la. Se creditarmos que há uma dialética da natureza, podemos também atribuir uma temporalidade e uma espacialidade próprias, diferente do tempo-espço humanizado, desta maneira há um devir da natureza, – um tornar-se.

2.4 Tempo-espço: da colonialidade para decolonialidade

Quando Quijano (1998), apresentou os pilares dos estudos decoloniais em quatro domínios inter-relacionados (econômico, autoridade, gênero-sexualidade, conhecimento-subjetividade) e mais tarde Mignolo (2017a), desloca a natureza do domínio econômico, para então criar o domínio da natureza, forma-se o pentágono da matriz colonial de poder, estabelecendo nova sistematização para os estudos decoloniais.

Os saberes que constituem os estudos decoloniais têm por características serem conhecidos por transitarem em princípios rizomáticos, ou seja, fogem de procedimentos hierarquizados. Dessa forma, permitem a abordagem ampliar as possibilidades epistêmicas de análises e vivenciar novas formas teóricas e práticas. Numa perspectiva de rizomas, todos os pontos ou nós são importantes da consecução de “brotos” que permitem nascedouros de novas abordagens, mas mantendo o sentido heterárquico com os demais “brotos” em conectividade com outros nós. Diferentemente dos caules verticais hierarquizados que não conseguem

estabelecer “brotos” horizontais, geralmente, os modelos hierarquizados fecham as discussões em áreas de conhecimento, impossibilitando uma análise interdisciplinar.

O “monstro” da colonialidade do poder é apresentado por Quijano (1998) e Mignolo (2017a), como as formas de dominação que estabelecem as colonialidades do sistema-mundo. Entretanto, os debates não se encerram nessas digressões, pois como afirmamos os “brotos” do rizoma do conhecimento não param de germinar. Diante disso, queremos fazer uma incursão e apresentar uma nova proposta de domínio ou colonialidade, envolvendo a categoria tempo-espaço para ser pensada como possibilidade epistêmica para as Ciências do Ambiente.

Mas, porque um domínio do tempo-espaço? Não queremos afirmar que é uma categoria negligenciada dentro dos estudos decoloniais. Não é essa a intenção. Mas, observamos que o tempo-espaço é uma categoria transversal, portanto pode ser tratada dentro de uma abordagem interdisciplinar de estudos decoloniais. Ele opera dentro do econômico, autoridade, gênero-sexualidade, conhecimento-subjetividade e natureza, mas também pode se estabelecer como categoria autônoma para trabalhos futuros, mas neste caso específico tempo-espaço é um esforço de inseri-lo dentro de uma abordagem decolonial nas Ciências do Ambiente.

Estamos tratando de tempo-espaço como categoria única, por isso utilizamos sempre no singular. Dessa maneira, tempo-espaço não é apenas um campo de suporte para os demais domínios, pois apresenta suas particularidades e singularidades, isto é, além de permitir uma abordagem interdisciplinar e diálogo transversal com os demais domínios. Entretanto, tempo-espaço exibe características próprias e reflexões, bem como campo teórico analítico que lhe caracteriza enquanto domínio ou colonialidade do tempo-espaço.

Interesse futuro é discuti-lo como domínio dentro da matriz colonial de poder, dessa forma estudar a colonialidade do tempo-espaço, enquanto campo epistêmico da MCP por enquanto, cerrando fileiras para tratá-la como tempo-espaço decolonial nas discussões para as Ciências do Ambiente.

Destarte, a ideia não é ficar apresentando conceitos de correntes de estudos da História e Geografia já consagradas dentro da epistemologia eurocêntrica sobre tempo-espaço. O propósito desta seção, não é esse, mas, apresentar os parâmetros, iniciais – uma espécie de preâmbulo de parametrização para a discussão do Capítulo 4, algo como iniciação das discussões para amparar tempo-espaço decolonial.

A própria forma de grafar tempo-espaço, separadas, apenas, por hífen, denota um campo em construção, isto é, essa abordagem tempo-espaço, não está no espectro restrito da História e Geografia. Contudo, sabemos como tempo-espaço, são apropriados como quase exclusividade pela História e Geografia, dentro da colonialidade do saber, e como, respectivamente, cada qual tomou para si esses campos de análise como privativo de estudo próprio da História e Geografia, em caráter de exclusividade.

Sabemos que as Ciências do Ambiente, enquanto campo interdisciplinar, têm muitos trabalhos com abordagens na História e Geografia, mas a perspectiva é sair do campo epidemiológico eurocêntrico disciplinar, pois sem delongas sabemos como estas duas disciplinas foram utilizadas como instrumentos da modernidade/colonial. Um bom exemplo do *establishment* da colonialidade do poder, é a forma com a qual a História e a Geografia foram cooptadas pelo Estado-nacional europeu como discurso civilizatório e expansionista. Por exemplo, o historiador de formação e geógrafo de ofício, Vidal de La Blache, inaugura a corrente de natureza positivista chamada possibilismo para justificar a importância do processo “civilizatório” francês nas colônias ultramarinas francesas.

Além do que História e Geografia têm produzido discussões muito disciplinares sobre tempo-espaço. Obviamente, que História e Geografia apresentam alternativas críticas, principalmente dentro do espectro do marxismo, para contrapor a corrente positivista e suas variações. Nessa gama de outras vertentes e do pensamento decolonial que nos apoiamos para discutir a descolonização do tempo-espaço.

Não podemos deixar de mencionar a relação do tempo com a precificação da sociedade capitalista e o espaço pensado, repensado e ordenado para estruturas dinâmicas de poder. Todas essas constatações não têm como intuito desqualificar a epistemologia ocidental, mas ater-nos à necessidade de sair da estrutura da colonialidade do tempo-espaço. Daí, pensar o tempo-espaço para-além de uma estrutura dual, tampouco monolítica, mas que discuta uma proposta que perpassa a lógica da cultura e da matriz eurocêntrica de colonialidade tempo-espaço. Isto é, um tempo-espaço que discuta sua inscrição e expressão fora da colonialidade e narrativa da história tradicional, e desta maneira, compreenda quais as formas de representação do tempo são escolhidas e quais outras constituições, a partir do espaço, a partir da descolonização do tempo-espaço.

É necessário observar que existe tempo-espaço próprio das comunidades ameríndias, africanas e asiáticas; há tempo-espaço fora do prisma eurocêntrico que diferem em substância, inteligibilidade e essência da cosmologia eurocêntrica, como por exemplo, um tempo-espaço a partir do O'utro. Uma nova lógica de saber, de Ser, e de poder que possibilite categorias de análise diferentes das quais nem se quer conhecemos, mas que possamos experimentar o diálogo e a discussão na construção das bases decoloniais. Tempo-espaço que seja pensado como parâmetro de discussão para a humanidade ampliada (seres humanos e não-humanos) e não segmentada.

Tempo-espaço descaracterizado das condições e abordagens eurocênticas, para não incorremos nos riscos de criarmos e simbolizarmos, no imaginário pretérito, determinados lugares como atrasados, pois ao desconstruirmos tais representações e interpretações do tempo-espaço, estaremos dando as condições para o estabelecimento de outras narrativas de temporalidades e de espacialidades.

Acreditamos que, nesse domínio tempo-espaço, resida um dos últimos guardiões e sustentáculos eurocênticos. Este bastião tempo-espaço é campo aberto para estudos e aprofundamentos, romper com a fortaleza tempo-espaço, sua colonialidade abre novas formas para reescrever histórias e reeditar espaços. Muitos dos estudos anticoloniais têm se apropriado dos domínios econômico, político, de gênero e étnicos para tecer duras críticas ao sistema-mundo, e, por assim, desatar os nós das estruturas coloniais de poder. Acreditamos que reside, neste domínio tempo-espaço, um campo aberto analítico para discussão da colonialidade e na construção de tempo-espaço decolonial.

Dito isso, afirmamos que não tem como provincializar a Europa, sem promover uma releitura do tempo-espaço, ou seja, retomar outras narrativas e espacialidades, ignoradas pelo eurocentrismo. Desfragmentar o historicismo e o determinismo geográfico, tão impregnado nessas disciplinas, é romper com tempo-espaço orientado na perspectiva da produção historiográfica e geográfica ocidental.

Obviamente, não é o propósito do trabalhar fazer uma nova leitura historiográfica e geográfica, mas afirmamos que historiadores e geógrafos precisam ater a este problema, nossa guisa é promover a discussão do tempo-espaço decolonial e suas aproximações com as Ciências do Ambiente.

O domínio tempo-espaço estabeleceu estruturas de colonialidade, ou seja, a forma como a história da filosofia do tempo é criada e tratada pela epistemologia

eurocêntrica, concebe toda uma divisão e argumentação filosófica do tempo, residindo no tempo-espaço uma perspectiva totalmente moderno/colonial. O espaço não fica atrás, toda maneira como a geografia filosófica do espaço é construída para arregimentar a separação de natureza, é cultura, é fortemente imperialista e constituída para arregimentar poder e dominação.

O sistema-mundo nos apresentam como duas categorias distintas (tempo e espaço); no sistema-mundo são formas de domínio eurocêntrico, impondo historicidade e espacialidade às demais sociedades ou comunidades dentro de suas perspectivas temporalidades e espacialidades, ficando mais fácil a criação das condições de domínio. Não é só o tempo que é precificado pelo capitalismo, as pessoas também os são; não é só o espaço e seus recursos naturais que são produtos de apropriação, mas também a sociedade inserida neste contexto. Portanto, desatar os nós eurocêtricos e reeditar tempo-espaço para perspectiva decolonial.

Para discutir tempo-espaço, temos que configurá-lo no campo da interdisciplinaridade, pois além de articular dentro dos demais domínios, implica em afirmar a necessidade de encontrar os diálogos com os aspectos político, cultural, social, econômico, ambiental etc. Então, descolonizar tempo-espaço é desconstruir a narrativa temporal e a espacialidade eurocêntrica.

O tempo-espaço decolonial integra e associa o ser humano dentro da natureza para desatomizá-lo de sua condição emasculada em virtude de sua atomização. Porque o tempo-espaço decolonial é entendido a partir da relação de humano e não-humano. É preciso ampliar os horizontes, alargar os conceitos de humanidade, inflar a humanidade é tirá-la da condição minúscula que a epistemologia das Ciências Humanas, como História e Geografia, enquadrrou.

Para além da superficialidade que as coisas possam parece ou da suposta ingenuidade que permeia uma visão supérflua, deixamos evidente que não queremos afirmar que a natureza não exista ou que o ser humano não tenha suas idiossincrasias, tão particular e diferente dos não-humanos, não iremos acometer tal ingenuidade. Queremos afirmar que o domínio tempo-espaço estabeleceu um padrão de tempo que é contado a partir da ótica humana e um espaço ordenado e produzido para os humanos. É disto que estamos a argumentar, e da redundância que leva tais ideias.

Apontamos que o domínio ou colonialidade do tempo-espço estabelece a divisão da natureza e cultura, e fez da cultura uma força motriz que alavanca o desenvolvimento humano. Nessa ótica, a natureza é parte dos recursos materiais para arquitetar um modelo de sociedade capitalista, consumista. Outro apontamento é a consciência de que esse projeto de domínio do tempo-espço é basicamente eurocêntrico, portanto, precisa ser revisto. Da mesma forma que os eurocentrismo trata a natureza como objeto, como parte dos recursos que precisam ser consumidos para garantir o sistema-mundo, esta mesma lógica é aplicada a outras culturas e sociedades não-eurocêntricas. Basta olhar para a modernidade/colonialismo e perceber que outros povos, culturas e sociedades foram tratados da mesma forma, como recursos a serem consumidos ou mercadorias a serem comercializadas.

O domínio do tempo-espço trouxe visão eurocêntrica para o planeta, das formas mais elementares como olhamos a natureza, até a perspectiva mais exploratória e predatória, assim, descolonizar o olhar eurocêntrico para que possamos pensar em outras possibilidades de análise do tempo-espço. Desgrudar das narrativas históricas e tempo eurocentrados é romper, por exemplo, com a ideia da história única dos povos originários das Américas e desfocar o espaço como domínio exclusivo aos humanos, pois como bem afirmamos existe uma dialética da natureza.

A tradição eurocêntrica estabelece os ditames do domínio do tempo-espço. Destarte, pensar os discursos e narrativas históricas e as espacialidades e territorialidades geográficas para fora do eurocentrismo, é reivindicar outros patamares, é refutar a exclusividade da tradição eurocêntrica. As formas de construções das temporalidades históricas estabelecem as diretrizes de como as relações com espaço são postas, isto é, a inserção e a ocupação dos territórios. Ou seja, também estão atreladas às narrativas históricas as implicações destes processos no que diz respeito à própria configuração socioespacial.

Peguemos como exemplo a maneira ocidental de observar um rio. Geralmente, seu olhar está focado nas suas potencialidades energéticas ou suas características naturais para o turismo ou mesmo sua capacidade de alimentar em larga-escala. Outro exemplo, são povos não-ocidentalizados como os povos originários da América do Sul, que, por exemplo, podem ter uma relação bem diferente com o mesmo rio. Em contexto diverso, o rio pode ser provedor de

necessidades alimentares, em abordagens mais intimistas ou mesmo essências como um lugar sagrado.

O que estamos a discutir, é que a mirada socioespacial cria redes e narrativas próprias de cada cultura e que são muitas vezes divergentes. A eurocentração do planeta criou regras universais sob a batuta da modernidade/colonialidade e regionalizou as demais abordagens culturais a condições menores. Assim, o tempo-espaço constituído e construído pelo eurocentrismo, conduz a determinados protocolos de perspectiva de tempo, de visão de espaço, próprio da cosmologia eurocêntrica. Então, estamos a argumentar de uma perspectiva diferente em processos diferentes de perceber o tempo e olhar para o espaço. Fora da perspectiva da colonialidade do tempo-espaço que reforça a divisão de cultura e natureza. Sabemos das implicações dessa dicotomia em objetificar o espaço da natureza para simplesmente gerar riquezas, num tempo produtivista que se encontra o sistema-mundo.

Com isso, queremos argumentar que repensar o tempo-espaço para fora da colonialidade é também orquestrar novas formas de aceitar o debate sobre as narrativas e a construção socioespacial. Em essência, o espaço dentro da modernidade/eurocentrismo/capitalismo é pensado para reprodução do sistema-mundo.

Não estamos aqui defendendo uma concepção romântica do espaço, mas a necessidade de mudar literalmente de perspectiva espacial para fazer uma nova abordagem do tempo-espaço para só assim estabelecer uma nova inter-relação entre humanos e não-humanos; entre o que se convencionou chamar de cultura e o mundo natural. Nesse ponto, a História e a Geografia poderão ser retomadas tanto nas suas narrativas quanto nas suas espacialidades, e, por assim, construir uma nova abordagem para redefinirmos o nosso relacionamento com a natureza e nos reconectarmos com a vida.

A discussão do domínio tempo-espaço e sua descolonização será o campo de análise do **Capítulo 4**, quando discutiremos o tempo-espaço moderno-colonial dos exploradores e o tempo-espaço decolonial da personagem indígena Karamakate na película *El abrazo de la serpiente*.

Por fim, entendemos que a quebra do domínio tempo-espaço das narrativas e espacialidades podem agregar novas dinâmicas, e ajudar na reengenharia do homem-natureza-cultura e na discussão de outras temporalidades e espacialidades

que não vinculem, somente no espectro do domínio tempo-espço, tão povoado pela visão eurocêntrica. Desta forma, permitir a ideia de que o tempo pode ser algo revisitado dentro do espectro gnóstico dos sonhos e o espaço uma construção permeável entre matéria e fluidez.

CAPÍTULO 3: RESSIGNIFICAÇÃO METODOLOÓGICA

“O que faz andar a estrada? É o sonho. Enquanto a gente sonhar a estrada permanecerá viva. É para isso que servem os caminhos, para nos fazerem parentes do futuro” (Mia Couto).

3.1 Formulações e elementos constitutivos da pesquisa

A ressignificação metodológica parte da constatação de que é necessário refletir as práticas constitutivas da pesquisa para dar andamento à tese. Neste sentido, é valoroso ponderar as possibilidades que o cinema traz enquanto imagem-movimento e quais as contribuições que são agregadas nas discussões dos diálogos para a produção de discursos. Sendo assim, o cinema é elemento primoroso para colocar em prática processo inovador que ressignifiquem estruturas e formulações metodológicas. Assim, o desafio coloca-se em curso!

Cada vez mais apreendemos o mundo, por meio de imagens, essa é uma constatação empírica que nos leva a vivermos imersos num mundo de imagens que povoam nosso imaginário com história de terras e lugares lendários (ECO, 2013). Esse imaginário povoa as telas do cinema, e faz perguntar onde fica Atlântida? O Jurassic Park? A ilha de King Kong? E a lista segue “Se a Gotham City de Batman e presumivelmente uma Nova York tenebrosa transfigurada, Smallville, Metrópolis e Kandor – que, nas histórias do super-homem, o cruel Brainiac miniaturizou (...)” (ECO, 2013, p. 435).

Procuramos partir da produção cinematográfica ficcional de *El abrazo de la serpiente* de 2015, uma produção colombiana e argentina do diretor Ciro Guerra que tem como cenário o Noroeste Amazônico, região de fronteira entre Brasil, Colômbia e Venezuela e assim, pretendendo dialogar interdisciplinarmente para realizar a discussão de tempo-espço. O filme nos oferece os diálogos para produção do discurso sobre tempo-espço, aprofundando-o pelo referencial bibliográfico para o debate epistêmico de tempo-espço.

Mapa 1: Noroeste Amazônico

De forma mais sucinta, por meio dos diálogos ficcionais, iremos analisar a categoria tempo-espaço e como é pensada pela cosmologia eurocêntrica, ou seja, dentro do domínio moderno/colonial e a cosmologia ameríndia retratada na película, no qual tempo-espaço é percebido fora da colonialidade tempo-espaço. Vale ressaltar que a personagem indígena Karamakate é ficcional e indagamos a possibilidade de sua existência a partir de um Ser possível. Não é nossa pretensão criar generalizações e universalizações, mas a pergunta se é possível este Ser? Acreditamos nesta possibilidade para estabelecer as discussões de tempo-espaço.

O trabalho não é uma digressão da película, tampouco pretende restringir ao aspecto fílmico, mas o filme deve ser compreendido como um suporte, um documento vídeo-bibliográfico para discutir tempo-espaço como categoria que impõe temporalidade (narrativa, forma de apreensão do tempo) e espacialidade (forma como o espaço é distribuído e pensado). O exercício nos remete à discussão entre colonialidade e decolonialidade do tempo-espaço.

A discussão de ajuizar outras narrativas, oralidades, temporalidades e espacialidades, implicam em possibilidade diferente de apropriação da natureza, pois acreditamos que a perspectiva descolonizada também contesta a gentrificação da natureza. Desta forma, o audiovisual *El abrazo de la serpiente* é visto como objeto-ficcional que, juntamente com outras referências decoloniais, tratará de afirmar a categoria tempo-espaço como importante na discussão decolonial.

El abrazo de la serpiente traz para o debate cinematográfico a discussão cosmológico entre o xamã Karamakate e os exploradores europeu e estadunidense Theodor Koch-Grünberg e Richard Evans Schultes, respectivamente. O filme passa no contexto do Noroeste Amazônico, tendo a direção e produção conduzida pelo cineasta Ciro Guerra no ano de 2015 e apresentado ao grande público em 2016 (estreia).

A película além dos cinco personagens principais (Karamakate, Theodor, Evans, Manduca e Natureza) apresentam outros inúmeros figurantes. Outra questão que é observada é a diversidade de línguas e etnias que constrói a trama, bem como a exuberância da floresta e do Rio Amazonas que, com os vários canais d'água e suas várzeas, potencializa a ideia de que a Natureza se constitui como personagem central.

Assim, temos um quinteto de personagens protagonistas que dá seguimento ao enredo de Ciro Guerra. O xamã Karamakate vive como eremita; o etnógrafo

Theodor Koch-Grünberg que veio a procura de uma árvore que tem uma flor branca medicinal (yākruna) capaz de curar sua enfermidade; o etnobotânico Richard Evans Schultes movido pela curiosidade de conhecer a planta descrita por Theodor em seus diários de viagem; Manduca assistente de etnógrafo Theodor e, por fim, a Natureza presente na floresta, animais e no Rio Amazonas que tem os contornos sinuosos e exuberantes da grande anaconda quando caiu dos céus e deu um grande abraço na Natureza formando aquela paisagem natural.

A Natureza, como personagem, é uma licença poética do diretor, e materializa-se na yākruna, ou seja, na flor branca tão desejada por todos. Por isso, os três personagens protagonistas humanos buscam a flor, o personagem por assim dizer não-humano. Cada personagem humano tem interesse próprio pela flor e ela atende de forma particular cada um desses interesses.

A beleza singela e peculiar das imagens em preto-e-branco, a construção das narrativas, os sons produzidos, a forma como a personagem Natureza é retratada, bem como os embates cosmológicos, contribuem para a trama ficcional perpassar o simples gênero aventura. A utilização dos diários dos exploradores por Guerra, como base material documental dá um caráter etnográfico à obra ficcional que tem como ponto de partida as histórias reais dos dois exploradores na Região (Theodor e Evans).

O enredo é conduzido pelo embate ideológico entre as cosmologias eurocêntrica e ameríndia. A defesa da terminologia cosmologia em detrimento da civilizatória reside no fato de que o termo civilizatório acabou agregando outras definições e fortalecendo pontos de vistas muito específicos nas discussões históricas, geográficas e antropológicas, além de o termo civilizatório estar fortemente associado ao eurocentrismo. Queremos, entretanto, evitar uma abordagem polissêmica que a terminologia civilizatória acabou adquirindo no nosso entendimento, bem como dicotomias e dissensões que associam modelo civilizatório, atribuído aos europeus, em contraposição ao modelo “selvagem”, atribuído aos nativos da América.

A polissemia do termo acaba, contraditoriamente, acarretando reducionismo ao debate, pois a terminologia é associada, apenas, a uma forma de explicar os conflitos geradores de fatores interculturais na Região. Por assim dizer, entendemos que o termo civilizatório reduz a discussão atual agregando fundamentalmente os aspectos do modelo de desenvolvimento que está atrelado ao *modus operandi* das

sociedades ocidentais capitalistas, ficando, por assim dizer, um discurso com viés econômico entre sociedades capitalistas e pré-capitalistas.

Acreditamos que a polissemia terminológica nos leva a esse estágio de discussão, o desenvolvimento civilizatório ocidental capitalista e o naturalismo selvagem dos nativos ameríndios. Essa discussão não nos interessa, não quer dizer que não respeitamos as análises das sociedades pela relação de produções, é algo valioso ao debate atual a articulação pelos meios materiais de produção com as estruturas mentais, bem como suas associações. Reafirmamos que não desconsideramos essa análise, aliás, mostra-se bastante enriquecedora, entretanto, queremos explicar nosso contexto diverso por outro olhar que consideramos significativo dentro do espectro decolonial.

Defendemos a crença de que são válidos outros referenciais teórico-conceituais para explicar a diversidade que o contexto amazônico nos apresenta. Por isso, queremos acreditar que o termo cosmologia nos dê a liberdade necessária para avançarmos no debate dos conflitos inerente ao embate intercultural que até hoje persiste na Região.

Assim, estamos afirmando que adotamos uma perspectiva filosófica, antropológica, ecológica, histórica e geográfica decolonial para analisar tempo-espço. Destarte, é ir-além de uma leitura fincada no materialismo histórico dialético que procura reger os ditames da vida pelos aspectos materiais e hierarquiza as demais categorias sobre os aspectos materiais da vida.

Conceber os processos por outra lógica, é apostar em um viés que articulados condicionantes de outra proposta em análise, – a decolonial. É pensar que a cosmologia gera desdobramentos ontológicos que afirmem possibilidade de cosmologias que perpassem a discussão material da vida, além de permitir uma heterarquia das categorias estudadas, ou seja, variar nas formas como estudamos as categorias sem classificá-las em ordem de importância.

Sobre *El abrazo de la serpiente* o embate cosmológico dá-se do início ao fim da película, há um debate profícuo que envolve tempo-espço que rege todo o enredo fílmico, partimos da afirmação de que a categoria tempo-espço tem perspectivas diferentes dentro das cosmologias eurocêntrica e ameríndia.

Passado, presente e futuro vão justapondo as trajetórias do etnógrafo à do etnobotânico Evan que, quarenta anos depois, encontra o velho Karamakate e com ele viaja em busca da yākruna. Enquanto os cientistas têm nos diários, câmeras fotográficas e mapas suas formas de registro e

memória, o xamã vai mostrando como através de sonhos, do uso do caarpi, das visões e da viagem, importantes revelações permitem que outros modos de conhecer, perceber e entender a existência (RAMOS, ABREU, 2016, p. 323).

O fato é que cada cosmologia tem formas de interpretar o mundo bem particular, essa constatação teórico-conceitual é amplamente estudada e a partir do aporte decolonial, estabelecemos a construção do problema. A cosmologia eurocêntrica tempo-espaço, estabelece que o conhecimento válido é aquele vivenciado pelo fato observado, o que implica em dizer que a realidade dos fatos está condicionada pela observação do fato em estado desperto. Na cosmologia ameríndia, a construção da realidade é feita também por intermédio dos sonhos, inclusive o conhecimento. Uma realidade onírica também é computada como parte da realidade desperta, apenas em outro nível, portanto, computada como distensão da realidade desperta. Logo, o sonho é uma forma de realidade, que tem na realidade desperta, a aplicabilidade do conhecimento aprendida da realidade onírica. Veja a Figura 3.

Figura 3: “Realidade onírica”



Evan lamentando não conseguir sonhar.
Fonte: *El abrazo de la serpiente* (2015).

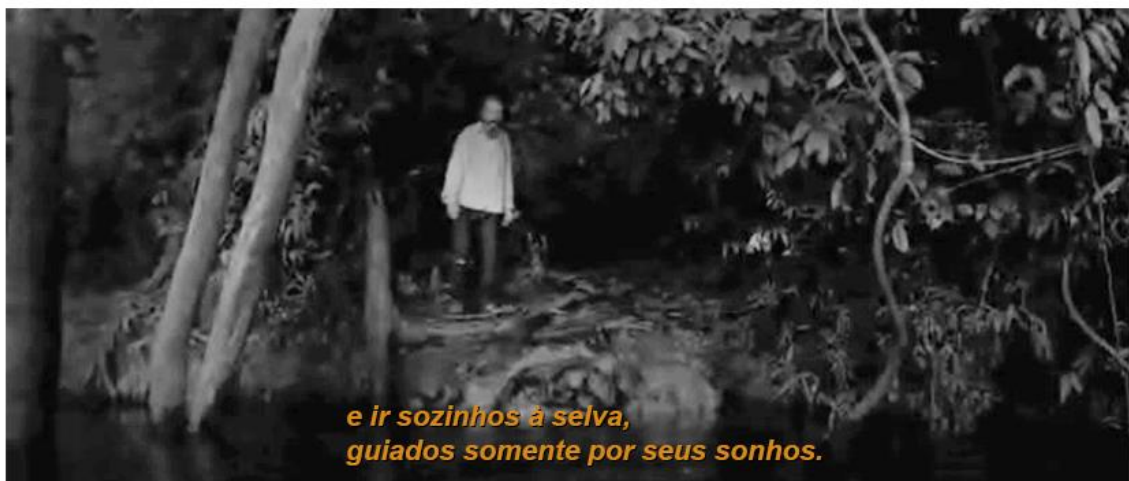
Ribeiro (2019, p. 82) acrescenta “A ideia de que a própria realidade é um sonho tem raízes muito antigas na Índia”. O que é realidade desperta ou onírica a partir da relativização da realidade.

Contudo, queremos estabelecer um ponto de reflexão para discutir tempo-espaço sobre os aspectos da possibilidade de apresentar a discussão decolonial do tempo-espaço, a partir da personagem Karamakate e dos referenciais decoloniais. Afirmamos que os conflitos interculturais e seus desdobramentos deram-se, e dão-

se, pela forma como a cosmologia eurocêntrica e a cosmologia ameríndia criam suas estruturas simbólicas de acessar e interpretar o mundo pelo tempo-espaço. Defendemos que os conflitos pretéritos e suas dissidências presentes residem no fato de que a cosmologia eurocêntrica é erigida sobre as bases da representação do mundo da vida no qual tempo-espaço são representados por um deslocamento da matéria no tempo-espaço desencadeando o que chamamos de passado, presente e futuro.

A cosmologia ameríndia edifica seus signos sob o código da diferença, isto implica em dizer que tempo-espaço não é, apenas, a diferença do deslocamento da matéria ao longo do tempo-espaço, mas também o etéreo que se desloca no tempo-espaço no qual o etéreo seria, por assim, dizer a humanidade que busca comunicação com outras formas de humanidades. Ribeiro, no levantamento sobre a história da oniricidade, manifesta sobre a realidade onírica de povos não-ocidentais, afirma que “O encadeamento entrecortado dos símbolos determina um tempo caracterizado por lapsos, fragmentações, condensações e deslocamentos, gerando camadas de significado múltiplos e até mesmo díspares” (RIBEIRO, 2019, p. 11). Veja a Figura 4.

Figura 4: Tempo-espaço decolonial (utópico)



Tempo-espaço de deslocamento de múltiplas “realidades” e conhecimento pelos sonhos.
Fonte: *El abrazo de la serpiente* (2015).

São formas de acessar o mundo distinto, ou seja, antes mesmo que qualquer tratado econômico, político entre os países europeus se efetivassem na partilha do continente americano, antes mesmo da conquista e exploração dos povos ameríndios, a barreira cosmológica estava presente. Quando os europeus chegaram

à América para expandir seus negócios, as barreiras interculturais já estavam postas.

O termo cosmologia terá o entendimento conceitual na tese de como povos, comunidades, sociedades articulam as formas ontológico-epistêmicas de compreensão do mundo, como práticas relacionadas ao manejo e uso da natureza e como organizam, representam e interpretam tempo-espaço.

Ao associarmos tempo-espaço, na perspectiva cosmológica eurocêntrica, estabelecemos uma representação que leva em consideração a temporalidade (passado, presente e futuro) e a rugosidade do espaço e seu contexto socioespacial particularizado. No entanto, a cosmologia eurocêntrica, a representação do tempo-espaço não retrocede, apenas avança. Não existe a possibilidade de retornar no tempo, tampouco curvar o espaço.

Na discussão sobre tempo-espaço, a cosmologia eurocêntrica construiu a forma de pensar e interpretar o mundo, por meio da representação. No caso do tempo, é representado por um movimento unidirecional em que segue uma sequência em linha reta do passado ao futuro. O espaço, por sua vez, é uma categoria que articula com o tempo e forma as rugosidades socioespaciais que se materializa pela ocupação do território.

Quanto à personagem Karamakate, o processo de abordagem do tempo-espaço dá-se pela diferença em estar desperto (acordado) ou em estado de sonho (gnose). Nessa condição, ambas as realidades são validadas, portanto, tempo-espaço fluindo, curvo, de temporalidade que pode retroceder no tempo, dependendo do estágio em que se encontra.

Para não incorremos em generalizações, fincamos as bases da discussão no grupo étnico ficcional retratado no filme, no qual a figura icônica do xamã Karamakate, constrói a cosmologia a partir dos signos da diferença (desperto e do sonho) para acessar tempo-espaço. Isso, para evitar a tentação de incorrerem em modelos simplistas, já que os povos ameríndios possuem uma diversidade riquíssima dentro da tessitura sociocultural amazônica e das especificidades de cada espectro cosmológico ameríndio.

Vale ressaltar que não estamos discutindo a ideia de que a personagem Karamakate não tenha noção de temporalidade, pois seria totalmente incoerente, como diz Le Goff (1990), que alerta sobre os aspectos formativos da dialética do tempo – passado-e-presente: “A oposição passado/presente é essencial na

aquisição da consciência do tempo” (LE GOFF, 1990, p. 9). A personagem Karamakate tem a perspectiva temporal que Le Goff (1990) diz, no entanto, o tempo-espaço não se dá em um plano rígido, mas tempo-espaço dobrável, flexível que permite que sejam conectadas as oposições passado/presente em uma maleabilidade e fluidez não presentes nas estruturas ocidentais.

Ao abordar o contexto da região amazônica, estabelecendo como ponto de reflexão o pensamento decolonial, propomos uma renovação sobre a categoria tempo-espaço, ampliando a discussão teórica-conceitual. A Amazônia projeta-se todos os dias como o novo e para o novo, como se fosse uma colcha de retalhos que cosemos todos os dias nesta tratativa de invenção e transvaloração. Numa licença poética, a Amazônia é como a colcha que Penélope tecia durante o dia e desmanchava no período noturno. Pensar a Amazônia como uma grande “costura” social, étnica e natural é priorizar as pessoas, mas também a natureza em detrimento de vê-la, apenas, como algo estanque e exótica ou mesmo como recurso natural dentro modelo eurocêntrico.

Assim, pretendemos desenvolver um trabalho que dialogue com a interdisciplinaridade, produzindo conhecimento, a partir de uma abordagem que inove na diferenciação conceitual e possibilite crescimento de pesquisas em estudos decoloniais sobre tempo-espaço.

Entretanto, ao abordar a categoria tempo-espaço e as narrativas de temporalidades coloniais que as demarcam, acabam por interferir na produção e reprodução do espaço e avançam para as questões ambientais pertinentes às Ciências do Ambiente. A interdisciplinaridade é entendida e levada sério, pois promove diálogos com a Filosofia, Antropologia, Sociologia, Ecologia do Ser-Natureza, História e Geografia. Procuramos, assim, atingir uma abordagem multiescalar e contribuir para edificar um conhecimento que cada vez mais necessite de uma metalinguagem interdisciplinar para compreender a complexa relação social, étnica, natural e ampliar o escopo conceitual de discussão.

É preciso discutir metodologia, pois é o propósito do Capítulo uma vez que ela representa uma construção técnica que estabelece escolhas. Assim, optamos pela abordagem qualitativa, por meio da análise de discurso, caminhando para a criação de instrumento teórico-analítico discursivo, que viabilize o debate do tempo-espaço produzido através dos diálogos das personagens do filme. As análises de

discursos terão como fundamentos uma revisão de literatura de área do pensamento decolonial.

Sobre o filme, não iremos realizar uma discussão de linguagem audiovisual ou produção de sentidos no campo da semiótica, ou seja, a análise fílmica será apenas o tratamento no aspecto do registro documental. Realizaremos algumas incursões sobre a ideia de espectador e como ocorre a passagem espectador-fruidor para pesquisador-espectador.

Dessa maneira, não iremos discutir como Guerra apresenta a temporalidade da película: *El abrazo de la serpiente*, isto é, como trabalha passado, presente e futuro que poderia levar as discussões de luminosidade, movimento, narrativa, como a história é contada pelas temporalidades apresentadas. Tampouco a percepção espacial que levaria a debates sobre planos, fotografias, profundidades, estas questões são importantes, mas iremos tangenciar, pois não é propósito da discussão qual a concepção de tempo-espço que o diretor Guerra criou.

O que estamos a propor, é algo que está nos diálogos, mas não foi utilizado pelo diretor Guerra, isto é analisar alguns diálogos das personagens e dar tratamento analítico discursivo. Dito isso, antecipo ao leitor(a) que não encontrarão recortes, *frames* de imagens da película, optamos pela transcrição dos diálogos do roteiro. Reforçamos que não estamos fazendo a análise do filme nos aspectos da obra cinematográfica e as implicações ideológicas ou debater os recursos técnicos como planos, fotografias e formas. Não vamos discutir o tempo-espço apresentado por Guerra, nos aspectos ideológicos e técnicos, mas a ideia de tempo-espço que foi produzida pela película, mas pouco utilizada como movimento decolonial. Isto é, utilizar os diálogos, enquanto documento para produzir análise de discurso sobre tempo-espço.

A película é fonte documental para trabalhar tempo-espço, ajuda dar materialidade à discussão através da argumentação da possibilidade de que Karamakate possa existir no plano da realidade, ou seja, Ser possível. Outra questão é que os diálogos do filme não estão inscritos nas respectivas temporalidades-espacialidades moderno-colonial ou decolonial. Este trabalho será realizado pelas análises de discurso que pretendemos realizar a partir do Capítulo 4.

Observamos que, para-além das temporalidades e espacialidades apresentadas na película com justaposição de passado/presente, existe um tempo-espço que não está anunciado (explícito), mas que se manifesta no discurso

implícito (subjacente). É este tempo-espaço encoberto que iremos analisar, os discursos confrontantes entre tempo-espaço moderno-colonial e tempo-espaço decolonial.

3.2 Caracterização da metodologia – análise de discurso

A análise de discurso é vista como método para descortinar os discursos encobertos que apresentam na cena fílmica que envolve tempo-espaço. Para tanto iremos trabalhar com Aumont (2012) para referenciar a fundamentação e discussão conceitual de análise do discurso nos seus aspectos imagético e formação do pesquisador-espectador. Orlandi (2007), subsidiará a discussão fílmica no sentido de uma análise do discurso dos diálogos. Mendes (2013), fornecerá elementos metodológicos e instrumentos qualitativos para realizar aplicação do quadro-esquema da disposição do tempo-espaço que se apresenta no filme. E, finalmente, o trabalho de Charaudeau (2001), sobre a enunciação dos sujeitos dos discursos, dará suporte ao quadro-esquema de Mendes (2013).

Aumont (2012), promove uma reflexão entre o espectador e a produção de realidade, e afirma que a imagem é muito mais que fruição, é também constatação de seu poder de mediação entre o olho do espectador e a realidade.

[...] para melhor nos concentrarmos na questão do espectador, examinaremos apenas uma das razões essenciais da produção das imagens: a que provém da vinculação da imagem em geral com o domínio do simbólico, o que faz com que ela esteja em situação de mediação entre o espectador e a realidade (AUMONT, 2012, p. 78).

De acordo com Aumont (2012), a imagem propicia a mediação, bem como à produção e domínio simbólico. Flusser também corrobora nesta mesma ideia ao afirmar que “Imagens são mediações entre o homem e mundo” (FLUSSER, 2011, p. 17). No entanto, é preciso debruçar sobre a imagem que estamos referenciando, – a imagem-movimento ou a imagem cinematográfica que é resultada de transposições/sincronização/dessincronização de várias imagens (fotografia, áudio e escrita).

Existem, imagens de várias espécies, que se dirigem, notadamente, a nossos diversos sentidos (imagens visuais, auditivas, táteis, olfativas etc.), ou seja, no final das contas, que correspondem a uma certa sensação acompanhada de ideias – o que foi, por vezes, designado como “imagem mental” (AUMONT; MICHEL, 2003, p. 160).

Estamos a argumentar sobre uma imagem mais específica – imagem da cinematografia, a imagem-movimento que nos revela o não-visível, por meio do visível, como afirma Souza (2017b, p. 5) a “ideia de que o dispositivo cinematográfico expõe elementos que extrapolam a intenção de quem o manuseia”. Pode até argumentar da capacidade que a imagem-movimento tem em obliterar “realidades” para desvendar outras “realidades” paralelas, as realidades encobertas. Pois, “A imagem cinematográfica [...] fundamentalmente diferente das outras imagens, porque ela possui uma qualidade que a diferencia [...] é capaz de ‘automovimento’” (AUMONT; MICHEL, 2003, p. 163).

Partindo do conceito de que a imagem-movimento impõe o próprio movimento à cena e gera no espectador realidade verossímil possibilitando catarses e realidades encobertas, entendemos que a imagem também leva a evasão do espectador, ou seja, a própria imagem é uma fuga daqueles que originalmente a produziram, pois “enseja a ideia de que os filmes possuem dinâmicas próprias, ou seja, possuem autonomia perante até mesmo aqueles sujeitos que operam a câmara cinematográfica” (SOUZA, 2017b, p. 4).

Retomando a ideia de Aumont (2012), encontramos o espectador que constrói a realidade, por meio dos hiatos que a imagem deixa escapar e que, re combinado com o repertório do espectador, gera outras possibilidades de realidades e interpretações. Aumont (2012), afirma que a percepção das imagens e sua interpretação é um processo inerente ao ser humano e não podemos subestimar o olho que olha. No entanto, alerta que o olho que olha traz o contexto cultural, por exemplo, o olho eurocêntrico, é nitidamente diferente na forma e conteúdo de olhar do que o não-eurocêntrico.

As imagens são feitas para serem vistas, por isso convém dar destaque ao órgão da visão. O movimento lógico de nossa reflexão levou-nos a constatar que esse órgão não é um instrumento neutro, que se contenta em transmitir dados tão fielmente quanto possível mas, ao contrário, um dos postos avançados do encontro do cérebro com o mundo: partir do olho induz, automaticamente, a considerar o sujeito que utiliza esse olho para olhar uma imagem, a quem chamaremos, ampliando um pouco a definição habitual do termo, de *espectador* (AUMONT, 2012, p. 77).

Dentro da análise do discurso da imagem Aumont (2012), nos apresenta o espectador,

o papel do espectador [...] é um papel extremamente ativo: construção visual do “reconhecimento”, emprego dos esquemas da “rememoração”, junção de

um com a outra para a construção de uma visão coerente do conjunto da imagem (AUMONT, 2012, p. 91).

A análise imagética do reconhecimento e rememoração do espectador para Aumont (2012) é projetiva, pois projeta para fora do plano uma imagem construída, reconhecida e rememorada por ele, o espectador. Assim, a ênfase no espectador dá-se porque, o olho que olha, tece uma projeção sobre a imagem-movimento. Essa projeção do espectador é fruto do seu repertório que vai preenchendo as lacunas das imagens que vão sendo construídas pelo espectador no processo que envolve reconhecimento e rememoração imagética.

Nesse processo, não estamos a falar da primeira imagem que surge com o reconhecimento, mas uma imagem mais profunda, rememorada e totalmente diferente da originária. Como diz Aumont (2012), a imagem age sobre o espectador num processo analítico e construtivista.

A discussão do espectador, que iremos conduzir, leva-nos a ideia do pesquisador-espectador, porque não estamos a falar de um mero espectador de fruição, mas o pesquisador-espectador que, por meio de um processo analítico-construtivista, tem os conceitos de reconhecimento e rememoração como bases conceituais para analisar a imagem e seu discurso. Aumont (2012, p. 81-83) diz que o reconhecimento dá-se porque,

a imagem tem por função primeira garantir, reforçar, reafirmar e explicar nossa relação com o mundo visual: ela desempenha papel de *descoberta do visual*. [...] o trabalho do reconhecimento aciona não só as propriedades “elementares” do sistema visual, mas também capacidades de codificação já bastante abstratas: reconhecer não é constatar uma similitude ponto a ponto, é achar invariantes da visão, já estruturados, para alguns, como espécies de grandes formas.

A abordagem do espectador como construtor da imagem e a imagem com o poder de ressignificar o olhar do espectador nos interessa, pois como afirma Aumont (2012), o espectador é parceiro ativo da imagem nos processos emotivos e cognitivos. É nesses procedimentos da psique, que se estabelece a rememoração em dois aspectos básicos: 1) imagem e codificação. “A imagem serve, portanto, [...] funções psicológicas [...], além de sua relação mimética [...] sob forma necessariamente codificada, [...] em um sentido muito próximo ao da semiolinguística” (AUMONT, 2012, p. 84).

Mas Aumont (2012), nos diz que a rememoração, além da capacidade de codificação, atribui-lhe o segundo aspecto básico: 2) esquema e cognição. “Tem

pois obrigatoriamente um aspecto cognitivo, até mesmo didático. [...] submetido permanentemente a um processo de correção” (AUMONT, 2012, p. 84).

Assim, a rememoração codifica a imagem que passa por processos psicológicos e miméticos, como também a cognição que constrói estruturas didáticas de inteligibilidade. Como bem acentua Aumont (2012) a rememoração está ligada ao anterior, – o reconhecimento da imagem pelo espectador.

Sendo assim, adotaremos a perspectiva do pesquisado-espectador, que se atém ao compromisso de analisar a imagem-movimento de forma analítica, levando em consideração a rememoração e reconhecimento e preenchendo as lacunas, através do escopo teórico conceitual e de uma matriz analítica direcionada como inteligibilidade para acessar o filme.

Quando pensamos nos aspectos do diálogo e a produção de discurso, buscamos Orlandi (2007), que ajudará a sustentar a discussão da análise de discurso, entendendo que a tipologia do discurso circunscreve os elementos componentes do audiovisual (imagem, som e texto) que corresponde à totalidade discursiva.

Assim, a análise do discurso contribuirá com a discussão do tempo-espço e como retirá-lo do filme, ou seja, do roteiro fílmico, pois análise de discurso “não trabalha com a língua enquanto um sistema abstrato, mas com a língua no mundo, (...) relaciona a linguagem à sua exterioridade” (ORLANDI, 2007, p. 15-16). Flusser advoga ao dizer.

A relação texto-imagem é fundamental para a compreensão da história do Ocidente. Na Idade Média, assume a forma de luta entre cristianismo textual e o paganismo imaginístico; na Idade Moderna, luta entre a ciência textual e as ideologias imaginística. A luta, porém, é dialética. À medida que o cristianismo vai combatendo o paganismo, ele próprio vai absorvendo imagens e se paganizando; à medida que a ciência vai combatendo ideologias, vai ela própria absorvendo imagens e se ideologizando (FLUSSER, 2011, p. 19).

A imagem-movimento nos apresenta enquanto linguagens: textos, imagens e sons de matrizes distintas, mas quando é enquadrada no formato cinematográfico ganha contornos sincréticos, mas cada linguagem tem sua estrutura própria de sentido, mas a junção caracteriza a imagem-movimento. O trabalho proposto, é analisar e retirar os diálogos para a produção da análise de discurso sobre tempo-espço e assim apresentar os discursos de tempo-espço moderno-colonial e tempo-espço decolonial. Orlandi (2007, p. 16), diz que “os estudos discursivos

visam pensar o sentido dimensionado no tempo e nos espaço das práticas do homem, descentrando a noção de sujeito e relativizando a autonomia do objeto da Linguística”.

Orlandi (2007, p. 60-61), complementa quando diz que o sujeito, no seu ato discursivo, compreende da descrição a interpretação, pois

é preciso compreender que não há descrição sem interpretação, então o próprio analista está envolvido na interpretação. Por isso é necessário introduzir-se um dispositivo teórico que possa intervir na relação do analista com os objetos simbólicos que analisa, produzindo um deslocamento em sua relação de sujeito com a interpretação: esse deslocamento vai permitir que ele trabalhe no entremeio da descrição com a interpretação.

Pensando neste dispositivo teórico que Orlandi (2007) afirma, e com o propósito de elaborá-lo, – um instrumento teórico-metodológico que possa intervir na relação entre o pesquisador-espectador e o objeto analisado –, a película, tendo como ferramenta metodológica a análise de discurso para então discutir a categoria tempo-espaço.

Portanto, o material metodológico proposto é fazer uma adaptação do esquema metodológico de Mendes (2013), que afirma a necessidade de desbravar novas fronteiras e não se acomodar diante do desafio de estudar o discurso. Mendes (2013), em seus trabalhos, traça uma perspectiva analítico-discursiva da imagem, possibilitando uma cartografia de dados para gerar um esquema-quadro.

Uma grade de análise não tem um fim em si mesma, ela e somente uma ferramenta que auxilia no levantamento e, sobretudo, no mapeamento seletivo de dados. Cabe ao analista lê-los e, a partir deles, tecer a sua análise. Colocar dados em uma grade sem que se gere uma interpretação dos mesmos e a mesma coisa que fazer uma lista de compras e não ir ao supermercado, ou seja, a ação não se efetiva, não há produtos concretos (MENDES, 2013, p. 129).

Para ir adiante com a metodologia de Mendes (2013), é preciso entender que a autora trabalha com imagens fixas, porém estamos discutindo a imagem-movimento. Com intuito de superar o obstáculo e nos permitir a inventividade, iremos enquadrar as cenas que foram trabalhadas e fazer a marcação cronológica dos *frames* que estarão disponíveis na Grade de Análises de Diálogos das Personagens. Assim, faremos a visualização minuciosamente das imagens-movimento e por meio do roteiro teremos acesso aos diálogos na íntegra para estabelecer a análise de discurso, pois é através dos diálogos que iremos desenvolver a discursividade sobre tempo-espaço.

Os *frames* são os enquadramentos com tempo de duração de cada cena analisada para facilitar o direcionamento do roteiro do filme. Os enquadramentos (*frames*) e aplicação cronológica ajudarão acessar o material, quando necessário, facilitando o processo de reconhecimento e rememoração, desta maneira realizar-se-á a abordagem qualitativa, por meio do analítico-discursivo de Mendes (2013). Sobre abordagem qualitativa Gil (2002, p. 133) pondera.

A análise qualitativa é menos formal do que a análise quantitativa, pois nesta última seus passos podem ser definidos de maneira relativamente simples. A análise qualitativa depende de muitos fatores, tais como a natureza dos dados coletados, a extensão da amostra, os instrumentos de pesquisa e os pressupostos teóricos que nortearam a investigação. Pode-se, no entanto, definir esse processo como uma sequência de atividades, que envolve a redução dos dados, a categorização desses dados, sua interpretação e a redação do relatório.

Feita as observações, é preciso afirmar que iremos realizar uma adaptação da grade de análise das imagens fixas de Mendes (2013), para que atenda nossas necessidades. Desta maneira, aplicaremos o que Mendes chama de macrodimensão situacional.

Neste espaço estão os elementos que determinam as condições de produção dos discursos sociais, suas formas de circulação, de constituição. Enfim, trata-se de pensar como os sentidos se constroem nas relações do sujeito com o mundo, com a história, com a própria humanidade (MENDES, 2013, p. 131).

A macrodimensão situacional corresponde ao contexto e às contradições em que as personagens atravessam e produzem sentidos naquele contexto vivenciado. Outra aplicação de Mendes (2013), é a dimensão da enunciação do falante que produz o diálogo. Na macrodimensão situacional, iremos trabalhar os aspectos da descrição dos personagens, não vamos adentrar no campo semiótico, pois levaria a tese para outro caminho que no momento não nos interessa.

Dentro do quadro-esquema de Mendes (2013), a dimensão da enunciação permitirá a interpretação discursiva. Isto é, a dimensão da enunciação está no nível do diálogo, mas permite potencializar a discursividade “O discurso, (...) e o lugar da encenação da significação e se organiza em modos cuja função e estruturar as formas do dizer” (MENDES, 2013, p. 143). Ou seja, o discurso, como estrutura lógica que impõe organicidade, sistematização de ideias e intencionalidade, diferentemente da fala, não traz toda a estrutura e forma mais espontânea do languageiro.

Na seção de dispositivo analítico, apresentaremos o quadro-esquema adaptado que teve como fonte primária o modelo de Mendes (2013), e também estão os *frames* cronologicamente marcados para a análise de discurso da película sobre tempo-espaço.

Com isso, queremos afirmar que não existe a análise de discurso, mas a existência de várias técnicas para proceder com a interpretação do discurso, portanto, inúmeras análises de discursos. Como diz Orlandi (2007), isso dependerá da filiação intelectual do analista, visto que é diretamente relacionada: ao sentido do trabalho, a relação que estabelece com os dispositivos teóricos e os dispositivos analíticos, ou seja, os referenciais teóricos e os instrumentos de análise que serão construídos mediante os códigos languageiros que utilizará (ícones, imagens, textos, audiovisual etc.).

Cada analista de discurso irá, de acordo com Orlandi (2007) agenciar conceitos, perguntas e questões que outro analista não faria, sendo assim os resultados da análise torna-se completamente diferente. Até o mesmo analista poderia, com o tempo, obter resultados diferentes, se formulasse outras questões diante de objeto de análise já estudado. Isso poderia acontecer se, por exemplo, ampliasse o repertório de dispositivo teórico ou mesmo tematizasse e construísse outro dispositivo analítico diferente do anterior que estabeleceu o estudo inicial.

Dessa forma, a título de exemplo, o dispositivo teórico para um linguista estaria relacionado ou privilegiaria os aspectos fonético, morfológico, sintático, semântico; um cientista social os aspectos político e social. Os dispositivos teóricos fundamentam a construção do dispositivo analítico de sua análise. Sendo a confluência do dispositivo teórico com o dispositivo analítico a estruturação de *corpus* de análise de discurso. Orlandi (2007, p. 15) se manifesta.

A Análise de Discurso, como seu próprio nome indica, não trata da língua, não trata da gramática, embora todas essas coisas lhe interessem. Ela trata do discurso. E a palavra discurso, etimologicamente, tem em si a ideia de curso, de percurso, de correr por, de movimento. O discurso é assim palavra em movimento, prática de linguagem.

Estabelecendo o entendimento de que um mesmo ato languageiro (texto, imagem, audiovisual etc.) pode produzir discursividades diferentes, a depender do contexto, do analista de discurso (repertório teórico e analítico). Partindo dessa constatação, iremos irromper na construção da análise de discurso dentro do dispositivo teórico a partir dos estudos decoloniais e o dispositivo analítico

construído a partir de Orlandi (2007), Mendes (2013), Aumout (2012) e Charaudeau (2001), para então constituir o *corpus* analítico discursivo. Obviamente, que o *corpus* estabelece relação com objeto fílmico *El abrazo de la serpiente*, pois “o que define a forma do dispositivo analítico é a questão posta pelo analista, a natureza do material que analisa e a finalidade da análise” (ORLANDI, 2007, p. 27).

3.3 Dispositivo de Análise

Os sujeitos elaboram discursos dentro de uma conjuntura sócio-histórica ou dentro do espectro biopsicossocial, o que Charaudeau (2001), chama de produção de discurso. A produção de discurso é realizada pelo sujeito no ato da linguagem, que é confrontado constantemente com suas dimensões: biológica, psicológico e social. Portanto, não podemos pensar o discurso desprovido de ideologia que materializasse nos formatos languageiros. Pois, “não há discurso sem sujeito e não há sujeito sem ideologia” (ORLANDI, 2007, p. 17).

No nosso caso, a materialidade do discurso está na película *El abrazo de la serpiente*. Entretanto, não estamos interessados na transmissão da informação, ou seja, um emissor que utiliza um canal para passar a mensagem para o receptor. Esse aspecto da transmissão da informação não nos interessa, mas o processo de identificação dos sujeitos, a construção da argumentação e subjetivação da realidade dos sujeitos da enunciação do discurso.

Também não nos interessa o discurso produzido pela película, por meio do diretor Guerra, ou seja, a visão e implicações ideológicas do diretor. O interesse é acessar outra camada discursiva, acessar os diálogos tratando-os como fonte documental e dar o tratamento aos diálogos dos sujeitos que anunciam para então, realizar a interpretação sobre o discurso produzido sobre tempo-espço. E assim, buscamos a encenação da significação do discurso sobre tempo-espço.

Para isso, é necessário o conjunto de estratégias discursivas e técnicas que darão sentidos ao discurso, ou seja, como o sujeito do discurso, que parte de um lugar de fala, tendo a dimensão biopsicossocial para sustentar o discurso (CHARAUDEAU, 2001). Então, iremos buscar os sujeitos destes diálogos e realizar a interpretação dos sentidos variados dos diálogos dos sujeitos para compreender o discurso sobre tempo-espço, bem como, a relação do discurso com o lugar de fala

e a sua ideologia, para desta maneira entender a teoria da enunciação dos sujeitos – teoria do discurso. Assim Orlandi disserta.

Em suma, a Análise de Discurso visa a compreensão de como um objeto simbólico (**enunciado, texto, pintura, música, audiovisual, imagem, gestual etc.**) produz sentidos, como ele está investido de significância para e por sujeitos (ORLANDI, 2007, p. 26). Entre parênteses e grifado inclusão nossa.

Para Orlandi (2007), a análise de discurso procura extrapolar os limites da interpretação, quando considera, por exemplo, os gestos como um conjunto de domínios simbólicos que levam em consideração o próprio ato de linguagem. Desta forma, a inteligibilidade para interpretação passa pelo entendimento do que chama de “chaves’ de interpretação” (ORLANDI, 2007, p. 26).

A chave de interpretação está ligada diretamente ao dispositivo teórico (estudos decoloniais) e o dispositivo analítico (instrumento) e se relacionam mutuamente. Em verdade, a chave de interpretação permite a ignição que desencadeia o processo de análise de discurso que movimenta entre a descrição e a interpretação do objeto analisado – *El abrazo de la serpiente*.

A chave de interpretação deste trabalho, para possibilitar as condições de acessar o discurso do tempo-espço são: **conhecimento pelo fato; realidade desperta; conhecimento pelo sonho; realidade onírica; tempo-espço moderno-colonial; tempo-espço decolonial**. A chave de interpretação permitiu estabelecer a conexão com o filme, bem como selecionar os frames para análise fílmica.

Vale ressaltar que as condições de produção do discurso, passa pela elaboração do interdiscurso, visto que todo o discurso produz sentido amplo e sentido estrito e estes sentidos têm as circunstâncias dos sujeitos da enunciação, isto é, a encenação é entendida como um conjunto de estratégias discursivas e de técnicas que dão sentido ao discurso, imprimindo direção e significação (CHARAUDEAU, 2001).

É, nesse contexto, que “O interdiscurso disponibiliza dizeres que afetam o modo como o sujeito significa em uma situação discursiva dada” (ORLANDI, 2007, p. 31). Orlandi (2007, p. 32), continua “O sujeito diz, pensa que sabe o que diz, mas não tem acesso ou controle sobre o modo pelo qual os sentidos se constituem nele”. Isso nos afirma a dizer que ato languageiro não é totalmente consciente ou que grande parte é inconsciente dentro do ato de languageiro, cabendo ao analista de

discurso realizar a interpretação (CHARAUDEAU, 2001, ORLANDI, 2007). É nessa fenda que a chave de interpretação entra para analisar o interdiscurso e produzir um discurso, porque o discurso não tem um sentido restrito e unívoco, ele se reelabora mediante outros discursos – interdiscurso.

O analista de discurso, ao realizar a interpretação, além de observar o ato linguageiro como lugar da encenação, dá significação do discurso e das condições de produção e relação de sentidos. Deve entender que o lugar do sujeito é constitutivo do que ele diz e observar também as diferentes posições que os sujeitos ocupam no discurso, isto é, o lugar de fala que implica em afirmar que existe uma hierarquia discursiva que impõem posições diferenciadas para os sujeitos, estabelecendo diferenciações de poder nas relações de produção discursiva.

Vale destacar que a compreensão das relações de poder, na produção do discurso, nos remete ao entendimento de que o sentido do discurso não está em si, mas nas posições de poder e diferenciações hierárquicas que são estabelecidas pelos sujeitos. Tais posições, são frutos de posicionamentos ideológicos, sócio-históricos que são construídas pelo imaginário social e dão contorno e formação discursiva no qual o sujeito se inscreve para daí compreender a lógica de funcionamento dos diferentes sentidos do discurso (ORLANDI, 2007).

A análise de conteúdo, como sabemos, procura extrair sentidos dos textos, respondendo à questão: o que este texto quer dizer? Diferentemente da análise de conteúdo, a Análise de Discurso considera que a linguagem não é transparente. Desse modo ela não procura atravessar o texto para encontrar um sentido do outro lado. A questão que ela coloca é: como este texto significa? (ORLANDI, 2007, p. 17).

A constituição do discurso dá-se por dois eixos: o interdiscurso que representa o eixo vertical no qual há dizeres ditos como também os esquecidos e o eixo horizontal do intradiscurso que corresponde ao não-dito. Existem diferenças entre esquecimento e não-dito. O primeiro, opera na forma como o discurso é elaborado ou o modo como a enunciação é dita, privilegiando uma forma discursiva para a enunciação do discurso, compõe plano consciente, pois o sujeito enunciativo estabelece maneiras diferentes de dizer. O não-dito, constitui o plano inconsciente pelo apagamento que se dá na seletividade da memória discursiva e tem forte conotação ideológica.

Nessa formação do discurso, o não-dito é acessório ao dito, pois o dizer carrega em si, o não-dizer. Em outras palavras, o interdiscurso tem forte relação de causalidade com o intradiscurso. Desta forma, Orlandi (2007, p. 96) considera:

Se pensamos a ideologia a partir da linguagem, e não sociologicamente, podemos compreendê-la de maneira diferente. Não a tratamos como visão de mundo, nem como ocultamento da realidade, mas como mecanismo estruturante do processo de significação.

Vale ressaltar que há dialética entre os eixos e que deve ser observada pelo analista de discurso, por exemplo, o inconsciente, a ideia de que os sujeitos da enunciação são seres incompletos, isto é, não tem controle sobre o modo como se constituem os sentidos do próprio discurso. Ou seja, grande parte do discurso orbita na esfera do inconsciente, o que possibilita ampliar os efeitos de sentido do discurso.

O dispositivo de análise é importante para ordenar e sistematizar o trabalho, o que nos leva à questão de que não existe a análise de discurso, o que existe são análises de discursos, pois cada pesquisa tem uma forma muito peculiar de realizar os seus trabalhos. Orlandi (2007), deixa isso muito claro quando diz que o analista de discurso é um pesquisador com repertório, matriz ideológica-conceitual e vivência profissional próprios. E o conjunto de repertório que o profissional constrói são seus arcabouços teóricos para estruturar o **dispositivo teórico**, como também a experiência e prática de pesquisador para ajudá-lo a estruturar o **dispositivo analítico**. A junção de ambas as formas (dispositivo teórico e dispositivo conceitual), contribuem para o *corpus* analítico, que a própria interpretação do discurso, através do seu analista, desenvolve.

Esse arcabouço teórico-prático construído pelo analista, coloca-o num lugar de interpretação próprio, que o difere de qualquer outro pesquisador, porque cada pesquisador se constitui como sujeito e ideologia; assim como os sujeitos da enunciação, o pesquisador é singular, e produz ruptura, resistência e ressignificação. O pesquisador se coloca também em cena, e relativiza o processo de interpretação.

Ele pode então contemplar (teorizar) e expor (descrever) os efeitos da interpretação (...). Ele não se coloca fora da história, do simbólico ou da ideologia. Ele se coloca em uma posição deslocada que lhe permite contemplar o processo de produção de sentidos em suas condições (ORLANDI, 2007, p. 61).

Essa percepção do analista de discurso, Orlandi (2007), chama de alteridade do cientista. Então, é deste processo de ruptura, de resistência, ressignificação e de passagem, que o analista de discurso dá historicidade e materialidade ao processo de interpretação. Ou seja, o pesquisador não se coloca fora da interpretação, tampouco da história, mas utiliza do arcabouço do dispositivo teórico-prático para estabelecer a mediação de interpretar o funcionamento do discurso, por meio do *corpus* analítico do discurso.

Lembrando que a interpretação deve levar em consideração a construção ideológica, histórico-social dos sujeitos de discurso. Os sujeitos são os protagonistas do ato de linguagem e tem dimensão biopsicossocial, Orlandi (2007), alerta que essas ligações devem ser observadas: “as filiações históricas podem-se organizar em memória, e as relações sociais em redes de significantes” (ORLANDI, 2007, p. 59).

O discurso pode ser descontínuo, disperso, incompleto, equivocado contraditório, como também pode representar unidade, completude, coerência. Isso que dizer que o discurso é constitutivo do sujeito da enunciação, mas também do sujeito da interpretação dos sentidos do discurso.

O *corpus* analítico, que se traduz na própria interpretação do discurso, deve levar em consideração: o lugar do sujeito da enunciação (local de fala), que é o processo de descrição do sujeito e o processo de interpretação. É necessário que o analista observe os gestos que ligam a identificação dos sujeitos, as suas filiações de sentidos, a relação do sujeito com a memória, aparatos de observações que compõem a descrição que serve como suporte para a interpretação.

Sobre os sujeitos, há de considerar a dupla função: comunicação (locutor) e a de enunciador. Por exemplo, o comunicador-locutor opera no fazer; o enunciador assume a perspectiva do dizer, enquanto produtor de discurso. Essa dupla função, reconhece que o sujeito do ato da linguagem tem uma exterioridade do fazer situacional ligado ao comunicador-locutor e uma interioridade do dizer do sujeito da enunciação. Dessa forma, o sujeito constitui-se a sua identidade uma-dupla e articulada, pois essa identidade também se relaciona com ideologia, contexto histórico, garantindo que análises de discursos mudam, bem como a interpretação de acordo com diferentes épocas e períodos da história que se identificam e se filiam ao discurso. Para Orlandi (2007), o analista trabalha no “entremeio da descrição com a interpretação” (ORLANDI, 2007, p. 61). Isso fica evidente quando

afirma que o pesquisador trabalha os limites da interpretação, ou seja, a linha tênue que separa descrição e interpretação.

A constituição do *corpus* analítico dá-se pela discussão do dispositivo teórico e sua comunicabilidade com o dispositivo analítico, então o *corpus* nunca deve ser visto como algo acabado, Há uma dialética que permite estar sempre em construção. A construção acontece por meio de outras referências teóricas que poderão ser inseridas no dispositivo teórico ou mesmo reconstituição ou reformulação do dispositivo analítico, através de outras experiências que o pesquisador possa estar a vivenciar. Feitas as observâncias, Orlandi (2007), afirma que o *corpus* pode ser de base experimental (obtido por entrevista, questionário etc.) e de arquivo de base (quando referente a documentos).

Análise de discurso interessa por diferentes naturezas de análise como, imagem, som, texto, audiovisual etc., e essas se constituem em diversas práticas discursivas. Então, o *corpus* é uma interface criada pelo analista para interpretar um determinado recorte dentro de uma conjuntura (ORLANDI, 2007).

Com o *corpus*, inicia-se o processo de análise no qual irá procurar a exaustão por meio da verticalização da interpretação, no que foi coletado pelo dispositivo analítico, Orlandi (2007) manifesta-se:

A análise é um processo que começa pelo próprio estabelecimento do corpus e que se organiza face à natureza do material e à pergunta (ponto de vista) que o organiza. Daí a necessidade de que a teoria intervenha a todo o momento para “reger” a relação do analista com o seu objeto, com os sentidos, com ele mesmo, com a interpretação (ORLANDI, 2007, p. 64).

Então, o *corpus* é entendido pelo analista como material que sempre poderá ser reconstruído a depender do pesquisador e sua filiação, Por isso Orlandi (2007), afirma a existência de várias análises de discurso. Isso implica em afirmar que a interpretação sempre poderá ser revisitada. Orlandi (2007), declara,

a análise de discurso visa compreender como um objeto simbólico produz sentidos (...). Inicia-se o trabalho de análise pela configuração do corpus, delineando-se seus limites, fazendo recortes, na medida mesma em que se vai iniciando um primeiro trabalho de análise, retomando-se conceitos e noções, pois a análise de discurso tem um procedimento que demanda um ir-e-vir constante entre teoria, consulta ao corpus e análise. Esse procedimento dá-se ao longo de todo o trabalho (ORLANDI, 2007, p. 66-67).

É valioso entender que o desenho que o *corpus* dará é o percurso da interpretação e dependerá dos dispositivos teórico e analítico. Para finalizarmos, gostaria de discutir a materialidade histórica do ato de linguagem e sujeitos. Quando

o analista de discurso aborda a historicidade, ele está interessado pela historicidade do discurso e a produção de sentidos. A produção de sentidos pode ser interpretada e têm variações de acordo com o contexto e época que se apresenta.

Orlandi (2007), manifesta ao dizer que a análise de discurso interessa pela organização do discurso e como este produz uma teia de significações a partir do sujeito significativo e de sua relação com o mundo. É dessa unidade discursiva-histórica que o analista deve trabalhar trazendo a ideologia, a memória e o próprio esquecimento, isto é, a forma como o discurso é sistematizado e organizado na sua discursividade.

Para compreender – como se propõe a análise de discurso (...) deve-se relacionar com os diferentes processos de significação (...). Esses processos, por sua vez, são função da sua historicidade. Compreender como (...) funciona, como ele produz sentidos, é compreendê-lo enquanto objeto linguístico-histórico, é explicitar como ele realiza a discursividade que o constitui (ORLANDI, 2007, p. 70).

É importante salientar, quando Orlandi (2007) ressalta a unidade de sentido, nos fala da necessidade de o pesquisador buscar a unidade para o objeto estudado (oralidade, imagem, som, grafia, audiovisual etc.), isto é, a unidade que permite acessar o discurso. Haja vista que o discurso é uma dispersão de significação, pois há subjetivação dos sujeitos no discurso, o que implica em considerar diferentes formações discursivas. Pois, “O discurso, por princípio, não se fecha. É um processo em curso” (ORLANDI, 2007, p. 71).

Logo, a interpretação também é um processo em curso. Por fim, “o produto da análise, é a compreensão dos processos de produção de sentidos e de constituição dos sujeitos em suas posições” (ORLANDI, 2007, p. 72). E o que dará a unidade para interpretar o discurso, são as constituições dos dispositivos teóricos e analíticos na produção de *corpus* analítico.

A análise de discurso, mantém a autonomia enquanto área do conhecimento sem desconsiderar a linguística, a psicanálise, o marxismo, a ecologia, pois a ideologia em análise de discurso, não é ocultação ou falseamento da realidade e de sentidos, mas a condição necessária entre o ato languageiro e a mediação com o mundo, isto é, pressuposto para interpretar o mundo e produzir sentido. Porque a interpretação sustenta-se em determinantes ideológicos para trazer a discussão do discurso e do sentido.

Desta forma, a ideologia em análise de discurso é mecanismo de mediação interpretativa do ser humano para com o mundo “as pessoas precisam se colocar no mundo interpretando. (...). O homem está condenado a interpretar sejam quais forem às condições de existência em que se encontra” (SOUZA, 2011, p. 80).

O *corpus* analítico será desenvolvido no Capítulo 4, onde, para iniciar a interpretação, está distribuído na tese em dispositivo teórico constituído: chave de interpretação e estudos decoloniais; e dispositivo analítico constituído: macrodimensão situacional e dimensão da enunciação. A macrodimensão situacional será a descrição das personagens principais e a dimensão da enunciação é a análise de interpretação do tempo-espaço.

Destaca-se, que elaboramos uma grade de análise tendo como referência Mendes (2013). Na grade, disponibilizamos o dispositivo teórico e dispositivo analítico que nos ajudaram na construção do *corpus* analítico de interpretação disponível no Capítulo 4. Também na grade, apresentam-se, cronologicamente, as sequências dos *frames* de exibição das cenas do filme para ajudar na visualização e organização do trabalho. Os *frames*, da forma como foram preparados, nos ajudam a acessar mais facilmente os diálogos retirados do guião para proceder a interpretação da análise de discurso.

Assim, o dispositivo teórico tem suas bases nos estudos decoloniais, bem como o analítico no arquivo de base fílmica e roteiro, constituindo elementos para análise de interpretação do discurso. Apresentaremos, a seguir, a Grade de Análises de Diálogos das Personagens. Veja no Quadro 5.

Quadro 5: Grade de Análises de Diálogos das Personagens

DISPOSITIVO TEÓRICO	
Chave de Intepretação: conhecimento pelo fato; realidade desperta; conhecimento pelo sonho; realidade onírica; tempo-espaço moderno-colonial; tempo-espaço decolonial	Estudos decoloniais: teóricos abordados na tese
DISPOSITIVO ANALÍTICO	
<i>Macrodimensão Situacional</i>	<i>Dimensão da Enunciação</i>
Descrição das personagens: Ver Capítulo 4	Análise de interpretação do tempo-espaço: Ver Capítulo 4
FRAMES	
<i>Conhecimento pelo fato</i>	<i>Conhecimento pelo sonho</i>
Diálogos (18:55 à 19:15) Diálogos (20:38 à 23:07) Diálogos (28:56 à 31:05) Diálogos (32:12 à 34:20) Diálogos (39:56 à 41:01)	Diálogos (17:30 à 18:56) Diálogos (19:16 à 19:40) Diálogos (41:02 à 41:33) Diálogos (01:00:25 à 01:02:34) Diálogos (01:43:37 à 01:47:43) Diálogos (01:53:05 à 01:58:35)
<i>Realidade desperta</i>	<i>Realidade onírica</i>
Diálogos (05:53 à 06:48) Diálogos (09:45 à 13:00) Diálogos (15:20 à 16:26) Diálogos (17:12 à 17:28) Diálogos (02:00:16 à 02:00:28)	Diálogos (13:50 à 14:54) Diálogos (42:33 à 47:11) Diálogos (01:06:43 à 01:08:57)
<i>Tempo-espaço Moderno-Colonial</i>	<i>Tempo-espaço Decolonial</i>
Diálogos (35:25 à 38:56) Diálogos (55:55 à 01:00:16) Diálogos (01:09:41 à 01:14:57)	Diálogos (07:20 a 08:36) Diálogos (49:20 à 51:15) Diálogos (01:23:35 à 01:27:54) Diálogos (01:50:17 à 01:52:34)

Fonte: Mendes (2013). Adaptado por Bolwerk, 2020

A grade de análises de diálogos das personagens permitirá acessar o filme com o propósito direcionado pelos dispositivos teórico e analítico para realizar a interpretação da análise de discurso, iniciando, assim, o que Aumont (2003), chama de pesquisador-espectador.

Dessa forma, o dispositivo teórico decolonial irá subsidiar conceitualmente os diálogos do filme com aprofundamento teórico para a análise de discurso sobre tempo-espaço. O dispositivo analítico foi construído a partir da macrodimensão situacional – lugar de fala e dimensão da enunciação forma como sujeito da

enunciação estabelece os diálogos. Também encontramos, no dispositivo analítico, os *frames* com as cenas selecionadas por chave de interpretação.

3.4 Sujeitos da enunciação

Charaudeau (2001), afirma que a análise de discurso é uma teoria dos sujeitos da linguagem, que por sua vez apresentam uma composição biopsicossocial, isto é, um sujeito biológico, psicológico e social que produz discurso ou discursividade pelo ato da linguagem. Logo, o discurso é “um conjunto estruturado de signos formais, do mesmo modo, por exemplo, que o código gestual (linguagem do gesto) ou o código icônico (linguagem da imagem)” (CHARAUDEAU, 2001, p. 24-25). Assim, estamos a afirmar que o discurso perpassa o entendimento dos códigos languageiros, sendo, portanto, “o lugar da encenação da significação” (CHARAUDEAU, 2001, p. 25). Isto é, o sujeito do discurso e seu lugar de fala ou encenação.

A encenação discursiva que os sujeitos apresentam, estabelece o que Charaudeau (2001), classifica como a relação contratual da interdiscursividade no complexo jogo simbólico. Neste momento, o ato languageiro ganha o lugar da encenação de significação, como também são acionados e estabelecidos o estatuto social, o imaginário social e a memória dos protagonistas da enunciação que irão possibilita a produção e interpretação do discurso (CHARAUDEAU, 2001, ORLANDI, 2007).

Estamos dando destaque à discussão do sujeito da enunciação para que fique evidente que os diálogos do filme são produção do discurso do diretor Guerra, entretanto, não estamos buscando da interpretação do discurso de Guerra, ou seja, quais as análises que Guerra quer transmitir. Por isso estamos dando tratamento às narrativas do filme como simples diálogos entre as personagens, para daí, em estado “bruto” ou não elaborado, dar o tratamento que nos convém sobre a interpretação dos diálogos sobre tempo-espço e desta maneira construímos nossa discursividade que é diferente da discursividade que Guerra transmite na película.

Então, que fique manifesto que não negamos que as personagens produzem discursos elaborados, mas esses apontam para uma análise discursiva do diretor Guerra. Como a chave de interpretação que criamos é bem diferente da proposta do filme, acreditamos que conseguimos estabelecer uma análise de discurso sobre os

diálogos das personagens próprias, pois a particularidade que nos caracteriza é a análise do tempo-espaço que é bem diferente da proposta discursiva de Guerra.

É por isso que essa seção foi desenvolvida, para dar vazão ao sujeito da enunciação, possibilitando que as subjetividades dos sujeitos manifestem nos diálogos e, dessa maneira, possamos produzir uma análise de discurso do tempo-espaço diferenciada da proposta de Guerra quando produziu o filme.

O discurso tem relação direta com a composição biológica (fenótipo), pois o enunciador tem um corpo, tem modo de falar e tem também uma sexualidade que circunscreve o discurso. O ato linguageiro também é enunciado por um ser psicológico que organiza e sistematiza as ideias de forma muito peculiar, bem como concatena as ideias dentro de uma composição psíquica e estruturação mental. O sujeito também é social, visto que o discurso desfruta de contexto sócio-histórico e parte desta realidade enunciativa.

Dentro da teoria da enunciação, Charaudeau (2001), observa que os sujeitos responsáveis pelo ato linguageiro estabelecem suas identidades, seus estatutos sociais, isto é, Eu e Tu (sujeitos) que participam das trocas linguageiras. Trocas essas que são regidas por uma relação contratual que é diretamente relacionada ao grau de interação entre os protagonistas no ato linguageiro.

Para Charaudeau (2001), o contrato discursivo é regido por dois termos que constituem os circuitos (externo e interno) do contrato social. O primeiro termo, diz respeito à encenação do ato de linguagem, isto é, – o fazer. O fazer-situacional é a instância, o espaço ou lugar que os sujeitos do ato de linguagem partem para enunciar o discurso, o contexto sócio-histórico, o lugar de fala e corresponde ao circuito externo, ou seja, um sujeito Eu_c que comunica e um sujeito Tu_i que interpreta (CHARAUDEAU, 2001).

O segundo termo do contrato social, corresponde ao sentido do discurso – do dizer. Isto é, a organização-dizer, dos saberes que são partilhados e corresponde ao circuito interno. Nesse momento do discurso, é estabelecido o imaginário social entre os sujeitos, o valor do discurso e a forma como o conteúdo é transmitido: sério/descontraído; popular/formal; polido/impolido etc. No circuito interno o sujeito Eu_e que enuncia comunica com o sujeito Tu_d destinatário (CHARAUDEAU, 2001).

Com o intuito de buscar o entendimento dos teóricos da análise de discurso, observe quando Charaudeau (2001), diz do circuito externo é ligado ao fazer situacional e o circuito interno do dizer, essa ideia dialoga com Mendes (2013),

sobre a macrodimensão situacional e dimensão da enunciação, bem como com Orlandi (2007), ao afirmar que a análise de discurso deve ter o entendimento do sujeito e lugar que produz discurso, bem como a constituição da enunciação.

Para Charaudeau (2001), os circuitos externo e interno, são a própria teoria da enunciação ou teoria dos sujeitos da linguagem. Isto é, os circuitos compõem e projetam uma dupla realidade do fazer e do dizer, por meio dos duplos Eus e os duplos Tus. E a relação dos duplos circuitos e sujeitos é responsável pelo ato da linguagem e sobre a expectativa de significação. Porque quanto mais a expectativa for atendida, maior será a interação entre o Eu/Tu e Tu/Eu e, por conseguinte o contrato terá maior performidade.

Vale salientar que a relação contratual não se dá em níveis totalmente conscientes, há um vasto campo do imaginário e do inconsciente que circunscreve o discurso, daí abre-se a possibilidade para interpretação discursiva, como também para análise da performatividade discursiva. Para Charaudeau (2001), a performatividade é campo de análise para compreender a expectativa do ato de linguagem, ou seja, o desempenho que os protagonistas e parceiros desempenham na efetividade da relação contratual existente nos duplos circuitos e sujeitos. Quando ocorre a performatividade, os sujeitos, além de protagonistas, tornam-se parceiros e assumem seus papéis na encenação discursiva.

Para Souza (2011), o discurso é a ordem simbólica proferida pelo sujeito da enunciação que produz discurso em determinadas condições e possibilidades sociais e ideológicas. Dessa forma, a constituição de sujeitos insere-se na performatividade discursiva para que existam sujeitos e sentidos.

Logo, a interação está associada à elevação dos protagonistas à condição de parceiros; para que essa junção de sujeitos protagonistas-e-parceiros aconteça é preciso que a performatividade tenha interação. É preciso, ainda, entender que a performatividade do contrato discursivo não está atrelada à aceitação discursiva, ou seja, pode haver divergências. Entretanto, é preciso ter interlocuções discursivas.

Diante disso, em síntese, a relação contratual buscará a expectativa exitosa do ato de linguagem, o que nos leva a entender que as estratégias discursivas são um ajustamento entre a encenação do dizer com a relação do ato de fazer, pois a performatividade discursiva está diretamente relacionada ao processo de interação do interdiscurso dos sujeitos protagonistas-e-parceiros (Eu-Tu).

Os protagonistas podem concordar ou discordar na relação contratual, e quando tende a concordar estabelecem uma relação contratual do ato linguageiro que, por meio do interdiscurso, acrescenta novos temas entre protagonistas-e-parceiros. No entanto, quando tende a discordar, aumenta-se o desafio performático do discurso entre os sujeitos protagonistas, com intuito também de incrementação do tema aos protagonistas-e-parceiros, estabelecendo maior tensão na discursividade.

No entanto, é imperioso observar que para se entender essa interação performativa entre protagonistas-parceiros, é valioso o entendimento que o ato de linguagem é o lugar da encenação da significação discursiva. Na encenação, os sujeitos estabelecem seus estatutos e imaginários sociais, entendendo que grande parte desse contrato discursivo dá-se em níveis de consciência e inconsciência. E assim, partindo deste entendimento, é que abordaremos os diálogos das cenas do filme.

CAPÍTULO 4: EL ABRAZO DE LA SERPIENTE E A DECOLONIALIDADE DO TEMPO-ESPAÇO

“O cinema não tem fronteiras nem limites. É um fluxo constante de sonho” (Orson Welles).

4.1 Ilacões sobre pancosmologia ameríndia versus cosmologia eurocêntrica

Vale destacar que, sobre a pancosmologia ameríndia, o nosso olhar é meramente dedutivo, no sentido de que não podemos pensar na existência de uma única cosmologia ameríndia, portanto sem a verificação empírica. Entretanto, por ilação, também deduzimos que no intermeio delas existem componentes cosmológicos que se relacionam, como por exemplo, o respeito à Terra, à Natureza ou, como as cosmologias andinas chamam, a Pachamama.

Não é a pactuação proposta na tese a defesa de uma cosmologia ameríndia única, apenas, elucubramos a possibilidade de encontrarmos traços comuns do pensamento e cosmologia panameríndia dos povos amazônicos e andinos.

Quando o antropólogo Lévi-Strauss (1989), afirma que o pensamento ameríndio exibe uma lógica interna própria na maneira de pensar o mundo, e vai além, ao dizer que essa lógica de pensamento é tão complexa quanto os conceitos científicos, ele descontrói a ideia de um pensamento ameríndio pré-lógico, portanto incapaz de sistemizações e racionalizações complexas.

De um mesmo golpe achava-se superada a falsa antinomia entre mentalidade lógica e mentalidade pré-lógica. O pensamento selvagem é lógico no mesmo sentido e da mesma maneira que o nosso, mas da forma como somente o nosso é quando aplicado ao conhecimento de um universo em que reconhece simultaneamente propriedades físicas e propriedades semânticas. Uma vez dissipado esse mal-entendido, não é menos verdade que, ao contrário da opinião de Lévy-Bruhl, esse pensamento opera pelas vias do entendimento e não da afetividade; com o auxílio de distinções e de oposições, não por confusão e participação (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 296).

A ideia do pensamento ameríndio que Lévi-Strauss (1989), insiste em chamá-lo de selvagem, traduz certa denotação pejorativa e assim, o classificamos dentro do

espectro da colonialidade. Ao aceitarmos a possibilidade da pancosmologia ameríndia e a presunção da possibilidade de traços comuns, como o já citado em questão, a Pachamama, logo, poderíamos conjecturar uma discussão do tempo-espaço.

Então, a possibilidade de encontrar traços comuns num contexto geográfico mais próximo, entre os povos amazônicos e os andinos, seria uma possibilidade de discussão, lembrando que espaço e fronteiras destes povos não respeitam os estatutos do espaço decretal-cartorial do Estado moderno. Estamos vislumbrando outra espacialidade. Mas, a título de visualização espacial, a Amazônia é continental, muito grande e diversificada. Estamos a dizer da Região do Alto Rio Negro (Noroeste amazônico), a mesma complexidade e extensão se aplica ao Andes, estamos a dizer das Regiões Andinas de Colômbia, Venezuela, Peru e Bolívia.

Sendo assim, podemos afirmar que, nessa América que acabamos de circunscrever, um circuito existe e persiste. A diversidade étnica, cultural, linguística, ritualística-espiritualista que a compõe, entretanto, não nega a existência de princípios comuns que regem tais povos como, valores, práticas e ações não-eurocentradas.

Estamos a dizer de cosmologias que desenvolveram epistemologias para experimentar o mundo a partir de uma base relacional que estabelece princípios existenciais de reciprocidade (CUSICANQUI, 2018). A possibilidade de uma base-comum dos povos amazônicos e andinos com as relações de reciprocidade, por exemplo, pode nos levar a acreditar na constitutividade comum de certas práticas, sem, entretanto inviabilizar ou negar as diversidades desses povos.

Sobre a cosmologia eurocêntrica, centrada na racionalidade-científica, há também a diversidade étnica, revestida nas línguas, costumes, festas, culinárias e até mesmo como nutre sua religiosidade. Essa diversidade cultural, compõe as idiossincrasias de cada povo europeu, que creditamos meramente como as suas tradições. Não podemos afirmar que há homogeneidade entre os europeus da Península Ibérica e os europeus de Região Setentrional como, por exemplo, os europeus dos países nórdicos, que têm diversidades que devem ser relativizadas entre o europeu ibérico – um português.

Aceitamos que a Europa não se configura como um bloco homogêneo, mas gostaria de evidenciar que estamos a discutir algo mais subterrâneo, que é o

pensamento eurocêntrico, como sistematizador de uma cosmologia eurocêntrica que por meio da força hegemônica deslizou para outras culturas que, necessariamente, não estavam circunscritas ao continente Europeu.

Na cosmologia eurocêntrica, estamos a falar de valores como capitalismo, cristianismo, racionalismo, cientificismo, normatividade de comportamento de gênero, colonialismo como prerrogativas eurocêntricas. Da mesma forma que, na discussão anterior sobre pancosmologia ameríndia, aqui também não exclui a própria diversidade existente no continente Europeu quanto aos seus aspectos étnicos. Há várias Europas dentro da própria Europa, é preciso ter este entendimento para que possamos avançar no debate.

Existe uma etnicidade própria que caracteriza, de forma indelével, cada povo europeu. No entanto, afirmamos a existência da cosmologia eurocêntrica que é abraçada por esses povos. Essa ideia, é balizada no sentido dos estudos decoloniais que, a partir do eurocentrismo, estabelece uma visão de mundo, uma cosmologia amparada pelo pensamento lógico-racional de propriedade física e extremamente materialista acumulativa.

Por analogia, a comparação recai do mesmo modo para com os povos amazônicos e andinos, no sentido de afirmarmos suas diversidades. Porque seria errôneo pensar nestes grupos como monolítico sociocultural linguístico. Entretanto, cogitamos a existência de uma organização de pensamentos e princípios das sociedades referenciadas que são fundamentadas em sistemas de reciprocidade e redistribuição.

É importante o entendimento de que a reciprocidade é um complexo processo que envolve as relações entre os vivos, mas o maior valor, dentro dessa pancosmologia, são vínculos e conexões com as ancestralidades como nos diz Cusicanqui.

Estos ancestros muertos o sacrificados fueron los más voraces consumidores de valores y obviamente la reciprocidade era inconmensurable, pues lo que devolvían eran lluvias, nubes, rayos, truenos, vientos benéficos-se conocen varias clases de vientos; buenos y malos vientos (CUSICANQUI, 2018, p. 48).

Seguindo a linha de raciocínio da pancosmologia ameríndia circunscrita aos territórios mencionados, encontramos em Kopenawa (2015), similaridade ao falar

sobre os ensinamentos que o espírito da floresta lhe dá quando bebe yãkoana⁷. Neste momento, entendemos como se dá a reciprocidade ancestralica, pois o espírito das ancestralidades lhe dá condição de acessar os saberes da floresta.

Na cosmologia eurocêntrica, a metafísica é o substrato para o exercício da racionalidade deste os tempos da Grécia Clássica. Com advento da modernidade, tornou-se parte da discussão da epistemologia que fundamenta o pensamento científico ocidental (MORA, 1978; JUPIASSÚ, MARCONDES, 2001).

Em sentido geral, a metafísica constitui-se como condição necessária para interpretar a realidade e estabelecer um entendimento global e sistematizado. Dito isso, é de se compreender que a cosmologia eurocêntrica busque padrões para organização de sistema de conhecimento, a fim de torná-los universais e hegemônicos. Lévi-Strauss (1989), afirma que o ocidente opera por meio de conceitos que são estruturados dentro da matriz racional científica, com intuito de produção de sentidos, tanto no campo ontológico quanto epistêmico. E assim, se manifesta quando compara as duas cosmologias.

Decerto, as propriedades acessíveis ao pensamento selvagem não são as mesmas que retêm a atenção dos sábios. Conforme cada caso, o mundo físico é abordado por extremidades opostas – uma supremamente concreta, a outra supremamente abstrata – e, ou sob o ângulo das qualidades sensíveis, ou sob o das propriedades formais (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 297).

Quando Lévi-Strauss (1989), estabelece a dicotomia, típica da cosmologia eurocêntrica, entre mundo físico concreto e abstrato, evidencia que talvez não tenha tido conhecimento sobre o que Cusicanqui (2018), classifica como sistema de reciprocidade e redistribuição, ou seja, a reciprocidade permite o agenciamento dos vivos, com sua ancestralidade em contrapartida a redistribuição e garantidora dos direitos e deveres que são tacitamente arranjos e revestidos em benefícios de todos (vivos e ancestralidade).

Portanto, dentro da pancosmologia ameríndia não existe a separabilidade dicotômica de planos: concretos e abstratos, o que existe é um processo intenso de eventos que estão conectados. Iremos discutir mais detalhadamente, no Capítulo 4, sobre a "realidade" acordada e a "realidade" do sonho. Sobre o sistema de reciprocidade e redistribuição, Cusicanqui (2018), nos aponta quando essas mudanças começaram a acontecer.

⁷Os Yanomami estabelecem as conexões, por meio da gnose com os xapiri, por meio do pó retirado da árvore yãkoana.

Parece ser que justamente en el periodo pre-inka que mejor conocemos-el de los señoríos aymaras del intermedio tardío-se empieza a gestar un proceso cultural que transforma anteriores modos de intercambio en sistemas de reciprocidad y redistribución sustentados en el despliegue de dones hacia afuera (CUSICANQUI, 2018, p. 46).

Logo, os desdobramentos do sistema de reciprocidade e redistribuição acontecem nos cenários comunitários em que estão inseridos e ambientados criando complexo sistema de vincularidade e relacionalidade em comum acordo com seus valores existenciais.

Desta forma, fica evidente que além das bases de filiações distintas entre as cosmologias discutidas, os seus desdobramentos também apontam em direções opostas, haja vista a cosmologia eurocêntrica-capitalista cujo princípio norteador é o sistema de acumulação de bens materiais, consecução de formas espoliativas e predatórias de recursos naturais e controle e regulação do trabalho humano que, por conseguinte, ocasionam formas de sistematizar tempo-espço dentro do padrão modernidade-capitalismo.

Sendo assim, o tempo-espço estabelece o lugar da natureza, como provedora de recursos naturais, tempo-espço marcado pela degradação do ser humano pelo controle do trabalho altamente racional-produtivista e pouco criativo, pela inferiorização de tudo que não é eurocentrado. Assim, tempo-espço está voltado exclusivamente para a necessidade de estabelecer uma relação de consumo, de metrificação e mercantilização das relações sociais, bem como cultural.

Nesse sentido, a modernidade-capitalista reflete o seu próprio desejo de impor controle de tempo-espço para dar conta da sua maior vocação que é a acumulativa, edificando valores e sentidos para a vida, na materialização do tempo-espço, por meio de controle do tempo e metrificação do espço.

O eurocentrismo sob o signo da razão, estabelece, a crença “cega” de que a ciência irá solucionar todas as dificuldades impostas; solucionará os impasses como a exploração desmesurada da natureza; os conflitos sociais resultantes de uma sociedade de consumo desequilibrada; e a confiança de que abarrotando pessoas de bens materiais produzirá felicidades. Nessa lógica, o consumo torna-se o próprio sentido da vida e objetivo a ser alcançado que tem em parte considerável da ciência como promotora deste projeto particular de mundo, caso particular das Ciências do Ambiente.

Na pancosmologia ameríndia, o princípio norteador é o sistema de reciprocidade e redistribuição que provoca primeiramente a busca pelo equilíbrio de forças na produção de sentido para a vida. Nesse contexto, o equilíbrio dá-se pelas formas de vinculação com a existência e reciprocidade com a Pachamama, relacionando as trocas de maneira redistributiva. A lógica do tempo-espço é qualificador da vida, pois opera como produção de sentidos para a vida e as trocas dão-se como fluxos necessários para estabelecerem harmonias, mas nunca como forma de monetarização ou no sentido mercadológico do conceito ocidental.

Na pancosmologia a reciprocidade dá-se com a natureza e por meio dela a vincularidade com as relações interpessoais e ancestrais pautadas no equilíbrio cosmológico. A etnia Manduruku, também do contexto Amazônica, mas fora da região geográfica que situamos (Noroeste Amazônico e Andes). Diz algo comum, quando situa a cosmologia Munduruku.

O menino seria o herdeiro e o guardião da cultura que atravessou os séculos, passada de geração a geração pela memória dos antepassados, que contavam as histórias da criação do mundo; por meio dele os antepassados falariam ao povo e este obedeceria ao comando da sabedoria do guardião (MUNDURUKU, 1996, 12).

Os Munduruku estão localizados na Região Central da Amazônia entre os estados do Pará, Amazonas e Mato Grosso em torno do Rio Tapajós. Por mais que não circunscreva o contexto do Alto Rio Negro (Noroeste Amazônico) e a porção andina da Venezuela, Colômbia, Peru e Bolívia. Entretanto, encontramos ilações desta cosmologia Manduruku a supracitada nesta seção, principalmente quando demonstra a vincularidade relacional existencial do guardião com os antepassados.

Entretanto, a colonialidade do saber (epistêmica), impõem barreiras para projetos alternativos que superem o desenvolvimento predatório capitalista, um pensamento descontaminado da lógica capitalista, um pensamento que pode ser uma alternativa para salvaguardar a vida, um pensamento que opere na produção significativa de sentidos para a vida e que não precifique e coisifique tudo, inclusive o ser humano. Um tempo-espço diferente do colonial.

Enfim, a possibilidade de experimentar o mundo sobre base pancosmológica, é repensar a epistemologia por um conjunto de relações no qual sentimos e experimentamos o mundo a partir da reciprocidade e redistribuição. Mas como afirma Cusicanqui (2018), é preciso combater o apagamento sistêmico que a

cosmologia eurocêntrica e a (re)reprodução de relações fundadas na modernidade/colonialidade que produzem lugares e sujeitos subalternizados.

4.2 Cinema: *El abrazo de la serpiente*

A discussão sobre cinema, enquanto campo de estudo e investigação, tem fortes argumentações nos estudos franceses e estadunidense na articulação de formas de abordagem metodológica e campo de discussão teórico (NICOLAZZI, 2011). A argumentação inicial, formulada por franceses, dirigia-se ao o fato de que é inegável a contribuição fílmica na renovação da narrativa, na argumentação da escrita, na incorporação de estilo, bem como na possibilidade de criar “versões” alternativas sobre fatos históricos pela existência de uma pluralidade de discurso presente no cinema, acarretando debates que extrapolam o historiográfico (SANTIAGO JÚNIOR, 2010).

A discussão sobre a temática iniciou na virada da década de 1960 na França, com a real possibilidade de aproximar a produção cinematográfica a outros parâmetros de abordagem teórico-metodológica capazes dialogar com história, antropologia, sociologia e, mais recentemente, o cinema ambiental (SOUZA, 2017b).

Um dos expoentes da discussão com a finalidade de estabelecer objetivos e contribuições do cinema é o historiador francês Marc Ferro, que apontava o cinema como “agentes da história”, pois carregavam a dupla possibilidade de doutrinar as massas, como também de produzir seu inverso, a contra-história, que nada mais é que a crítica à história oficial. Souza, replicando entendimento de Ferro, diz que o cinema “enseja a ideia de que os filmes possuem dinâmicas próprias, ou seja, possuem autonomia perante até mesmo aqueles sujeitos que operam a câmera cinematográfica” (SOUZA, 2017b, p. 4).

O entendimento é que o cinema é revelador do não-visível, por meio do visível. “ideia de que o dispositivo cinematográfico expõe elementos que extrapolam a intenção de quem o manuseia” (SOUZA, 2017b, p. 5). Dessa forma, aponta para uma possível abordagem teórica-metodológico para a reflexão de películas.

Ferreira (2014), afirma que Ferro considerava os filmes com importantes instrumentos de análise das sociedades atuais. Entretanto, desconsidera como apenas uma abordagem estética ou semiológica, mas também contextualizada com aspectos histórico-sociais. Souza (2017b), acrescenta que Pierre Sorlin classifica o

cinema como uma nova chave teórico-metodológica de análise, pois Sorlin comunga da ideia de Ferro de que o cinema é revelador daquilo que está escamoteado, por detrás do visível, mas “ataca a proposta de entender o cinema como reflexo de um sistema social predeterminado, isto é, somente a partir de seu contexto” (SOUZA, 2017b, p. 6). Souza (2017b) argumenta que para Sorlin os filmes apresentam,

uma lógica de seu funcionamento interno. Com base nisso, emerge para o centro de sua reflexão a defesa de um método específico para a análise fílmica. Acreditando na contribuição da semiologia — ciência dos signos utilizados na comunicação — para os estudiosos que debruçam na matéria fílmica (SOUZA, 2017b, p. 6).

Isso implica em dizer que não quer, apenas, abordar os aspectos ideológicos constituintes da sociedade, não está fixo, somente, na ideia de como a sociedade representa o seu passado como acredita Ferro. Sorlin acredita na ideia de que o filme possa enxergar a sociedade pelo olhar do filme, acreditando os instrumentos da semiologia são importantes para análise fílmica, uma vez que acredita que não devemos estar preso somente aos aspectos ideológico e contextual, mas ir-além, construir um campo que privilegie os sentidos semióticos do filme e desta forma, estabelecer outras categorias teórico-metodológicas de análise de películas (SOUZA, 2017b).

O que Souza (2017b), argumenta é que Ferro privilegia os aspectos do contexto histórico e, Sorlin, valoriza semiótica enquanto categoria teórico-metodológico de análise. Porque Sorlin parte da mesma ideia de Ferro –, os filmes são agentes da história, logo, é preciso compreender sua linguagem, símbolos, o sentido semiótico impressos na imagem em movimento (SOUZA, 2017b).

O cinema tem a capacidade de obliterar narrativas oficiais e mostrar uma história paralela; ambos, Ferro e Sorlin, acreditavam nessa possibilidade. Entretanto, Sorlin não desconsidera a semiótica fílmica, pois o filme possui outras características que extrapolam o racional e permite acessar outros sentidos, ou seja, entender a estrutura do filme e seus desdobramentos multissensoriais são igualmente valiosos quando abordamos questões pretéritas no contexto ideológico fílmico.

Os trabalhos de Ferro e Sorlin discutem como o cinema poderá estabelecer novas teorias e metodologias e estão assentados sob dois aspectos: como o cinema compreende e apresenta o passado e como a cinematografia poderá renovar a abordagem histórica, ainda presa à escrita (NICOLAZZI, 2011). Em outras termos, a “história pode e deve ser representada por outras modalidades discursivas e mesmo

por outros meios (medium), além da forma escrita canônica” (NICOLAZZI, 2011, p. 192).

Os estudos propostos por Ferro e Sorlin apresentam semelhanças de entendimento sobre a produção cinematográfica, no entanto, o desafio é estabelecer as conexões para aproximar os pontos destoantes dos dois teóricos. Enquanto Ferro preocupa-se como o cinema representando o passado, Sorlin dedica-se as estudo semióticos dos filmes (NICOLAZZI, 2011).

O cinema, enquanto linguagem, permite refletir sobre a realidade, bem como dar novo sentido, reafirmar e refazer o imaginário e a tessitura social. Contudo, Metz (1980), diz que a linguagem fílmica, bem como os elementos representativos que utiliza para representar o verossímil ou ficcional, são sequências lógicas que compõem o discurso de quem o produz. Essa constatação fica evidente em relação ao *El abrazo de la serpiente* como produção de Guerra.

Tendo a montagem como ponto de partida (planos, quadros, enquadramentos, temas, sons, imagens), o diretor produz uma narrativa que, por meio de cortes e enquadramentos subjetivos, estabelece uma perspectiva ou ponto de vista. O mesmo acontece com o espectador, como destaca Ferro (1992), que também constrói sua própria discursividade fílmica que foge do controle de quem a produz. A plateia, a partir das suas significações de grupos e relações individuais, estabelece procedimentos, motivações e imaginários que se relacionam com o filme (CASTORIADIS, 1982).

Assim, o cinema estabelece uma infinidade de entendimentos e significações, através das intencionalidades do diretor e plateia, que (re)criam significados, símbolos e signos, instituindo complexo sistema ideológico e semiótico de imagem em movimento, dotada de linguagem própria, de sentido estético e sentido sensorial. Nessa relação, entre o diretor (produtor de discursividade) e o espectador, estabelece o interdiscurso que possibilita outras análises de discursos. Nessa fenda que encontra o pesquisador-espectador para estabelecer outras discursividades.

Souza (2017b), apresenta o contraponto que François Garçon fez a respeito do pensamento de Sorlin, mostrando-se mais cauteloso com a utilização da semiótica. Afirma que é necessário ter cuidado para não desvirtuar o ofício do historiador quando submete as análises históricas, questões pertinentes aos aspectos da semiologia, e,

Fundamentalmente, os instrumentais semiológicos, influenciando sua importação ao campo de trabalho dos historiadores e, ao mesmo tempo, promovendo uma debandada da história na direção da semiologia. De tal fato, ao invés de a semiologia servir aos propósitos dos estudos históricos, que devem manter sua identidade enquanto disciplina, ocorre o contrário (SOUZA, 2017b, p. 7).

O que Garçon chama atenção é para o fato de que as análises da semiologia podem levar o historiador a ficar preso ao filme e esquecer-se de vê-lo como categoria analítica da historiográfica. Garçon reconhece que o cinema tem a capacidade de interferir na representação da história, como também aceita o inevitável entrelaçamento da história com o cinema e os desdobramentos na sociedade (SOUZA, 2017b).

Para Garçon “cabe aos historiadores, além de debruçarem nos signos imagéticos das obras cinematográficas, promoverem as necessárias mediações destas obras com as mais complexas relações extrínsecas que as circundam” (SOUZA, 2017b, p. 8). Isto é, a semiologia não é o propósito, mas um meio para ser incorporada, de forma interdisciplinar, nas análises. Entretanto, é fundamental que o historiador não perca seu ofício, a capacidade de visitar o passado (SOUZA, 2017b).

Na metade dos anos de 1990, um novo alento para a discussão sobre cinema foi abordado pelo estadunidense Robert Rosenstone, que ampliou o debate e elevou a discussão para outro prisma de conceituação. Rosenstone, subverte a lógica e a suspeição, agora e sobre os modelos tradicionais de narrativas, e a produção cinematográfica que defende como fonte importante para estabelecimento de teorias e metodologias (SOUZA, 2017b).

Rosenstone, eleva o debate e contribui para uma abordagem do cinema que “visa compreender se e possível um filme oferecer uma reflexão histórica comparável a da historiografia [...] e se o cinema é uma forma alternativa de articular o passado” (SANTIAGO JÚNIOR, 2010, p. 72).

Para Santiago Júnior (2010), Rosenstone defende essa possibilidade e propõe estabelecer diálogo entre o conhecimento histórico, com seus métodos de investigação, e o cinema, que também apresenta critérios e técnicas particulares na produção cinematográfica. Cabendo ao historiador ser o ponto de inflexão neste debate, afirmando assim, a viabilidade e aproximação do cinema com a história, mas também com a antropologia, sociologia e as questões ambientais (cinema ambiental).

O cinema, com sua linguagem específica, condensa os processos históricos, sociológicos, antropológicos e ambientais, para enquadrá-los na sua linguagem. No entanto, Nóvoa (2010), afirma que Rosenstone parte da ideia

de que tanto o cinema, como a historiografia, escrevem a história dos processos sociais através de representações e construindo discursos. A essa arte Rosenstone denomina **plasmar a história através das imagens**. E pela força das imagens, queiramos ou não, temos uma visão dominante da história muito marcada por esse processo plasmático! (NÓVOA, 2010, s/p). grifo do autor.

Rosenstone rompe com os modelos tradicionais, que privilegiam o documento escrito em detrimento de outras fontes, e estabelece que o cinema possa ser fonte renovadora de metodologias, inaugurando uma abordagem que concilia o cinema com outras fontes de pesquisa (NÓVOA, 2010).

Logo, a argumentação de Rosenstone reside no fato de que não é porque o filme não estabeleça as mesmas regras, método e metodologia dos cânones científicos tradicionais que não possa, através dele, construir outras possibilidades de análise. A cinematografia constrói outro enredo, comprometendo-se em condensar narrativas, imagens, sons, textos e plasticidades estéticas (SANTIAGO JÚNIOR, 2010).

De acordo com Rosenstone, o conteúdo é aprendido de forma particular no cinema e pode ser encarado como fonte documental, como as demais análises tradicionais que privilegiam os processos escritos (fonte documental escrita). “Ou seja, a transposição do livro para o filme implica por si mesma, uma mudança considerável” (NICOLAZZI, 2011, p. 192). A mudança do formato de mídia, portanto, provoca nova abordagem para a mensagem representada. Logo, é preciso respeitar as especificidades dos formatos do documento escrito e do filme.

Santiago Júnior (2010), afirma que Rosenstone apresenta três categorias de análises e que podem contribuir para oferecer subsídios quando o filme torna-se importante peça de análise: clássico longa-metragem dramático; documentário, e o filme histórico inovador ou de oposição. Veja o Quadro 6 com as categorias de análise fílmica que Rosenstone apresenta de acordo com Santiago Júnior (2010).

Quadro 6: Categorias de Análise Fílmica

Longa-metragem dramático

A mais importante forma de história nas mídias visuais em termos de público e influência [...]. Concentrando-se em pessoas documentadas ou criando personagens ficcionais que são colocados no meio de um importante acontecimento ou movimento (a maioria dos filmes contém tanto personagens reais quanto inventados), o pensamento histórico envolvido nos dramas comerciais [...] faz com que você mergulhe na história, tentando destruir a distância entre você e o passado e obliterar – pelo menos enquanto você está assistindo ao filme – a sua capacidade de pensar a respeito do que você está vendo. O filme quer mais do que apenas ensinar a lição de que a história ‘dói’, ele quer que você, o espectador, vivencie a dor (e os prazeres) do passado.

Documentário

Considerado um modo de entendimento histórico, tem muito em comum com o longa-metragem dramático: conta uma história linear e moral, muitas vezes (sobretudo recentemente) trata de grandes tópicos por intermédio da experiência de um pequeno grupo de participantes, gasta muito tempo com a materialidade dos objetos e visa suscitar emoções por meio não apenas da seleção, enquadramento e justaposição de imagens paradas e em movimento, mas também da utilização de uma trilha sonora repleta de linguagem, efeitos sonoros e música da era retratada. Ao contrário do filme dramático, a maioria de suas imagens não é encenada para a câmera (embora algumas ocasionalmente sejam), mas coletada em museus e arquivos fotográficos e cinematográficos – a grande exceção são as entrevistas com participantes dos acontecimentos históricos ou especialistas, muitas vezes professores de história, cujas palavras são usadas para moldar e criar o sentido mais amplo do passado.

Filme histórico inovador ou de oposição

Constitui uma categoria ampla que contém uma grande variedade de teorias, ideologias e abordagens estéticas como potencial de impacto e impacto real no pensamento histórico. Trata-se em grande parte de obras de oposição ao que podemos designar como ‘Hollywood’, obras criadas conscientemente para contestar as histórias perfeitas de heróis e vítimas contadas pelos longas-metragens e documentários clássicos. Fazem parte, ao mesmo tempo, de uma busca de um novo vocabulário para representar o passado na tela, um esforço para tornar a história (dependendo do filme) mais complexa, interrogativa e autoconsciente, tratando de perguntas difíceis, e até mesmo irrespondíveis, mais do que de enredos agradáveis. [...] Trata-se de histórias que apresentam uma, ou várias, das características a seguir: colocam em primeiro plano sua própria construção; contam o passado de forma autorreflexiva e a partir de uma multiplicidade de pontos de vista; abandonam o desenvolvimento narrativo normal ou problematizam as narrativas que são recontadas; utilizam humor, paródia e absurdo como maneiras de apresentar o passado; recusam-se a insistir em um significado coerente ou único para os acontecimentos; utilizam o conhecimento fragmentário ou poético.

O longa-metragem dramático é considerado, por Rosenstone, meramente mercadológico, procura enredos que atendam os mais variados e diversificados públicos, também chamado de “Drama comercial”. Pode, devido à construção do enredo, comprometer os aspectos históricos de um filme e apresentar enredos extremamente fantásticos ou lenitivos (GONÇALVES, 2010).

O documentário, é o formato cinematográfico que mais se assemelha ao trabalho do historiador, antropólogo e cientistas sociais em geral, como o tempo de duração é menor, estabelece de imediato um recorte temporal-espacial mais específico para as reflexões e construção de enredos críveis (GONÇALVES, 2010).

Já o filme histórico inovador ou de oposição, também conhecido como histórico experimental ou drama inovador, realiza uma abordagem crítica que, para Rosenstone, interpretado por Nicolazzi, é “a conjunção, na tela, entre o que aconteceu e o que poderia ter acontecido” (NICOLAZZI, 2011, p. 195). O enredo do drama inovador é altamente interrogativo e estabelece um sentimento que ressignifique a própria história.

Pelas descrições apresentadas por GONÇALVES (2010) e NICOLAZZI, (2011), acreditamos que *El abrazo de la serpiente* inscreva-se como filme histórico inovador ou de oposição, seja pela imagem em preto-e-branco, pela fotografia, pelos planos e ângulos, pela luz e jogo de câmaras que deixa a pele das personagens metalizadas, pelos olhos brilhantes da personagem Karamakate e viagem cosmológica, pelo vocabulário que apresenta e pelo experimentalismo que se propõe.

Sendo assim, o cinema ainda tem muito espaço para o experimentalismo e possibilidade de novas maneiras de visitar o passado, disponibilizando roteiros alternativos na construção pretérita, bem como os desafia de repensar a forma tradicional como trabalhamos. É um campo vasto de pesquisas para outras abordagens teórico-metodológicas.

Sendo assim, partimos da constatação que *El abrazo de la serpiente* se inscreve dentro do formato experimental característico dos filmes histórico inovador ou de oposição. O roteiro tem como fundamento os diários de viagens de dois pesquisadores que, no início do século XX, adentraram em expedições a região amazônica. O primeiro, o etnógrafo alemão Theodor Koch-Grünberg (1872-1924) que realizou quatro expedições pela região amazônica, mas o filme aborda a segunda expedição, realizada por Theodor Koch-Grünberg entre 1903 a 1905, pelo

Alto Rio Negro, Noroeste Amazônico, viajando pelos Rios Negro e Vaupés, adentrando desde a Amazônia brasileira até a colombiana (SILVA, 2019). O Segundo explorador é Richard Evans Schultes (1915-2001) que veio para a região no início da década 1940.

Nessa Região, há grande ocorrência diversidade étnicas, no entanto, as famílias linguísticas apresentadas na película remetem as etnias: Aruak, Tukano e Maku que compartilham de universos cosmológicos semelhantes dentro do perspectivismo e multinaturalismo (VIVEIROS DE CASTRO, 2016; SILVA, 2019).

O diretor Ciro Guerra, tendo os diários dos exploradores como referência na construção do roteiro, optou em realizar uma narrativa fílmica diferente das apresentadas pelos diários dos exploradores-pesquisadores na Amazônia, sendo a personagem ficcional Karamakate o elo de convergência das histórias dos dois exploradores na trama ficcional.

Karamakate adentra na história como uma personagem ficcional pertencente à etnia coihuano que também é ficcional para estabelecer o enredo da película. É importante salientar que a flor yãkruma é uma construção poética, pois não se sabe da existência desta flor medicinal, no entanto o conceito de plantas e ervas medicinais é coerente (SILVA, 2019).

O diretor Ciro Guerra, dessa forma propõe uma narrativa criativa que aproxima tempo-espaço dos pesquisadores estrangeiros separados por temporalidades distintas em uma mesma narrativa; é bem verdade que por meio da personagem Karamakate a unidade histórica é possível na trama. A narrativa vai acontecendo, nesse tempo não linear, e as personagens vão percorrendo o Rio Negro em território brasileiro em direção ao Rio Vaupés no território colombiano. Ciro dá vazão ao encontro cultural e todas as distensões, procurando questionar o binômio selvagem *versus* civilidade que tanto caracterizou este encontro.

Neste sentido, o diretor tem uma intencionalidade de questionar ou mesmo subverter o que é civilizado, pois quando apresenta as cenas da extração do látex das seringueiras e a missão missionária ficam evidentes a escravidão e mutilações de corpo e consciências roubadas para satisfazer comércio e poder. Mesmo o espectador mais desavisado questiona que civilizado é este, diante das fortes cenas de agressão física e simbólica a que os nativos foram submetidos.

El abrazo de la serpiente nos permite refletir sobre os processos culturais e com suas tensões inerentes ao modelo de colonização brutal que foi submetida a

América do Sul. O tempo cronológico do filme é o início do Século XX, mas o enredo é construído a partir de duas histórias paralelas nos anos de 1903 e quatro décadas depois em 1940.

Na primeira parte da história, o xamã Karamakate (jovem), o etnólogo alemão Theodor e Manduca protagonizam as cenas; na segunda história-paralela, o enredo é estabelecido entre Karamakate (idoso) e etnobotânico Evans. Sendo assim, as centralidades das histórias paralelas estão focadas em Karamakate, sendo elo-de ligação, arco de dramatização da obra. A Floresta Amazônica (Natureza), ganha contornos de personagem e é apresentada como resiliente, isto é, resiste a todo processo de colonização. Para Ramos e Abreu (2016),

El abrazo de la serpiente não é um filme etnográfico. Apesar disso, qualquer etnógrafo que assista reconhecerá, na ficção, os detalhes realistas e minuciosos das descrições atentas daqueles que inspiram e fundamentam boa parte do roteiro (RAMO; ABREU, 2016, p. 322).

Assim, o enredo trabalha com quatro personagens principais (Karamakate, Theodor, Evans e Manduca) e um personagem por assim dizer “oculto” que é a Floresta Amazônica (Natureza), dando a entender que Ela é um Ser não-humano dentro dos conceitos de perspectivismo ameríndio e multinaturalismo. Sá Júnior (2014) conceitua,

Sua característica principal é a imputação de subjetividade a plantas, animais e outros elementos do ambiente físico de modo a estabelecer relações pessoais com eles. Sua participação naquilo que se chama de vida social é concebível graças à continuidade de interioridades pressuposta; ela é expressa, na maior parte dos locais onde prevalece o animismo, pela ideia de que a humanidade é uma condição universal. As diferenças entre os seres ficam evidentes pela descontinuidade de seus corpos. Muitos coletivos animistas investem nessa diferença ao designar a possibilidade de que os corpos sejam descartados, o que garantiria a portabilidade da interioridade (SÁ JÚNIOR, 2014, p. 19).

Descola (2015), enquanto estudioso desses coletivos amazônicos e sobre a ideia ampliada de humanidade, nos diz sobre o animismo dentro do perspectivismo ameríndio, pois o animismo estabelece uma continuidade de espíritos e uma descontinuidade de receptáculos. Isso por que o corpo biológico é o espaço da diferença, da materialidade, da imanência da vida que opera e designa às funções que cada corpo opera no mundo para manter o equilíbrio cosmológico, assim temos também uma noção de humanidade ampliada.

Acreditamos que, em várias passagens da película, Karamakate nos apresenta “vasto *continuum* animado por princípios unitários e governado por um

idêntico regime de sociabilidade” (DESCOLA, 2000, p. 249). Além do mais, a utilização de planos abertos reforça a tese de que a natureza participa do enredo da história como personagem anímico.

A cena do filme (05:53 à 06:48), no qual Karamakate e uma anta ficam olho a olho, dando a entender que existe um diálogo “oculto” é um bom exemplo do entendimento do que seria o perspectivismo anímico. Desta forma, a relação do personagem Karamakate e a personagem Floresta Amazônica ou Natureza é estabelecida pelo respeito e aprendizagem, pois ambos são seres, apenas têm receptáculos distintos. Veja a Figura 5.

Figura 5: Interação com a anta



Cena apresenta plano aberto mostrando Karamakate, depois o plano mostra a anta, em seguida mostra Karamakate e depois mostra a anta mergulhando. Estes cortes da a sensação de interação ao telespectador.

Fonte: *El abrazo de la serpiente* (2015).

O diretor Ciro Guerra, em entrevista ao site Vice, reforça a perspectiva da personagem Natureza.

Pero realmente el mito amazónico es casi incomprensible para nosotros, es una lógica narrativa absolutamente opuesta. Esa es un poco la perspectiva que ellos tienen de la selva. Yo hice una cosa muy particular: lo que hicimos fue escribir la selva como un personaje femenino en vista que no había personaje femenino en la película, en la historia realmente no había como meterlos y yo empecé a entender que para ellos la selva tenía esa connotación. Empecé a hacer algo que siempre he querido hacer que era escribir el ambiente. Le dimos un carácter femenino porque ellos lo ven así. Esto es una cosa que para nuestra tradición narrativa es incomprensible, pero dentro del mito amazónico tiene todo el sentido del mundo (VICE⁸).

⁸ Entrevista de Ciro Guerra ao site Vice.

A cosmologia ameríndia é fundada na dinamicidade das relações construídas entre os seres e a ideia multinaturalista de que todos somos seres da natureza e trocamos fluxos de energia para manter o equilíbrio cósmico – todos pertencem à mesma humanidade. Essa estabilidade é também entendida como sendo frágil e sua manutenção depende diretamente de todos os elementos que compõem os seres da natureza. Ciro Guerra destaca esta perspectiva.

Ellos me enseñaron a trabajar con la naturaleza, con la selva, a pedirle permiso. Me hicieron rituales de protección espiritual, de explicarle a la selva lo que queríamos hacer. Eso significó que el rodaje salió muy bien, no tuvimos enfermedades, no tuvimos accidentes. El clima nos ayudaba, hacíamos la pausa de almuerzo y empezaba a llover, pero luego paraba. El rodaje fue muy exigente para todos y al mismo tiempo fue una aventura profundamente espiritual y de mucha humildad (VICE⁹).

Tudo aponta para a ideia de que a humanidade é inerente e contínua a todos os seres, o que difere são os corpos ou receptáculos que são descontínuos. De certa forma, a necessidade de que todos compreendam que o equilíbrio se mantém norteado por princípios de reciprocidade entre os seres. Essa dinâmica é retratada no filme.

Tu cuerpo está enfermo porque no has respetado las prohibiciones. Esta selva es frágil, y si la atacas ella se defiende. La única manera de que nos deje viajar es respetándola. Para eso son las prohibiciones. No comeremos carne ni pescado hasta que vuelva la lluvia y pidamos permiso a los Dueños de los Animales. La madera será solamente de ramas secas. No cortaremos árbol que sea barca para hijos o nietos (GUERRA; TOULEMONDE 2016, p. 27).

Acreditamos que, ao utilizar o preto-e-branco nas filmagens, o diretor evidencia a personagem Floresta (Natureza), pois destaca a descontinuidades dos corpos marcadas pelas silhuetas dos seres impressas na tela em tons metálicos reluzentes. Os diálogos do filme frisam a todo o momento a tensão entre as cosmologias.

Na cosmologia eurocêntrica, a representação dá-se pela organização do mundo pelo ser humano que diferencia o humano e o natural. Os grupos são estratificados no qual o ser humano tem primazia de classificar e ordenar, como por exemplo, o que pertence ao mundo natural e o que é próprio do mundo humano. Assim, estabelecem estruturas rígidas que tendem a dicotomizar o mundo da vida.

⁹ Ibidem.

Estamos afirmando que a representação cosmológica eurocêntrica diferencia, criando sistema que Descola (2015) chama de naturalismo.

No regime naturalista, por sua vez, a espécie humana é a única dotada da capacidade de se objetivar graças ao privilégio reflexivo garantido por sua interioridade, enquanto os membros de todas as outras espécies permanecem ignorantes do fato de pertencerem a um conjunto abstrato, isolados pelo ponto de vista do criador do sistema, de acordo com critérios classificatórios estabelecidos por ele (DESCOLA, 2015, p. 24).

O naturalismo é oposto à lógica cosmológica ameríndia, que o filme apresenta quando, por exemplo, a personagem Karamakate exige que Theodor cumpra o acordo prescrito por ele para respeitar a Natureza e desta forma possa ficar curado de suas comorbidades. Árhem (2001) estudioso do povo Tukano (povo que habita o Noroeste Amazônico e do contexto do filme), assim manifesta sobre o multinaturalismo Tukano.

Según este modelo, los tukano conciben la biosfera como um circuito de energía vital –llamada luz seminal– que emana del sol (Padre Sol). Esta energía seminal permite el crecimiento de las plantas y la maduración de las frutas silvestres, haciendo que hombres y animales se reproduzcan. Todas las formas de vida son vistas como manifestaciones diferentes de este flujo de energía. La interacción entre hombres y animales –la pesca y la cacería – se entiende como un intercambio de energías vitales análogo al intercambio matrimonial entre grupos exógamos. Vida animal se intercambia por almas humanas; es decir, que para mantener el flujo energético por cada animal muerto debe ser pagada una vida humana. El intercambio toma así la forma de un circuito cerrado en el cual las almas humanas se transforman en peces y animales de caza según el principio de reciprocidad directa (ÁRHEM, 2001, p. 269).

Ainda sobre a discussão do modelo cosmológico eurocêntrico, no qual vê a natureza de forma naturalista, Descola (2015), destaca

o naturalismo inverte a premissa ontológica do animismo, uma vez que ao invés de afirmar uma única identidade para alma e uma diferenciação dos corpos, baseia-se na descontinuidade das interioridades e continuidade material (DESCOLA, 2015, p. 21).

No entanto, o modelo cosmológico ameríndio, a perspectiva multinaturalista, nos oferece premissa ontológica horizontal nas relações, vejamos o que diz Árhem (2001) sobre os Tukano.

[...] este modelo cosmológico como uma adaptación a la selva pluvial del noroeste amazónico. Las restricciones alimenticias y sexuales, las prácticas de prevención y curación de enfermedades, y las reglas que limitan la cacería y la pesca excesiva tienen el objetivo común de regular el crecimiento demográfico y controlar el uso social del ambiente natural. En efecto, la cosmología chamánica, el comportamiento social y las prácticas económicas forman un sistema eficiente de manejo y conservación de

recursos; un modelo del cual los tukano, según Reichel-Dolmatoff, son muy conscientes (ÁRHEM, 2001, p. 269).

Acreditamos, que as visões cosmológicas opostas ofereceram pontos divergentes em relação à natureza, pois o naturalismo estabelece hierarquias e gradações para ser humano e natureza e criam os codificadores da cultura. Já no multinaturalismo, o contínuo humano é o que predomina. Nesse sentido, não faz sentido essas classificações rígidas, pois o cultural também está inserido na natureza e as diferenças estão nos níveis de receptáculo.

As perspectivas cosmológicas divergentes formam importantes instrumentos de dominação e subjugação racial. Para a visão eurocêntrica, é inconcebível um sistema multinaturalista, aí reside boa parte da ideia do O'utro como alguém muito inferior ao Eu eurocêntrico e daí proceder com a legitimação das práticas raciais de inferiorizar o O'utro como diz Quijano (2005).

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova id-entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados (QUIJANO, 2005, p. 228).

O que estamos falando, é que a inferiorização acarretou a coisificação e objetificação do O'utro, pois, para a cosmologia eurocêntrica, o pensamento ameríndio é incapaz de objetivar e subjetivar o mundo. Essa passagem fica bem evidente quando Theodor sente-se incomodado ao perceber que sua bússola poderia ser utilizada como orientação pelos Bará e se sente temeroso por esse conhecimento acabar dominando a capacidade dos Bará em observar as estrelas. Essa passagem reflete que Theodor não os vê (o povo Bará), como sujeitos que ressignificam saberes, mas apenas como objetos de estudos. Eles seriam incapazes, enquanto seres que subjetivam o mundo, de aglutinar conhecimento sem perder sua capacidade de observação do mundo. Na sequência da cena, Karamakate o adverte afirmando que não pode evitar que aprendam, pois o conhecimento deve ser de todos. Cena do filme (24:15 a 31:03). Diante do que apresentamos e pelo perspectivismo ameríndio e multinaturalista para nós a Natureza configura-se como personagem da película.

4.3 Descrição das personagens fílmica: ficha técnica

O primeiro passo na construção da análise e interpretação de discurso é o processo descritivo. De acordo com Orlandi (2007), descrição e interpretação são separadas por uma linha tênue, o que implica dizer que o discurso não se encontra na superfície, é preciso adentrar em camadas mais densas e atravessá-las para se chegar ao discurso. Lembrando que não estamos procurando interpretar o discurso de Guerra, mas, por meio do seu texto-roteiro, interpretar um discurso do tempo-espaço.

Ao produzirmos uma interpretação discursiva do tempo-espaço, saímos da superficialização para chegarmos à função-autor, como dizem Orlandi (2006, 2007) e Souza (2011). A análise será centrada na perspectiva da escola francesa defendida por Orlandi (2006, 2007), no qual o problema não centra esforços em saber se o discurso faz sentido, mas de como se produz o discurso e seus sentidos a partir dos sujeitos discursivos. Pois bem, se o discurso é um produto, é necessário entender seu funcionamento para compreender seus efeitos e sentidos, para isso é preciso desmontar, retirar da superfície, para estabelecer o processo pelo qual o discurso é montado (SOUZA, 2011).

Seguindo a análise de discurso expressa por Orlandi (2006, 2007), é imprescindível classificar os critérios. O primeiro é de ordem teórica, e presumem-se os estudos decoloniais o segundo é analítico, com o estabelecimento da grade de diálogo das personagens de Mendes (2013). Então, a partir da construção do dispositivo analítico, para atravessar o texto-roteiro, que o nosso tratamento é percebido como “material bruto” para de-superficializar, em busca do sentido dos discursos proferidos pelos sujeitos da enunciação sobre tempo-espaço.

Pois bem, os dispositivos teórico e analítico estão presentes na grade de diálogos, e constituem a construção do *corpus* interpretação da análise de discurso. No entanto, como afirma Souza (2011, p. 94). “O discurso não se dá como algo já posto. Para se chegar a tal construção, é preciso considerar que o *corpus* discursivo só é produzido e organizado em função do material selecionado e da pergunta do analista”.

Portanto, o discurso é amparado por procedimentos teórico-analíticos para possibilitar o atravessamento da superfície material do texto-roteiro para a de-superficialização – discurso como promotor de sentido é propósito da análise de

discurso (ORLANDI, 2006, 2007) (SOUZA, 2011). Dentro dessa visão, é preciso dar o primeiro passo no sentido da descrição dos personagens, para, só então, proceder ao processo discursivo e à análise da discursividade, bem como a posição dos sujeitos e constituição dos sentidos.

A primeira parte do processo discursivo dará pela descrição das personagens principais do texto-roteiro. Estamos analisando o texto-roteiro como plataforma textual superficial do falante para, daí, pelo processo discursivo de-superficialização, atravessar a textualidade do roteiro e atuar abaixo da superfície (de-superficialização) em busca da função-autor para construir o discurso sobre tempo-espço.

Iremos, primeiramente, realizar a descrição para depois avançarmos para a interpretação, descreveremos as cinco personagens principais para, depois, avançarmos na discussão e interpretação do tempo-espço. Com intuito de facilitar a descrição das personagens, estabelecemos fichas-técnicas das personagens.

Vale atentar que o movimento que procuraremos realizar neste Capítulo 4, é dispersão do sujeito falante para unidade do autor da tese e assim, tomar posição no discurso (ORLANDI, 2006, 2007). Dessa forma, a unidade condiz com a posição enunciativa e efeito do discurso atribuído ao autor da tese. Estamos a dizer da constituição do sujeito falante para construção do discurso pelo autor.

O entendimento do movimento dispersão de sujeitos falantes está no nível dos diálogos do texto-roteiro, isto é, na circulação do dizer (o que é dito? Como é dito? Em que circunstância é dito? E por quem é dito?) este nível de-superficialização para depois proceder com ordenamento e interpretação buscando o efeito do sentido do discurso à chamada unidade discursiva autoral (ORLANDI, 2006, 2007).

Por fim, é notório que a suposta unidade autoral é discursiva, compete ao autor da tese, somente, a análise, pois o discurso do falante (filme) pode ser descontínuo, incompleto, disperso, equivocado, contraditório etc. O que deve se compreender é que o movimento circular e articulado entre sujeito que fala e a interpretação do autor culminam na análise de discurso. Vale mais uma menção de que o sujeito que fala e texto discursivo do autor são sempre passíveis de deslocamentos; e o autor/discurso fecha-se dentro de uma região discursiva (local de fala), pois como argumenta Orlandi (2006, 2007), a fala ou texto não dá a condição de autoria para sujeito, para que isso ocorra é necessária sua assunção ao contexto histórico-cultural, isto é, que se assumam como autor.

Apresentaremos uma descrição sucinta das personagens, que servirá como ponto de partida para a discussão do tempo-espaço das próximas seções. A sequência descritiva será: Karamakate (jovem e idoso); Theodor Koch-Grünberg, Richard Evans Schultes, Manduca e Natureza.

4.3.1 Personagem Karamakate

A personagem Karamakate aparece na película em duas fases distintas da vida: fase jovem e idosa, sendo assim, é necessária a descrição da personagem nestes dois momentos. Primeiramente, é relevante abordar que estamos a falar de uma personagem ficcional, no entanto, abordaremos a personagem como um ser possível, isto é, o entendimento de que a possibilidade de existência concreta da personagem nos permite a plausibilidade da análise discursiva. A determinação, que nos faz acreditar nessa hipótese, reside na própria literatura da tese, como também no conceito de Weber (1999) de tipo “ideal” para discutir o mundo “real”.

Karamakate, vive isolado na floresta, apesar dessa condição apresentada na película ser passível de questionamento – do ser possível -, visto que os povos originários estabelecem fortes conexões coletivas entre si, como também relações norteadas pela reciprocidade, o que poderia levar à contestação do ser possível cabível de discussão. É incomum tal comportamento eremita em coletivos desta natureza social.

O argumento utilizado pelo diretor Ciro Guerra é de que o processo de colonização foi brutal, deixando marcas indeléveis em Karamakate, fazendo-o acreditar ser o único da etnia Cohiuano e assim, isolando-o de todo e qualquer contato, como se as marcas da colonização ainda estivesse muito vívidas em sua memória, impondo a si uma desconfiança constante sobre o colonizador. Vale ressaltar que a etnia Cohiuano também é ficcional. E essa questão do isolamento e desconfiança, é arco dramático da personagem Karamakate na película.

Sendo assim, o arco dramático da personagem lhe possibilita tal existência isolada e eremita, pois as questões psicológica e social da personagem são facilmente identificadas e associadas à realidade do contexto do filme. É preciso levar em consideração o fato de a personagem apresentar duas fases (jovem e idoso), tornando-o mais complexo ainda dentro do espectro humano idiossincrático.

Karamakate jovem é um xamã que vive isolado na Floresta Amazônica no Noroeste Amazônico e, apesar da condição de isolamento, mantém as estruturas

mentais, cognitivas e memórias em estado de consciência ativa. Devido ao processo violento de colonização, é um crítico contumaz da presença do colonizador e utiliza deste argumento para impor barreiras físicas com outros humanos, principalmente, os não indígenas.

Quando a personagem Theodor ventila a possibilidade da existência de outros Cohiuano, aceita a aproximação para poder reencontrar o seu grupo étnico e, dessa forma, reestabelecer as relações de convívio, quebrando o isolamento. Sendo assim, a busca pela flor (yãkruna) é, para Karamakate jovem, a possibilidade de restabelecer tempo-espaço disruptivo pelo colonizador.

Karamakate jovem tem vasto conhecimento sobre plantas, ervas, infusões, unguentos, bem como o processo de comunicabilidade com a personagem Natureza e os seres vivos e não-vivos. Essa condição lhe dá certa autoridade sobre Manduca e Theodor Koch-Grünberg que, por vezes, reage à condição de autoridade imposta por Karamakate. Assim, a tensão entre os dois é inerente e perpassa ao longo da história o embate do processo de colonização. Há, também, um conflito de saberes eurocêntrico e não-eurocêntrico.

Em relação à personagem indígena Manduca, o jovem Karamakate também tem muitos conflitos, porque acredita que Manduca e sua etnia Bará aceitou passivamente o processo de colonização, além de acreditar que a relação de Manduca e Theodor Koch-Grünberg é um desdobramento do colonizador e do colonizado, e não de laços de amizade.

Em relação à personagem Natureza, é profundo conhecedor dos saberes inerentes à floresta e aos rios, conhece plantas, raízes e folhas. Entende a relação frágil entre humanos e não-humanos e a necessidade de (re)estabelecer o equilíbrio com a natureza, por meio de negociações e processos estruturados em profundo respeito com os outros seres.

Na fase idosa, apresenta outras condições bio-psíquico-social. É um xamã que necessita reaprender os conhecimentos xamânicos, esquecidos pelo longo período de isolamento e pela incapacidade de sonhar. Persiste o olhar crítico sobre o colonizador, entretanto, pela idade avançada procura ponderar e avaliar suas ações, sem a rispidez e a vigor físico típica da fase jovem. Isso não quer dizer que não resulte suas ações, utiliza apenas de outras estratégias que a experiências o concedeu para avaliar e ponderar na tomada de decisões.

Para Karamakate idoso, reaprender a sonhar é condição *sine qua non* para se reconectar as saberes xamânicos, bem como acessar o conhecimento da natureza. Nesta fase da vida, a flor yãkruna representa a busca para deixar de ser chullachaqui¹⁰ e se reconectar ao tempo-espaço decolonial (onírico).

Devido ao longo período de isolamento, esqueceu boa parte dos conhecimentos xamânicos, vive de fragmentos de lembranças, sua relação com Richard Evans Schultes, o desbravador da fase idosa, é conflituosa, mas nesse momento da vida e com a maturidade, é um negociador mais talentoso, pois pouco a pouco se impõe intelectualmente a Evans, assim como tentou estabelecer com Theodor as condições de igualdade entre saberes moderno/colonial e decoloniais. Sua relação com a personagem Natureza é respeitosa, mas lamenta não se lembrar dos saberes ofertado por ela. Então, acredita na importância de reaprender a sonhar para reestabelecer sua conexão e deixar de sê-lo chullachaqui e se reintegrar com a Natureza mais plenamente.

Por fim, a personagem tanto na fase jovem quanto idosa apresenta fortes características de personalidade, buscando se posicionar como autoridade em relação aos demais personagens. Em relação a Theodor, se impõe como detentor de conhecimento que pode curá-lo de sua enfermidade, mas também vê, nessa articulação, a possibilidade de reencontrar seu povo. Em comparação a Evans, a autoridade de negociar os termos para que Evans possa ter acesso ao conhecimento xamânico bebendo o chá de yãkruna, mas que ele também possa reestabelecer a capacidade de voltar a sonhar e lembrar-se novamente deixando de ser um ser vazio.

4.3.2 Personagem Theodor Koch-Grünberg

Theodor Koch-Grünberg (1872-1924) foi um etnólogo alemão que realizou estudos na Região Noroeste Amazônica e deslocou-se entre Brasil, Venezuela e Colômbia. Em 1924, veio a falecer em Roraima, provavelmente de malária, mas não fica evidente a causa do óbito (CARVALHO, 2016). Theodor histórico participou de quatro expedições na Região Amazônica, a saber, no Quadro 7 a seguir.

¹⁰Chullachaqui: Figura mitológica de la Amazonía. Cópia hueca, vacía, de un ser humano, que deambula por la selva a la espera de encontrar alguien a quien engañar. Todos los seres humanos del mundo tienen un chullachaqui exactamente igual em apariencia, pero completamente hueco por dentro (GUERRA; TOULEMONDE, 2016, p. 3).

Quadro 7: Expedições de Theodor Koch-Grünberg

Expedição	Ano	Local
Primeira	1898	Rio Xingu
Segunda	1903-1905	Rio Negro e Rio Japurá/Brasil e Colômbia
Terceira	1911-1913	Rio Branco/tríplice fronteira Roraima (BR), Guiana e Venezuela
Quarta	1924	Rio Branco/Vista Alegre (Roraima)

Fonte: Carvalho, 2016 – Adaptado por Bolwerk

O Theodor da ficção é chamado de Theodor Von Martius e também veio a falecer na região, apresentando enfermidade contraída pela floresta com sintomatologia de febres, calafrios e alucinações, possivelmente malária. Na película, apresenta a necessidade de buscar pela yãkruna como condição de curá-lo da enfermidade; é um etnólogo experiente e desenvolve laços de amizade com os povos que estuda. Entretanto, a condição de ver O'utro apenas como objeto de pesquisa, fica evidente no episódio da bússola, porque se irrita ao saber que o povo Bará terá acesso a outra forma de orientação que não as estrelas. O seu incômodo reside na ideia de que povo Bará (objeto de pesquisa), perderá suas características natas, descaracterizando o inventário de pesquisa realizado, pois, o referencial de orientação poderá mudar ou ser perdido.

Theo: Su sistema de orientación se basa em los vientos y las estrellas. Si aprenden a usar la brújula, esse conocimiento se perderá.
 Karamakate: No puedes impedir que aprendan. El conocimiento es de todos. Pero tú no lo puedes entender, porque no eres más que un virakocha.
 (GUERRA; TOULEMONDE 2016, p. 36).

O pesquisador Theodor é um etnólogo da tradição europeia, parte da premissa que os povos estudados são objetos de pesquisa e não sujeitos de querer, de aprender e poder. Portanto, tem dificuldade de olhar o O'utro com os olhos do O'utro. Veja a Figura 6.

Figura 6: Tempo-espaço moderno colonial e a objetificação do Ser



Na perspectiva da produção de conhecimento pelo tempo-espaço moderno-colonial as pessoas são objetos de pesquisas, portanto incapazes de intersubjetivar outros conhecimentos.

Fonte: *El abrazo de la serpiente* (2015).

Em relação a Karamakate, aceita a ajuda para reestabelecer a saúde, inclusive se sujeita a seguir as práticas alimentares e comportamento social imposto por Karamakate. No entanto, a sua filiação eurocêntrica confronta constantemente o saber de Karamakate, levando-o a romper com o pacto e quebra da filiação inicial de aceitar as orientações de Karamakate.

Com Manduca, Theodor estabelece uma relação de amizade, mas assentada numa estrutura de patronato, não é explicada os pormenores, mas fica evidente que Manduca é seu ajudante. No filme, Theodor compra a alforria de Manduca que, em contrapartida, tem um sentimento de gratidão por Theodor. Mas tudo indica que a relação é amável e respeitosa mutuamente entre eles.

Em relação à Natureza, Theodor estabelece a separação clássica entre cultura e natureza, percebendo como objetificação da realidade. A natureza, como objeto, fica evidente na busca pela flor. Talvez Theodor queira acreditar nas funções mágicas da flor da yãkruna, mas seu ceticismo científico não o deixa perceber para além das propriedades químicas da flor.

Theodor é coerente com sua visão de mundo eurocêntrica de formação consistente, inovou com o material fonográfico e fotográfico para a composição do trabalho etnográfico. O diretor Ciro Guerra capta muito bem a ideia e traz para o filme essas referências do Theodor histórico.

Outro fator que marca o trabalho do Theodor histórico é a vastidão de material coletado e a minuciosidade dos relatos da sua produção intelectual, o que o

filme procura retratar com a quantidade de caixas que o etnólogo da película carrega (CARVALHO, 2016).

4.3.3 Personagem Richard Evans Schultes

Richard Evans Schultes histórico (1915-2001), foi etnobotânico estadunidense que chegou ao Noroeste Amazônico em 1941, com o intuito inicial de estudar os efeitos dos alucinógenos indígenas, especialmente o curare¹¹, para aperfeiçoamento de anestésico cirúrgico. Mas, com o avanço da Segunda Guerra Mundial e a entrada dos Estados Unidos no conflito, os interesses do pesquisador diversificaram. As plantações de seringueiras no Sudeste da Ásia foram controladas pelos japoneses e a crescente demanda de guerra fez o etnobotânico empenhar-se em desenvolver um banco genético de seringueiras para que pudesse selecionar os melhores cultivares para a produção em escalas comerciais da borracha sintética. Evans permanece por mais de uma década na América do Sul, regressando aos Estados Unidos em 1953 (BUSSMANN, 2012).

Há, também, um episódio curioso sobre o Evans histórico que o tornou mundialmente conhecido, que foi ter trabalhado e publicado com Albert Hoffmann, reconhecido por ter sintetizado o alucinógeno LSD¹² (SILVA, 2019). A personagem Evans, da ficção, é um homem atraído pelos estudos de Theodor que, nos idos dos anos 40 do século XX, chega à região atrás da yãkruna.

Ciro Guerra dá um sentido muito mais nobre ao Evans ficcional do que ao histórico, porque sua chegada está associada a continuar os estudos, principalmente botânico, dos relatos do diário de Theodor Koch-Grünberg acerca dos efeitos alucinógenos da flor yãkruna. Digo isso, porque o que Evans histórico fez, no nosso entendimento, foi biopirataria e transferência de patente intelectual, sem a devida consulta aos indígenas da região, mas um sinal da objetificação ou como diz Mignolo (2010), de uma apropriação do conhecimento do O'utro.

A título de curiosidade o Evans histórico e chamado na película de Evan, a personagem tem uma relação com Karamakate idoso que busca a princípio estabelecer uma relação meramente capitalista, oferecendo dinheiro para que

¹¹Composto extraído de plantas pelos indígenas na Amazônia, tendo efeito paralisante e relaxante muscular.

¹²Dietilamida do Ácido Lisérgico.

Karamakate idoso possa levá-lo ao local sagrado onde restou a última flor yãkruna. No entanto, não resulta êxito este contrato mercantil.

Interessante observar que Evans, relutantemente, põe em dúvida o conhecimento de Karamakate, tanto quanto as ações realizadas por Theodor, mas pouco a pouco vai abrindo-se para a possibilidade de aceitar e validar outra epistemologia fora da modernidade/colonialidade. O que o seu antecessor, Theodoro, não conseguiu superar ao consumir carne de peixe dentro do regramento que lhe foi imposto quebra o pacto epistêmico-natureza da perspectiva decolonial.

Este processo de “conversão” epistêmica de Evans acontece quando bebe o chá de yãkruna, feito por Karamakate, permitindo-lhe acessar os saberes xamânicos e outras referências provindas da natureza. Vale ressaltar, que Karamakate idoso vê em Evans o retorno de Theodor, não no aspecto físico, mas a mesma humanidade de Theodor que foi perdida por não conseguir completar o processo epistêmico.

Agora, Karamakate tem a possibilidade de resgatar, por meio de Evans o processo que foi iniciado com Theodor e assim, estabelecer uma ligação dentro do tempo-espaço decolonial que iremos trabalhar na próxima seção (4.4).

4.3.4 Personagem Manduca

A personagem Manduca é ficcional e pertence à etnia Bará, sua participação na trama é como ajudante do etnólogo Theodor, com quem estabelece uma relação amistosa e respeitosa. Manduca demonstra gratidão pelo etnólogo, ficando evidenciado quando do diálogo entre a personagem e Karamakate jovem, onde diz que Theodor pagou sua dívida, livrando-o da escravidão.

Manduca tem uma relação de admiração e conflito com Karamakate; reconhece-o como poderoso xamã e profundo conhecedor da sabedoria da floresta, no entanto, é confrontado por Karamakate que o acusa, bem como sua etnia, de deixar-se render ao domínio do colonizador. Também causa mal-estar a Karamakate a subserviência de Manduca em relação a Theodor.

Manduca argumenta a Karamakate jovem que todas as suas ações são direcionadas para o intuito de fazer com que os brancos aprendam a respeitar a natureza. Portanto, sua relação não é de subserviência, mas o agenciamento é pautado na solidariedade para que Theodor possa entender o valor poderoso desse conceito.

Manduca: Él compró mi deuda en un siringal.
 Karamakate: Entonces te volviste su esclavo.
 Manduca: No. Yo no soy esclavo de nadie. Lo sigo porque lo necesitamos.
 Él puede enseñar a los virakocha.
 Karamakate: No lo va a lograr. No respeta a la selva.
 Manduca Tiene miedo. Pero puede aprender. Es un héroe en su pueblo.
 Todos oyen sus historia
 Karamakate mira a Manduca, dudoso.
 MANDUCA: Si no logramos que los virakocha aprendan, será nuestro fin. Y el fin de todo.
 (GUERRA; TOULEMONDE 2016, p. 102-103).

É preciso observar que a inquietação de Manduca é anterior à preocupação de Karamakate no que diz respeito à necessidade de ensinar virakocha (brancos) a ouvir a floresta. Karamakate só atentará para essa precaução na fase idosa, quando percebe que Evans é a segunda chance que tem de passar para os brancos a importância de respeitar a natureza.

O arco mais dramático que envolve Manduca é quando eles (Manduca, Karamakate e Theodor), encontram um indígena mutilado pela escravidão brutal nos seringais. Daí, se observa que Manduca traz no seu corpo as marcas das agressões físicas e castigos do trabalho compulsório e destacando os processos violentos a que esses grupos foram submetidos pelos exploradores da borracha, tanto por meio da força física, como também simbólica.

4.3.5 Personagem Natureza

Por fim, entendemos que a Natureza compõe o quinteto de personagens principais que impulsionam o desenrolar da película. O diretor Ciro Guerra nos faz pensar sobre a personagem Natureza sobre duas cosmologias: a primeira, representada pelos exploradores Theodor e Evans e a relação epistêmico-ontológica fundada no eurocentrismo; são estabelecidas as dicotomias cultura e natureza, civilizado e bárbaros. Nessa ótica, o distanciamento dos seres humano e natureza são inevitáveis, a natureza é abjeta e vista como mero recurso para o desenvolvimento humano e seu controle atende às necessidades e lógica mercadológica.

A segunda cosmologia inscreve no que denominamos Sistema Ser-Natureza, representada por Karamakate, no qual são estabelecidas as relações de reciprocidade e redistribuição no manejo entre seres vivos e não-vivos dentro do conceito de humanidade ampliada.

Na cosmologia eurocêntrica, o tempo é uma prerrogativa do ser humano sobre a natureza e o valor do tempo é agregado ao desenvolvimento da técnica,

tecnologia e ciência humana sobre a natureza, ou seja, o tempo é cronológico e avança para o desenvolvimento civilizatório, uma espécie de tempo-civilizatório. Essa discussão, atravessa a modernidade/colonialidade/capitalismo/ciência eurocêntrica que subsume a natureza às necessidades meramente humanas.

A categoria espaço não é diferente, pois técnica, tecnologia e ciência põem um conjunto de práticas e aparatos para controlar a natureza. Em essência, o espaço é o local de poder sobre a natureza, sendo o tempo o marcador da narrativa desenvolvimentista e civilizatória para o espaço.

Karamakate e Manduca partem de epistemologia antagônica que tem com referencial a ideia de que a Natureza compõe o universo de seres vivos e não-vivos, portanto, dotado temporalidade-espacialidade próprias. O entendimento, é que a Natureza é parte da humanidade e seu imbricamento com outros seres permite ajuizá-la como provedora de sentidos, e assim, persiste uma racionalidade tempo-espacial que difere da racionalidade humana. A racionalidade da Natureza está no contributo de que ela também é parte integrante para manter o equilíbrio.

Dentro dessa cosmologia, o tempo-espaço não compreende a colonialidade, pois o entendimento é de que a Natureza tem os seus ciclos e sua própria lógica, que não depende da ação humana, como por exemplo, o tempo de germinação das sementes, da reprodução de peixes, fases de vida das abelhas. Todas essas condições se concretizam num espaço que é também um sítio reservado à contemplação da vida que se institui dentro desde organismo Pachamama.

Sendo assim, a Natureza, fora do espectro da colonialidade, é questionadora do próprio sentido que a modernidade/colonialidade atribuiu a Ela, pois é detentora de dimensões física e espiritual. Dessa forma, essa personagem dialoga, a todo momento, com as outras personagens.

Ao estabelecer a análise discursiva, podemos observar que a imagem preto-branca característica da película, dá um contorno denso, vivo e participativo da personagem Natureza. A abordagem monocrática, juntamente com os contornos sinuosos dos rios, da mata densa e fechada, mesmo a serpente, a onça que aparecem ao longo do filme, estabelecem uma representação da natureza que é dotada de personalidade idiossincrática.

A Natureza é organismo vivo não-humano que potencializa o transe a que os demais personagens estão sendo submetidos, a ideia de que todos humanos e não-humanos estão interagindo, são partes que buscam dentro da viagem psicodélica

encontrar sua parte com um todo. Assim, Theodor, Evans, Karamakate, Manduca e Natureza são partes de um todo em que cada um busca se encontrar e ressignificar com o todo cosmológico. E, no caso a flor de yãkruna, corresponde ao próprio desejo que a personagem Natureza tem de que os personagens exploradores possam ressignificá-la, daí reside seu princípio fundamental.

Para dar a dimensão idiossincrática à personagem Natureza o diretor Ciro Guerra utiliza de planos abertos e panorâmicos, águas turvas, imagens invertidas (reflexos das imagens da água), para caracterizar a natureza participando ativamente da trama, e Ela própria significando o transe psicodélico a que todos estão submetidos. Exemplo é quando Karamakate sugere que o rio é um organismo que pulsa, vibra, é vívido, filho da serpente (anaconda). Obviamente, os recursos de edição como planos de filmagens e trilha sonora, possibilitam que todos estejam envolvidos, cada qual buscando se conectar com o cosmo. Os planos abertos da lente de Guerra, bem como a película em preto-branco, é uma tentativa de desconstruir a personagem Natureza como excêntrica e exótica e também desconstruir a velha reedição do binômio civilidade *versus* barbárie, que também povoa o cinema.

Quando o diretor Ciro Guerra nos apresenta os planos superabertos, que a princípio demonstra um distanciamento do espectador para com aquela realidade, e depois realiza planos fechados, com intuito de aproximar a plateia da personagem Natureza, em verdade Guerra nos convida a compreender a integralidade mútua entre Karamakate e Natureza.

Dessa forma, somos levados a refletir sobre a integração mútua havendo processo integrativo e comunicacional. Outro recurso, utilizado por Guerra, são os planos panorâmicos onde observamos a sinuosidade do rio lembrando a anaconda que desceu da Via Láctea trazendo a primeira humanidade, o que nos permite refletir que nossa matriz humanoide é alienígena, por isso temos a capacidade de comunicarmos com estes seres, por meio de um tempo-espaço onírico e utópico.

4.4 Tempo-espaço: interpretações de tempo-espaço decolonial

Ao longo da tese, estamos escrevendo tempo-espaço como grafia separada apenas por hífen, a intencionalidade do ato é estabelecer uma diferença entre a disciplina de tempo e espaço que as estruturas acadêmicas e sociais criaram

a partir da perspectiva eurocêntrica, portanto, convencionamos grafas tempo-espço com hífen para demarcar pela escrita um sentido inverso, isto é, caminhar para a decolonialidade para que possamos argumentar sobre outro tempo-espço.

Neste sentido, a busca pela flor é também para a tese uma metáfora que nos orienta a buscar um sentido decolonial para dimensão tempo-espço e constituir a compreensão para o espectro tempo-espço decolonial. Dessa forma, tempo-espço é entendido como categoria única, portanto, no singular, na tentativa de transvalorar os conceitos consagrados e disciplinares que tempo e espaço traz da perspectiva eurocêntrica.

O filme é visto como ilação para aprofundar as discussões de bases teórico-conceituais, na medida em que a própria narrativa fílmica extrapola a linearidade para contar a história. Assim, também, a estética do filme permite a construção e ressignificação do próprio espaço, como por exemplo, o espaço como reprodução de memória de Karamakate, pois Ele vai rememorando e recobrando as memórias ao passar pelos lugares como se houvesse a sobreposição tempo-espacial.

Entretanto, estamos a dizer de tempo-espço fora dos cânones eurocêtricos tempo-espço descontínuo. Sendo assim, apresentaremos a primeira perspectiva de tempo-espço dentro de uma cosmologia andina. Nesse sentido, Cusicanqui (2018), nos ajuda nesse entendimento.

Nos referimos entonces a un macro-sistema circulatorio que articuló una diversidad de territorios discontinuos a través de coordenadas cósmicas comunes. En un recorrido que va del poniente al naciente, el macro-espacio del Tawantinsuyu articuló a tres importantes wak'as en tomo al ombligo de Qurikancha en el Cusco (CUSICANQUI, 2018, p. 62).

É tempo-espço que não opera de forma cartesiana, nem tampouco é criado pela legislação do Estado-nação de demarcar sua extensão e fronteiras. Como bem diz Cusicanqui (2018), são referências do tempo-espço são as estrelas que demarcam territórios descontínuos, isto é, as bases para defini-los não estão assentado no plano terrestre, mas no cosmo como ordenador do tempo-espço e é desta natureza cósmica que se materializa uma relação simbólica, cultural, social-natural com tempo-espço.

Sobre os territórios e fronteiras, estabelecidos pelos Estados Nacionais, Cusicanqui (2018), nos dá exemplo da fronteira do Peru com a Bolívia

Esta frontera és mi hábitat, y cuando hago un ritual en la Isla del Sol no invoco sólo a las montañas de este u otro lado de la frontera, sino a toda la

cordillera. Vivimos en un cruce de fronteras permanente, en el día a día, y sin embargo los discursos públicos, y la política en general, sólo aluden a identificaciones cercadas por fronteras nacionales (CUSICANQUI, 2018, p. 118).

É interessante, quando Cusicanqui (2018), diz da realização de um ritual em que a montanha que ela invoca para realizar o xamanismo está do outro lado da fronteira – uma fronteira descontínua, dentro do tempo-espaço decolonial, uma fronteira que não segue as regras dos Estados Nacionais. No entanto, como adverte Cusicanqui (2018), o Estado Nacional só identifica as fronteiras dos territórios nacionais, portanto, somente tempo-espaço moderno-colonial.

A naturalização das formas de dominação de tempo-espaço, pelo Estado Nacional, cria histórias do tempo, como o tempo é contado, como o tempo é cronometrado e como o tempo é vivido. Além de impor o tempo como categoria, apenas para humanos. Entretanto, em *El abrazo de la serpiente*, observamos este tempo-espaço relacional que Cusicanqui (2018) afirma de espaço circulatório de temporalidade autônomas e intersubjetivas, desarraigadas do tempo-espaço moderno-colonial.

Vale destacar que o tempo-espaço decolonial implica em analisar a suposta linearidade cronológica e um discurso de narrativa única fortemente impregnada de uma colonialidade tempo-espaço. A colonialidade tempo-espaço, estabelece dentro da categoria de domínio tempo-espaço moderno-colonial estruturas de hierarquização das cosmologias em relação ao tempo-espaço, como por exemplo, tratar os ameríndios como povos e culturas pretéritas. A negação da coetaneidade implica em dizer que estes povos estão presos num tempo-espaço dos incivilizados, dos bárbaros ou dos primitivos. Como diria Cusicanqui (2018, p. 19) “no-contemporaneidad: la yustaposición de espacios, poblaciones y culturas que parecieran emerger del fondo de otros tiempos. En *El laberinto de la soledad*” (...).

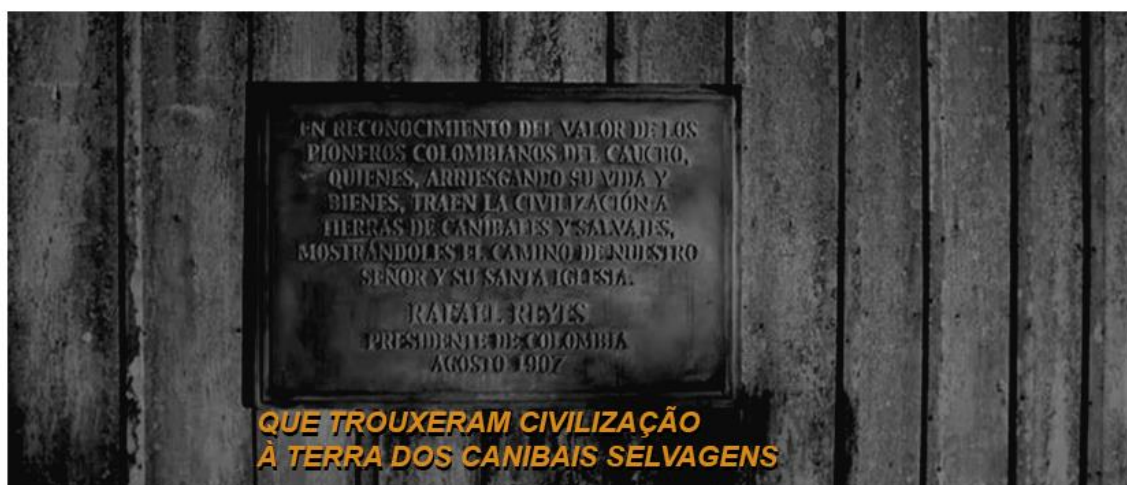
A negação da simultaneidade tempo-espaço incide diretamente na hierarquização do Ser. Então, não estamos a falar apenas de colonialidade tempo-espaço, mas também sua articulação com a colonialidade do Ser, com a colonialidade do saber e a colonialidade do poder. Sobre a construção do tempo-espaço eurocêntrico, que denominamos de tempo-espaço moderno-colonial, Mignolo (2010) diz,

La modernidad, entendida como el punto de llegada de una transición progresiva en el tiempo (en la historia de Europa) y em el espacio (en el

mundo no-Europeo a colonizar modernidades alternativas) tiene su origen en la colonización del espacio y del tiempo, en la fundación histórica del renacimiento europeo. La ruptura temporal en la propia historia de Europa (invención del concepto de Edad Media) y la ruptura espacial (con los bárbaros musulmanes, judíos, indios y negros) se conjugó con la invención de jerarquias de seres y de lugares: por ejemplo, las lenguas y los saberes que no estaban encapsulados en latín y griego, era descartados (MIGNOLO, 2010, p. 61).

A questão levantada por Mignolo (2010), é fundamental para analisarmos tempo-espço, pois a modernidade estabeleceu um conceito de humanidade a partir do eurocêntrismo, sendo sua exterioridade o O'utro (bárbaro). Dessa forma, tempo-espço fora da modernidade/colonialidade são considerados tempos pretéritos e espaços primitivos, pois se o presente pertence à modernidade, sua exterioridade, o passado, permanece nas demais tradições não-eurocêntrica. Da mesma forma, o espaço, pois se a modernidade definiu a Europa como centro epistêmico, cultural, humano, sua exterioridade é a periferia – O'utro atrasado, subdesenvolvido. Veja a Figura 7.

Figura 7: Tempo-espço moderno-colonial – incivilidade e não coetaneidade



Na perspectiva do tempo-espço moderno-colonial o conceito de civilidade está centrado dentro de práticas eurocentradas, atribuindo aos O'utros aspectos de bárbaros, bem como a negação da coetaneidade humana.

Fonte: *El abrazo de la serpiente* (2015).

Daí o tempo-espço moderno-colonial estabelecer relações pretéritas com as demais tradições não-eurocentradas, onde residem os povos atrasados culturalmente, socialmente e epistemicamente, pois como diz Mignolo (2010, p. 61), “La modernidad queda así en el *presente del tiempo* y el *centro del espacio*”.

Observe que, na película, a ideia de modernidade e sua exterioridade estão presentes, como por exemplo, as cenas dos seringais na extração da seiva para a borracha e a missão jesuítica. Percebam que aquelas agressões físicas e

simbólicas, representadas nas cenas, são aceitáveis para a modernidade, porque ao criar o humano, também cria a sua exterioridade o quase humano ou primitivo. Portanto, se O'utro é um quase humano ele é passível de tortura física e simbólica. Sendo assim, a modernidade naturalizou tais práticas por estabelecer processo de hierarquização racial (MIGNOLO, 2011; DUSSEL, 2000).

O tempo é revelador de como as histórias são contadas e apreendidas, a cosmologia eurocêntrica tem apego tempo-espaço documental, – o tempo como registro da materialidade racional da ciência dos exploradores e seus excessos de bagagens e documentação como registro do que se passou. Karamakate adverte, por inúmeras vezes, da quantidade de coisas que os exploradores carregam nas suas malas, maletas e alforjes abarrotados de instrumentos, livros e parafernalias que darão “legitimidade” aos seus empreendimentos amazônicos.

O tempo dos exploradores seria o tempo dos calendários ou tempo sócio-histórico na perspectiva eurocêntrica, ou seja, tempo sócio-histórico a partir da visão da modernidade, mas Karamakate opera num tempo-espaço no qual não é apenas uma mediação social e humana, mas se constituem de formas heterogêneas e simultaneidade de temporalidade. A heterogeneidade parte da constatação de que cada grupo, comunidade, estabelecem formas tempo-espaço diversificadas, rompendo com a ideia de narrativas niveladoras. De igual forma, a heterogeneidade parte dos princípios de que cada povo faz sua mediação desse tempo-espaço com a natureza, com outros agrupamentos humanos, com os animais, com os minerais. No caso da película, quando estabelece as restrições a Theodor, o entendimento é essa mediação do tempo-espaço, dá-se no nível da natureza, pois há período para pesca, para derrubar árvores etc., é tempo-espaço mediado com a natureza.

Ainda sobre a característica heterogeneidade e simultaneidade do tempo-espaço decolonial andino, a simultaneidade é forma como tempo-espaço tende a se conectar ao passado, ao presente e ao futuro. Cusicanqui (2018), nos ajuda neste entendimento simultaneidade.

Quisiera terminar destacando el nivel de la temporalidad que se concibe como simultaneidad. Vivir en tiempo presente tanto el pasado inscrito en el futuro ("principio esperanza"), y como el futuro inscrito en el pasado (qhipnayra), supone un cambio en la percepción de la temporalidad, es decir la eclosión de tiempos mixtos en la consciencia y en la praxis (CUSICANQUI, 2018, p. 91).

Quando Karamakate idoso vê em Evans o retorno de Theodor, ou seja, Evans é o chullachaqui (vazio) de Theodor, que necessita se reconectar com o seu O'utro Ser. Karamakate tem consciência dessa heterogeneidade e simultaneidade, porque tem a consciência de que é preciso recuperar suas lembranças do passado para poder viver o presente. Cusicanqui (2018, p. 22), sintetiza muito bem essa ideia “Caminhando con el pasado ante sus ojos y el futuro en sus espalda”.

El abrazo de la serpiente nos apresenta, de maneira significativa, o ponto de vista do xamã sobre tempo-espço decolonial, esse tempo-espço do xamã dialoga com passado, com presente e futuro. No entanto, o xamã vive também uma “realidade” onírica entendida na trama como oráculo. Nessa “realidade” onírica, passado, presente e futuro vão se justapondo no tempo-espço e os marcadores dessa justaposição é a diferença na forma como interpreta a “realidade” desperta da “realidade” do sonho.

Hugh-Jones (2012), ao estudar os agrupamentos dos povos Alto Rio Negro, afirma que o tempo cíclico relaciona-se às sazonalidades das águas (seca, chuva); aos ciclos do clima (quente, frio); pesca (suas restrições); o manejo com a natureza (período de abrir as roças e derrubar árvores). O autor continua (HUGH-JONES, 2012), ao afirmar do tempo cumulativo, onde acontecem as ligações entre os vivos e os ancestrais. Interessante observar que há o entendimento nesse tempo de linearidade cronológica genealógica, mas diferente do que entendemos por linearidade cronológica eurocêntrica, pois a matriz desta linearidade cronológica Tukana não se dá pelo viés das ligações com os ancestrais.

Observamos que Karamakate também vê o tempo de forma cíclica quando impõe restrições a Theodor quanto ao manejo da natureza, bem como também dá o devido valor ao tempo cumulativo quando da necessidade de sonhar para conectar-se com sua ancestralidade. Veja a Figura 8.

Figura 8: Tempo-espaço e a matriz epistêmica decolonial



A cena apresenta a matriz epistêmica com as prescrições de Karamakate a Theodor. O receituário de proibições diz muito sobre a filiação da matriz de conhecimento decolonial, bem como sua relação com tempo-espaço com vincularidade entre tempo-espaço e conhecimento e manejo do mundo.

Fonte: *El abrazo de la serpiente* (2015).

Dentro da interpretação da análise de discurso, entendemos que o tempo-espaço cíclico-cumulativo nos permite acessar o que estamos chamando de “realidade” do sonho, como também a “realidade” acordada, para que ambas possam significar processo de conhecimento e reciprocidade, Hugh-Jones (2012. p. 154) diz que “na mito-história xamânica da região do alto rio Negro o que vemos é menos o deslocamento de um tempo cíclico para um tempo cumulativo e mais uma aproximação ou fusão de ambos” (HUGH-JONES, 2012. p. 154). Afirmamos que é tempo-espaço cíclico-cumulativo, as realidades se sobrepõem como interfaces de contato, aprendizado e comunicação.

Outra questão levantada por (HUGH-JONES, 2012), é a preocupação de conciliar os tempos: cíclico e cumulativo. Esta ideia fica muito evidente, quanto Karamakate nos diz da necessidade de restabelecer as conexões e poder reaprender. Então, estamos a falar de outro tempo-espaço decolonial só que agora da Região Noroeste Amazônica (sítios da película). O argumento de que o tempo-espaço decolonial cíclico-cumulativo é uma perspectiva que também opera fora do sistema-mundo que conhecemos, ou seja, fora da colonialidade tempo-espaço.

Discutir a perspectiva tempo-espaço cíclico-cumulativo é repensá-lo numa visão ampliada, desartificializar da lógica do tempo-espaço moderno-colonial. Vale ressaltar que o perspectivismo ameríndio e multinaturalista apresentado por Viveiros de Castro (2004), também nos ajuda no entendimento, pois nos descentra da visão

eurocentrada e nos faz ir-além da reflexão sobre O'utro, mas que O'utro apresente sua reflexão. Já o multinaturalismo, nos dá a condição de entender a materialidade nas relações instáveis e intercambiáveis.

La teoría makuna del mundo muestra que cada lugar tiene una composición particular que está relacionada con la producción de vitalidad del universo. Dicha composición se transmite a los seres que habitan en el lugar, sean humanos o no humanos, y a partir de ello se crean grandes cadenas de asociaciones entre lugares que comparten composiciones semejantes derivadas de los procesos que los crearon, y entre los diferentes seres que los habitan, así como son determinantes con relación a las prácticas sociales cotidianas, como la pesca y la caza (CAYÓN, 2012, p. 193).

Encontramos no argumento de Cayón (2012) similaridade com Viveiros de Castro (2004), parte da lógica de que a percepção do mundo ameríndio amazônico é fruto da constituição física de corpos intercambiáveis. Isso implica num processo de identificação de como os seres vivos observam o O'utro ser vivente. Sendo assim, o mundo físico nos remete ao entendimento de que o espaço é constituído por um conjunto de significados que levam em consideração os desdobramentos e sobreposições de dimensões e realidades temporais. Como se existissem planos de “realidade” desperta e planos de “realidade” onírica que se imbricam mutuamente.

E sobre essas “realidades” acordadas e oníricas, gostaríamos de tecer algumas observações dentro da interpretação do discurso do tempo-espaço decolonial. Os planos tempo-espaço de “realidade” são importantes contatos de comunicabilidade entre seres vivos e não-vivos, tráfego de informação por esse tempo-espaço que interfere nas duas “realidades” (desperta e onírica). Vejamos o que o diretor diz:

Sobre una de las paredes de un cañón de piedra que encierra un río, un gigantesco y complejo grupo de petroglifos dibujan todo tipo de figuras. Visiones, espíritus, sueños, seres de otros mundos y otras realidades colisionan con figuras antropomórficas y de animales. Innumerables abstracciones y complejos símbolos y signos, formas geométricas y líneas parecen bailar sobre la piedra estática. Toda la pared está llena de estos grafemas, en un trabajo que sólo puede haber sido resultado de décadas de dedicación (GUERRA; TOULEMONDE, 2016, p. 4).

Observamos que os petroglifos são manifestações deste tempo-espaço decolonial no qual os planos da “realidade” desperta e da “realidade onírica” se comunicam. Quando Karamakate idoso fala para Evans da necessidade e importância do sonho, enquanto processo de vida, de reconhecimento e de reconexão com a natureza, bem como o conhecimento que a “realidade” onírica traz,

fica evidente que Karamakate dá o mesmo valor à “realidade acordada” e à “realidade do sonho”. Isto é, o tempo-espaço onde a “realidade” desperta tem o mesmo sistema de equivalência que o da “realidade” onírica, portanto, não há diferenças de quantificação ou qualificação, ambas as “realidades”, são complementares. Veja a Figura 9.

Figura 9: Petroglifos como construções de “realidade” tempo-espaacial decolonial



Os petroglifos além de serem lugares e territórios sagrados, também são registros de narrativas das “realidades” desperta e onírica.

Fonte: *El abrazo de la serpiente* (2015).

Encontramos nas palavras de Krenak¹³ (2019) a mesma similitude de Karamakate.

Quando eu sugiri que falaria do sonho e da terra, eu queria comunicar a vocês um lugar, uma prática que é percebida em diferentes culturas, em diferentes povos, de reconhecer essa instituição do sonho não como experiência cotidiana de dormir e sonhar, mas como exercício disciplinado de buscar no sonho as orientações para as nossas escolhas do dia a dia. Para algumas pessoas, a ideia de sonhar é abdicar da realidade, é renunciar ao sentido prático da vida. Porém, também podemos encontrar quem não veria sentido na vida se não fosse informado por sonhos, nos quais pode buscar os cantos, a cura, a inspiração e mesmo a resolução de questões práticas que não consegue discernir, cujas escolhas não conseguem fazer fora do sonho, mas que ali estão abertas como possibilidades. [...] instituição do sonho não como uma experiência onírica, mas como uma disciplina relacionada à formação, à cosmovisão, à tradição de diferentes povos que têm no sonho um caminho de aprendizado, de autoconhecimento sobre a vida, e a aplicação desse conhecimento na sua interação com o mundo e com as outras pessoas (KRENAK, 2019, p. 247).

¹³Ailton krenak é da etnia de mesmo nome. Seu povo fica na Região do Médio Rio Doce, Minas Gerais. Não fazendo parte da região de estudo supracitada, mas a similitude de ideias. Dentro da lógica da pancosmologia ameríndia têm suas diferenças, mas também pontos de convergências.

Pois, bem a “realidade” do sonho e tão importante quanto à “realidade” acordada, podemos dizer que tempo-espaco decolonial se impõe de forma propositiva na vida, pois os acontecimentos são frutos de comunicações entres seres vivos e não-viventes e que, portanto, a temporalidade-espacialidade compõe este conjunto de arranjos.

Nessa mesma lógica, o tempo dentro deste espectro foge da linearidade ocidental, as gravuras em pedras para-além de mecanismo de ativar a memória e criar narrativas, nos dão conta de que a “realidade” do sonho e a “realidade” desperta são complementares. Dentro dessas cosmologias, a “realidade” dos sonhos, com sua mediação ancestrálica, interfere na “realidade” acordada e o oposto também é verdadeiro. Acreditamos haver similitude no que Hugh-Jones (2012), estudioso dos povos do Alto Rio Negro, nos fala sobre o tempo cíclico e tempo cumulativo.

Petroglifos e cachoeiras não são apenas uma forma de história materializada; eles sintetizam modos diferentes de pensar o tempo. Petroglifos são os traços dos ancestrais impressos nas pedras quando essas pedras eram ainda jovens e moles; eles são aspectos ou dimensões do passado imutável que se intrometem no presente mutável e, portanto, fornecem uma ponte entre os dois tempos (HUGH-JONES, 2012, p. 152).

Estamos dizendo que este tempo-espaco decolonial nos oferecem as condições para acessar outros mecanismos de realidades, bem como epistêmicos. Assim sendo, tempo-espaco que geram as duas “realidades” imbricam nas construções da própria genealogia (HUGH-JONES, 2012), mas também na consecução da “realidade” desperta. O entendimento da “realidade” onírica ajuda na compreensão de que há períodos para caçar, pescar, de manejo com a terra, respeitando o equilíbrio planetário; uma espécie organicidade tempo-espacial embutido no próprio organismo vivo que é o planeta ou mesmo um etéreo que compõe o cosmo.

Viajar no espaco é, por isso, viajar no tempo, e ler na paisagem os eventos dos tempos passados. São esses eventos que atribuíram qualidades ao mundo e seus habitantes, e por esse motivo encontram-se precipitados nas falas e cantos rituais de caráter esotérico, o conhecimento especializado por excelência (ANDRELLO, 2012, p. 14).

Este tempo-espaco decolonial estabelece sistemas de correlações com os ciclos de chuvas, com o manejo do clima e da terra de forma geral, portanto, compreendem os aspectos quantitativos; como também as relações cumulativas

qualitativas com os locais sagrados da ancestralidade, os rituais e com um conhecimento especializado configurando em sua essência como tempo-espaço qualitativo. Veja a Figura 10.

Figura 10: Tempo-espaço utópico e o manejo do mundo



Manejo do mundo também ocorre pelo acesso aos locais antigos de tempo-espaço decolonial e as formas de acessar o conhecimento pelo onírico.

Fonte: *El abrazo de la serpiente* (2015).

O etnotempo-espaço decolonial observa-se uma correlação de variações quanti-qualitativas que se relacionam mutuamente, por exemplo, as danças, os cantos e os rituais além de estabelecer uma relação temporal minemmica, pois tem toda uma ordenação temporal e uma sequência de passagem de tempo; com também revela sucessões de eventos que se conectam espacialmente com a ancestralidade de forma qualitativa. Outro exemplo são os petróglifos que além de serem marcações temporais, porque são reveladores de narrativas temporais, também estão inscritos em locais sagrados de forma a qualificar aquele espaço de ritual e acesso a conhecimento, a exemplo como apresenta na cena do filme (17:12 à 18:56). Na cena em questão Evans tem dificuldade em compreender estas correlações (CABALZAR, 2010; ANDRELLO, 2012).

Entretanto, o maior esforço é retirar a discussão do tempo-espaço decolonial do espectro ilustrativo, mitológico e religioso. Então, é preciso pensá-lo no âmbito epistêmico e filosófico dentro do perspectivismo ameríndio e do multinaturalismo. O tempo-espaço decolonial passa, indubitavelmente, por espectros de realidade fora da modernidade/colonialidade.

No mundo ocidental, ao longo do seu processo humanitário, criou-se o consenso em torno de que o onírico não pertence à “realidade”, é bem verdade que

no perspectivismo ameríndio, as fronteiras entre “realidade” acordada e “realidade” do sonho são bem tênues, de tal forma que interfere no próprio entendimento do tempo-espaço.

A percepção de que sonhos são construções que auxiliam no entendimento da “realidade” acordada, e que a viagem onírica pode também levar experiências da “realidade” desperta, fica evidente quando Karamakate idoso perde a capacidade de sonhar, essa observação nos revela sua incapacidade de recriar suas memórias e rotas do tempo-espaço, haja vista que os sonhos são importantes pontos de conectividades no estabelecimento da “realidade” desperta.

Um *frame* que reforça a ideia do esquecimento pela incapacidade de sonhar, ocasionando um Ser vazio, desconectado da vida acordada, é a cena da chegada de Evans, quando Karamakate idoso observa os desenhos que tinha feito na pedra. Nesse sentido, observa-se a conexão entre “realidade” acordada e “realidade” do sonho, ficando expressa quando Karamakate idoso, diante da rocha com desenhos, diz a Evans “Esa línea se rompió, no recuerdo nada. Ahora soy un cuerpo vacío, um chullachaqui. Las piedras, los árboles, los animales, todo se calló. Ahora son sólo dibujos en rocas” (GUERRA; TOULEMONDE, 2016, p. 13). Veja a Figura 11.

Figura 11: Tempo-espaço utópico e o conhecimento pelo sonho



Na cena Karamakate afirma que é um Ser vazio, pois perdeu a capacidade de comunicação com a natureza. A importância que o tempo-espaço utópico incide em outras formas de conhecimento.
Fonte: *El abrazo de la serpiente* (2015).

A fala de Karamakate idoso, quando diz que a conexão se rompeu com a “realidade” do sonho e agora ele é um Ser vazio na “realidade” acordada, relaciona o tempo-espaço decolonial com a dimensão tênue que mutuamente reativa o Ser desperto e o reconecta ao Ser onírico e vice-versa.

Cayón e Chacon (2014), pesquisadores do Alto Rio Negro, contexto onde passa a película, afirmam “la construcción del espacio funciona como una gran matriz epistemológica a partir de la cual estos grupos indígenas codifican sus conocimientos sobre el mundo” (CAYÓN; CHACON, 2014, p. 219).

O que Cayón e Chacon (2014) chamam a atenção, é que o espaço é local do diálogo com a ancestralidade, como também a conexão com a natureza. O espaço reativa as conexões com os lugares permitindo acessar conhecimento e manter o equilíbrio cosmológico. No entanto, reafirmamos que o espaço não se limita ao modelo cartesiano físico, mas também se reconstrói a partir de uma realidade etérea-volátil do sonho. O espaço dentro desse contexto também é feito de fronteira descontínua como diz Cusicanqui (2018), no entanto, a descontinuidade da fronteira também se caracteriza num plano de “realidade” onírica.

Contudo, discorrer sobre tempo-espaço decolonial, tendo como parâmetros humanidades distintas, só será possível se olharmos sobre a perspectiva do O’utro e principalmente adotar outras referências de tempo-espaço que não seja a ocidental do tempo-espaço moderno-colonial.

Abdicar da temporalidade-espacialidade eurocêntrica, e seu caráter linear do tempo, apesar dessa sofrer severas críticas na academia, a grande verdade que ainda impera no consenso e imaginário discursivo do ocidente –, uma história narrativa e evolutiva linearmente que adotou a partir da construção da modernidade/capitalismo um processo evolutivo, progressista e evolucionista sobre o tempo-espaço. No qual este tempo-espaço eurocêntrico denominamos de Tempo-espaço moderno-colonial.

Por fim, apresentamos duas modalidades de tempo-espaço decolonial: a andina que chamamos de tempo-espaço heterogêneo e simultâneo e a do Noroeste Amazônico Tempo-espaço cíclico-cumulativo. Ambas têm muitos pontos de convergências como, por exemplo, arquitetura do espaço conectada às memórias coletivas e o tempo associado às narrativas mnemônicas.

Esse dois tempos-espacos decoloniais iremos chamar de tempo-espaço utópico de abordagem decolonial. Diferentemente do tempo-espaço moderno-colonial. subjugado à lógica mercadológica do capitalismo, no qual o padrão eurocêntrico/artesiano/capitalista impõe sobre o tempo-espaço suas formas e apropriação.

4.5 Tempo-espaço: interpretação do conhecimento

Uma análise epistêmica também está em curso na película *El abrazo de la serpiente* e que também perpassa pela discussão do tempo-espaço, visto que a película apresenta o conhecimento que leva em consideração as conexões da “realidade” onírica *versus* o conhecimento dos fatos como fruto da “realidade” desperta. Logo, é prudente estabelecer a existência de temporalidade-espacialidade que reorganiza as formas de saber dentro da colonialidade do saber e fora dela.

Na colonialidade do saber, o conhecimento é considerado como etapas de desenvolvimento, que tem, na ciência eurocêntrica, as garantias e condições necessárias para promover a racionalização da vida. No entanto, esse conhecimento passa por processo de reestruturação dentro da ótica moderno/euroepistêmica /capitalista, que tem, na estrutura tempo-espacial, os princípios de sua aplicação, ou seja, cria-se para o conhecimento um sistema de equivalência no qual o saber ganha valor e escala monetária.

O que estamos destacando é que o conhecimento, dentro do tempo-espaço moderno-colonial, é compreendido como componente agregado às estruturas do sistema-mundo que, como já declarado em capítulos anteriores, não se resume ao capitalismo, mas também logocêntrico epistemicamente, racista, ou seja, sistema-mundo desenvolvido, através da concepção de mundo fincada na modernidade/colonialidade já discutida, sendo assim, partimos da existência de uma colonialidade do saber.

Diante da colonialidade do saber, e buscando discutir no campo epistêmico uma forma de contribuir com o debate para as Ciências do Ambiente fora do sistema-mundo, alguns posicionamentos são importantes. Temos, como por exemplo, em linhas gerais, o sistema-mundo sob os seguintes aspectos: epistêmico, econômico, social, cultural, tempo-espaço e o manejo da natureza são estabelecidos dentro de uma lógica da modernidade/colonialidade/eurocêntrica/capitalista/temporalidade-espacialidade.

A discussão que desejamos ensejar, é que temporalidade-espacialidade pode ser pensada como categoria decolonial para que possa dialogar com epistemologias descolonizadas dentro das Ciências do Ambiente. Sobre a questão do tempo-espaço moderno-colonial, entendemos que ele produz dois subsistemas de grupos

tempo-espacial para análises em epistemologias: o tempo-espaço distópico e tempo-espaço de alta *performance*.

O tempo-espaço distópico, caracteriza-se por apresentar uma temporalidade única, no sentido de que história é ponto de partida relatada a partir do olhar do colonizador, assumindo o viés ideológico da colonialidade: saber, poder e do Ser. Assim, esse tempo busca uma intencionalidade que é a construção de uma sociedade nacional singular, tendo como referência o saber científico eurocêntrico. No que tange ao espaço, persiste a concepção de espaço homogêneo, como local do avanço do progresso.

Tempo-espaço, para-além de abstração, é, na verdade, uma maneira concreta de concebermos e dimensionarmos a vida, e as Ciências do Ambiente compõem as ciências da vida, pois sua matriz é a natureza. Sendo assim, nos causa certo desconforto epistêmico saber que, em determinadas circunstâncias e contextos, as Ciências do Ambiente estão condicionadas ao tempo-espaço da modernidade/colonialidade/eurocêntrica/capitalista. Nossa ideia não é criar generalizações superficiais, tampouco denegrir as Ciências do Ambiente, a qual acreditamos fazer parte deste caldeirão interdisciplinar.

Mas, voltamos a insistir no desconforto epistêmico, quando percebemos que metodologias são aplicadas em nosso contexto apenas como transferências automáticas de conhecimento tecnológico, sem as devidas observâncias das particularidades inerentes.

Andrello et al. (2012) relata as dificuldades metodológica e de execução de projeto na área de piscicultura na região do Rio Negro quando da observância da aplicação do calendário do projeto, e quando este ignora as temporalidade-espacialidades produzidas naquele contexto.

Uma das dificuldades que vem sendo enfrentada, tanto pela equipe da Estação de Piscicultura quanto pelos pesquisadores do Cepi¹⁴ é a mudança dos ciclos dos rios, e a interação dessa temporalidade cíclica com o tempo das exigências burocráticas dos projetos, cujos financiamentos de fundos públicos (ANDRELLO et al., 2012, p. 38-39).

O que Andrello et al. (2012) chama atenção que as mudanças climáticas vem alterando os regimes de chuvas e conseqüentemente as secas e inundações na região e que o protejo tende a adaptar as mudanças para seu calendários. No entanto, tempo-espaço decolonial tem vincularidade com os ciclos da natureza não

¹⁴Centro de Estudos e Pesquisas Indígenas de Iauaretê.

fazem o remanejamento de tempo-espaço de acordo com calendário decretal, respeitam o calendário da natureza.

O tempo-espaço moderno-colonial produz tempo decretal-burocrático que não interage com a temporalidade cíclica da natureza e saberes tradicionais do manejo com o mundo destas comunidades (CABALZAR, 2010). Outro problema é o território que também não pode ser visto como mero documento cartorial, pois são “reconexión de los circuitos de transmisión del saber ancestral para ordenar el manejo del territorio, a partir de la recuperación de las historias de origen” (ORTIZ et al., 2012, p. 55).

O que Ortiz et al. (2012) chama atenção, que a partir dos saberes tradicionais dos agrupamentos de povos originários do Noroeste Amazônico, estes decifram, descrevem e manejam o seu modelo de gestão do território. Este modelo tem estreita vincularidade com os fundamentos de sua cosmologia que é referenciada em epistemologias, rituais e práticas decoloniais de produção de conhecimento. Contudo, os povos originários da região veem esta alteração dos tempos ciclos como sendo acarretada pela demasiada interferência humana no sistema planetário.

Temos consciência de que a característica das Ciências do Ambiente é propor modelos de intervenção, mas nos causa estranheza a transposição de protótipos mecanicamente importados, sem as devidas ponderações. É comum, também, os trabalhos valorizarem os saberes não-eurocêntricos, o que consideramos positivo, no entanto, os títulos pomposos de teses e dissertações seguem as terminologias dos saberes eurocêntricos, o que para nós é uma grande inconsistência e só reforça a subalternidade epistêmica a que estamos submetidos. Também nos causa agravo, o excessivo atributo produtivista que reflete nos discentes e docentes, padrão de hierarquização, típico das ciências modernas.

As características citadas fazem crer que grande parte das Ciências do Ambiente opera o conhecimento dentro do tempo-espaço moderno-colonial, que se subdivide em tempo-espaço distópico e tempo-espaço de alta *performance*. O tempo-espaço distópico está, por muito tempo, associado à ideologia do liberalismo no campo filosófico (humano), político (social) e econômico (capitalismo). Nesse sentido, a perspectiva tempo-espaço vê o progresso como bandeira humana, social e econômica.

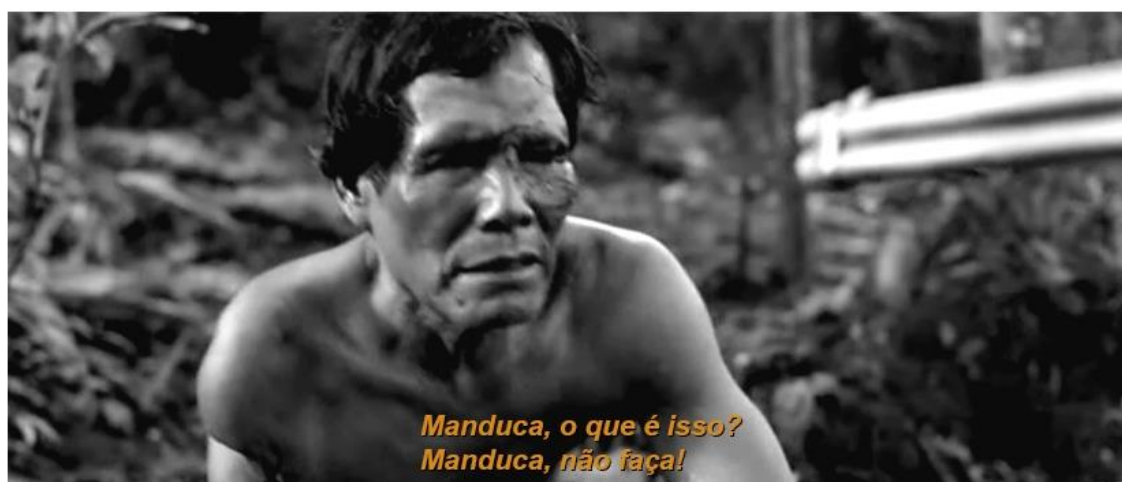
Dessa forma, o entendimento é que o tempo-espaço distópico criou estruturas para produzir conhecimento sob a égide do capitalismo, subjugando aspectos

étnicos, raciais e outros padrões de civilidade que não o eurocêntrico. Esse tempo-espaço é distópico porque a geração de conteúdos atende apenas um segmento civilizatório, provocando distopias tempos-espaciais em outras formas não eurocêntricas. Ao propor o modelo eurocêntrico/capitalista, estabelece distopia nas sociedades que não têm a lógica do capitalismo e da colonialidade como princípio norteador do tempo-espaço.

O tempo-espaço é também chamado de distópico pela prerrogativa predatória à natureza e por ser totalmente adversa a outras formas de conhecimento e temporalidade-espacialidade. Sua animosidade gera entropia que ainda persiste enquanto modelo na sociedade de forma ampla, pois é agenda do dia em boa parte da sociedade, bem como em segmentos da academia, principalmente, em programas de mestrado e doutorado, onde o desenvolvimento regional coaduna com estruturas epistêmicas de tempo, visto como valor econômico, e espaço como campo para aplicação desses modelos.

Tempo-espaço distópico gera uma realidade particular para atender determinados grupos e segmentos, um realismo em si mesmo que só é compreendido por quem faz parte ou vive essa realidade tempo-espaço distópico. O tempo-espaço distópico produz formas de conceber o mundo, a vida, a cultura e o conhecimento a partir de uma filosofia de vida (humanidade, Ser), a partir de um entendimento de Estado (sociedade, cultura e epistemologia) e a partir do econômico (modelo capitalista). Vejamos a Figura 12.

Figura 12: Tempo-espaço moderno-colonial (distópico)



Personagem mutilado pelo trabalho compulsório na extração do látex das seringueiras.
Fonte: *El abrazo de la serpiente* (2015).

Note que vivemos na atualidade esta distopia de tempo-espaço com a invasão de terras indígenas por garimpeiros na Região Amazônica, como também a crescente hostilidade que estes grupos estão submetidos quando da defesa da vida e de seus territórios.

E evidente que o modelo tempo-espaço distópico encontra resistência na academia, por ser de difícil sustentação, mas ainda persiste e encontra ecos em sua defesa no meio científico, em alguns cursos de graduação e em programas de pós-graduação.

As Ciências do Ambiente vivem o dilema de combater e ser cooptadas por esse modelo tempo-espaço distópico que produz conhecimento para atender essas demandas. Entretanto, o tempo-espaço distópico ainda se configura como agenda real do Estado e grande parte da sociedade civil organizada e fundamenta a lógica do conhecimento que impulsiona o desenvolvimento predatório.

O tempo-espaço distópico opera em outro nexos; observe, por exemplo, o desaparecimento das estruturas de Estado, em particular as políticas ambientais na atualidade. Não enganemos, sempre foi à tônica, por exemplo, na Amazônia, onde desenvolvimento é sinônimo de derrubar floresta para grandes empreendimentos, desde a fase da borracha, passando pelo período militar e atualmente construção de cidades, barragens e avanço do agronegócio e mineração.

Agora, no momento particular que vivemos (2020), acentuado pelo negacionismo científico, simplificação de legislação ambiental e regramento de recursos de órgão fiscalizadores, vemos o conhecimento, na Região Amazônica, ser utilizado para operar tempo-espaço distópico, que parte de estruturas de conceber tempo-espaço pela gestão do conhecimento que opera na lógica do mercado.

Observe que tempo-espaço distópico, estabelece uma realidade para si e no seu entorno, desconfiando e desacreditando em tudo que está fora do espectro de temporalidade-espacialidade distópica. Opera o conhecimento a realizar um projeto de poder para determinado grupos, e por vezes as Ciências do Ambiente estão a serviço desses grupos ao produzir conhecimento meramente mitigatórios. Entretanto, a uma questão subjacente, mas muito importante, é que esse tempo-espaço distópico nos faz acreditar na impossibilidade de alternativas, por considerá-las perigosas e ilusórias. Fisher (2009), nos dá uma ideia de como o capitalismo cria suspeição sobre outras realidade "The 'realism' here is analogous to the deflationary

perspective of a depressive who believes that any positive state, any hope, is a dangerous illusion” (FISHER, 2009, p. 11).

Na busca de estabelecer os critérios do tempo-espaço distópico, na película, bem como a epistemologia relacionada com as personagens, entendemos que Theodor e Evans representam essa distopia tempo-espacial. A fundamentação reside na questão de que as personagens ficcionais (Theodor e Evans), têm apreço demasiado pelos registros, o que dá indícios de sua filiação eurocêntrica-epistêmica, muito diferente de conhecimento xamânico, por exemplo.

Outro exemplo, da filiação dos exploradores, é a forma como concebe a natureza como conhecimento objetificado. Theodor encontra dificuldade em aceitar e compreender outra forma de acessar o saber que não seja pela experiência eurocêntrica. A ideia do afastamento do objeto é ponto questionável, mas ainda fundamental na epistemologia eurocêntrica. Quando Karamakate sopra a medicação na narina de Theodor, este não consegue compreender as variáveis que estão sendo manipulado naquela medicação, tampouco o caráter subjetivo da posologia que Karamakate impõe a Theodor com intuito de reestabelecer o equilíbrio e harmonia. Daí parte toda sua inquietação e questionamento, pois não consegue compreender que objeto e investigador não se desvinculam do processo.

Theodor não consegue entender um conhecimento que também é estabelecido por outra temporalidade-espacialidade, ou seja, por conhecimento que tem uma temporalidade-espacialidade xamânica, um conhecimento que aponta para outros sentidos não-eurocentrados.

Outro exemplo ilustrativo é o termo chullachaqui, no filme é equivalente a uma réplica de si, mas oca, sem memória, uma espécie de espírito que anda perdido sem história e identidade. Por meio da análise e da chave de interpretação, acreditamos que chullachaqui também se configura numa metáfora para fazer a crítica do conhecimento pelo fato, fruto do tempo-espaço moderno colonial que valoriza somente o que possa ser explicado pela racionalidade eurocêntrica. Isto é, somente a “realidade” desperta é válida como forma de sistematização do conhecimento e evidência dos fatos. A cena do chullachaqui é apresentada quando Theodor mostra a fotografia para Karamakate. Em outras palavras, Karamakate nos diz que o fato de estarem na realidade acordada, não é garantia de vivermos com chullachaqui (vazios).

Varias cenas são apresentadas, do ceticismo de Theodor ficcional, em relação ao saber que ele não consegue compreender, ou seja, a ideia de que tudo que não for pensado dentro da matriz eurocêntrica é cabível de desconfiança. O Theodor histórico foi um pesquisador da tradição filosófica alemã humboldtiana, seus estudos como etnólogo estão impregnados da visão do filósofo prussiano Friedrich Wilhelm Christian Karl Ferdinand Humboldt. Carvalho, um estudioso de Theodor assim manifesta neste sentido.

Koch-Grünberg pagava tributo a um projeto que começou a ser moldado no fim do século XVIII, sob a influência da obra de Wilhelm von Humboldt, que defendia a tese holística (em contraponto às generalizações iluministas) de que o caráter da humanidade como espécie (*Gattungscharakter*) realiza-se historicamente numa variedade quase ilimitada de caracteres nacionais (*Völkcharakter*), e que isso reflete nos costumes, nas crenças, na língua e nas artes de cada povo e de cada época (CARVALHO, 672, p. 2016).

Sabemos que Wilhelm Humboldt foi um filósofo do final do século XVIII e início do século XIX, e como afirma Frank (2005), Theodor Koch-Grünberg era fiel ao *völkerkunde* (etiologia) alemã deste período, portanto depositário das ideias de Wilhelm Humboldt e sua *völkcharakte* (identidade nacional). O que estamos argumentando é que Theodor Koch-Grünberg traz essa discussão para seus estudos de etnologia, bem como a perspectiva de uma antropologia comparativa de matriz naturalista que irá influenciar naturalistas e exploradores do final do século XIX e início do século XX, como é caso de Theodor Koch-Grünberg.

Wilhelm von Humboldt chegaram a influenciar profundamente, ao longo das décadas de 20 a 70 do século XIX, o desenvolvimento de um gênero literário que, nas últimas três décadas daquele século, se constituiu o modelo formal preferido de apresentação dos dados etnográficos dos *Völkerkundler*, de Bastian a Koch-Grünberg e além. Estamos, é claro, falando dos relatos de viagem (FRANK, 2005, p. 566).

Logo, as Ciências da Natureza entre os séculos XVIII-XIX terá como uma de suas características a produção e coleta de material para construir inventário planetário de grandes proporções ajam visto o que Alexander von Humboldt, irmão de Wilhelm von Humboldt fez com grande maestria. No entanto, essa lógica das Ciências da Natureza de produção de conhecimento opera dentro da construção de tempo-espaço eurocêntrico.

As Ciências do Ambiente como conhecemos atualmente é herdeira da tradição das Ciências da Natureza dos séculos XVIII-XIX, inclusive no aspecto interdisciplinar que já se fazia presente nos estudos do naturalista Alexander von

Humboldt. Entretanto, queremos chamar atenção que a estruturação e compreensão do tempo-espço das Ciências da Natureza dos séculos XVIII-XIX foram vinculadas as áreas de investigação das Ciências do Ambiente quando de sua modelagem mais recente.

Dessa forma, as Ciências do Ambiente se condicionaram a produzir conhecimentos para tempo-espço dentro do padrão eurocêntrico. O que estamos insistindo que o tempo-espço moderno-colonial produz conhecimento que opera em níveis mitigatórios, e no caso da subdivisão deste modelo para o nível de tempo-espço distópico a sua vincularidade é com a predação e menos com a mitigação.

Acreditamos, também, que, boa parte da Ciência do Ambiente, ainda se encontra encastelada nesse modelo de produção de conhecimento, porque mantém circularidade epistêmica de base factual excessivamente. Geradora deste conhecimento pelo fato (factual).

Logo, tempo-espço distópico produz conhecimento pelo fato, pois suas vincularidades se estabelecem a partir de uma visão de ciência eurocêntrica de base liberal e positivista, que produz evidências norteadas pelos fatos. Portanto, a factualidade é base dos cientistas-exploradores naturalistas, que alicerçaram as bases do que conhecemos como Ciências do Ambiente.

Dessa forma, estamos destacando que nas Ciências do Ambiente ainda persistem processos teóricos-metodológicos vinculados a essa base eurocêntrica epistêmica, como um corolário de técnicas e procedimentos que evidenciam esse tipo de conhecimento pelo fato (factualidade), gerando conhecimento sobre uma “realidade” desperta.

O que se propõe, no quadro situacional, é que outras perspectivas teórico-práticas possam questionar o paradigma epistêmico eurocentrado, para a insurgência de outros conceitos, e a inversão da epistemologia da modernidade como padrão universal. Questionar o modelo de conhecimento eurocentrado não diz respeito a negá-lo, mas retirá-lo da condição hegemônica de saber central.

Como diz Quijano (2005), as relações que o eurocentrismo estabeleceu com O'utro foram civilizado-primitivo, científico-mágico. Daí a ideia de que somente o que parte desta perspectiva eurocêntrica tem valor agregado ao conhecimento, mesmo que o conhecimento decolonial aponte para os mesmo caminhos. Nesse sentido, percebe-se a tentativa eurocentrada de desqualificar o conhecimento vindo de

outras fontes, atribuindo discurso inferior, fantasioso. Esse processo, é classificado de subalternidade epistêmica.

Então, é necessário caminhar por outras fontes epistêmicas para tempo-espaco fora do espectro moderno-colonial, na valorização de outras realidades que não circunscreva, apenas, a “realidade” desperta. Acreditamos que, para romper a colonialidade do saber, é necessário um movimento amplo como a intercultural que propõe liberação das categorias silenciadas pela colonialidade do saber. Walsh (2009), nos seus estudos, classifica três tipos de interculturalidade, a saber: interculturalidade relacional, a interculturalidade funcional e a interculturalidade crítica.

A título de exemplificação, Wash (2009), diz que interculturalidade relacional e a interculturalidade funcional não atendem às necessidades reais para a descolonização do saber, pois, na prática, elas ainda operam dentro do regramento epistêmico eurocêntrico. Não se trata de apenas incluir uma epistemologia intercultural dentro de uma matriz epistêmica eurocêntrica, como já afirmamos, se o regramento e ordenamento ainda forem eurocêtricos, apenas iremos reproduzir modelos relacionais que não se comunicam e estruturas funcionais que não dialogam.

A interculturalidade relacional e funcional, não conseguem romper com o eurocêntrismo epistêmico, devido à natureza operante dentro de condicionantes multiculturais e neoliberais que elas foram inseridas (WALSH, 2009). Entretanto, como podemos pensar fora do tempo-espaco distópico, que possibilite outro saber, que não seja o conhecimento do fato, e leve em consideração somente a realidade acordada.

Então, Walsh (2009), ajuíza que devemos caminhar em direção à interculturalidade crítica que deslumbre um projeto político, educacional, epistêmico, social, econômico, jurídico e cultural de descolonização. Neste sentido, há também a refundação e possibilidade de tempo-espaco decolonial, ou seja, tempo-espaco utópico na geração de conhecimento de matriz ambiental.

A interculturalidade é importante para discutir tempo-espaco, porque de acordo Walsh (2019), o espaco (local) é marcado de posição dos povos subalternizados diante da colonialidade, bem como inscreve uma narrativa temporal dos povos silenciados historicamente. Neste sentido, a

interculturalidade aponta e representa processos de construção de um conhecimento outro, de uma prática política outra, de um poder social (e estatal) outro e de uma sociedade outra; uma outra forma de pensamento relacionada com e contra a modernidade/colonialidade, e um paradigma outro, que é pensado por meio da práxis política (WALSH, 2019, p. 9).

Abordamos, em capítulos anteriores, que a interculturalidade crítica é um projeto ainda a ser construído, no qual teríamos discursos em comunhão com imaginários sociodiscursivos coletivos de mudanças. Assim, para além de um pensamento abissal, a interculturalidade é um pensamento de fronteira, avança a divisa da fronteira eurocêntrica com a exterioridade e traz para dentro outros processo excluídos da modernidade.

Então, tempo-espço distópico, é consagrado à modernidade/colonialidade, uma vez que sua exterioridade é tempo-espço utópico de abordagem decolonial, deve ser entendido enquanto projeto da transmodernidade. E porque é preciso contestar a epistemologia eurocêntrica para consecução de outros tempos-espços, porque o,

reconhecimento de que a diferença se constrói dentro de uma estrutura e matriz colonial de poder racializado e hierarquizado, com os brancos e 'branqueados' em cima e os povos indígenas e afrodescendentes nos andares inferiores (WALSH, 2009, p. 4).

Diante do que Wash (2009) argumenta, necessitamos pensar tempo-espço fora da matriz colonial de poder. Assim, o reconhecimento dá-se, por meio da interculturalidade crítica que propõe uma discussão do Ser e poder sobre a revisão de outras bases epistêmicas (saber). Não se trata de ignorar ou desprezar pressuposto científico, igualdade, valores que a modernidade produziu de valioso. Como enfatiza Miglievich-Ribeiro (2014), não se trata de rivalizar os saberes dos povos do Sul em relação ao saberes produzido no Norte, mas a supressão hegemônica que não contextualiza as categorias das diferenças e naturaliza um imaginário sociodiscursivo que desumaniza O'utro. Neste sentido, a interculturalidade crítica acredita que possamos partir de várias epistemes para se pensar, por exemplo, o saber, sem modelos de classificação e hierarquização; o que reivindica, são modelos de simetria que apontem para uma equivalência de conhecimentos, bem como seus sistemas de validação.

Dito isso, refutamos o clube da humanidade em que o Norte-Occidental insiste em tê-lo como primeira classe, destinando ao Sul as classes inferiores (KRENAK, 2019), e os processos de subalternidade do Ser e saber a título de exemplificação.

Sendo assim, a revisão epistêmica nas diferentes áreas do conhecimento é fundamental (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014), pois permite explorar outras fronteiras do conhecimento num mundo híbrido é reconhecer que ainda sabemos muito pouco sobre da “realidade do sonho”. Ribeiro (2019), enquanto pesquisador das relações e conexões entre o que chama de oráculo da noite (sonho) e realidade desperta, assim manifesta.

A capacidade de sonhar, em paralelo com a vigília, possibilitou simulações imagéticas com escalas de tempo variadas e, o que é mais importante, desacopladas do aparato musculoesquelético; um espaço interno e oculto para o trabalho mental, capaz de simular conquistas de objetivos, situações e probabilidades de desfecho, com segurança e sem interferência no comportamento real, sem limites para a complexificação das relações naturais ou sociais envolvidas, sem limites para horizonte de futuro considerado (RIBEIRO, 2019, p. 389).

Ribeiro (2019) descreve com muita clareza que a capacidade onírica levou a humanidade a projetar a realidade desperta, bem como sua contribuição para cognição humana. A relação do conhecimento pelo sonho, em oposição ao conhecimento pelo fato, não deve ser visto, apenas, com diletantismo provocativo, pois a ideia central perpassa outros circuitos que encontram respaldo no perspectivismo ameríndio, no multinaturalismo, na interculturalidade e numa temporalidade-espacialidade utópica. Uma cena do filme que retrata a “realidade” onírica é quando Karamakate jovem vai ensinar para as crianças aldeadas pela missão jesuítica e diz que “Todas las plantas, todos los árboles, todas las flores, están llenas de sabiduría. El Maestro caapi será su guía. Nunca olviden quiénes son ni de dónde vienen. No permitan que nuestra canción se extinga” (GUERRA; TOULEMONDE, 2016, p. 70).

Na afirmação de Karamakate jovem, para as crianças, fica evidente que a natureza é dotada de conhecimentos e que é necessário acessar os sonhos, por meio do caapi¹⁵ e assim, alcançar esses conhecimentos, ou como ele diz poeticamente – que a música não silencie. Quando Karamakate jovem diz, às crianças, que não permitam que a música desapareça de suas memórias, ele nos apresenta outras formas de saberes e de apreensão da realidade, através dos sonhos mediante o uso de ervas. O que estamos a dizer, é que nesse momento há um processo epistemológico, como também outra temporalidade-espacialidade para

¹⁵Caapi é uma planta com propriedades alucinógenas e que, ao ser bebida permitem acessar o mundo da primeira humanidade, também tem poderes curativos e faz ascender aos conhecimentos da floresta.

essa relação de saber e aprender que ele anuncia para as crianças. Por ilação, encontramos ideias próximas quando xamã Yanomami Davi Kopenawa diz,

A força do pó de *yãkoana* vem das árvores da floresta. Quando os olhos dos xamãs morrem sob seu efeito, descem para eles os espíritos da mata, que chamamos *urihinari*, os das águas que chamamos *mãu unari*, bem como os dos ancestrais animais *yarori*. Por isso, apenas quem toma *yãkoana* pode de fato conhecer a floresta. Nossos antigos faziam dançar todos esses espíritos desde o primeiro tempo. Eles nada sabiam do costume dos brancos de desenhar suas palavras. Estes, por sua vez, ignoram tudo das coisas da floresta, pois não são capazes de realmente vê-las. Só sabem dela as linhas de palavras que vêm de sua própria mente. Por isso só tem pensamentos errados a seu respeito. Já os xamãs não desenham nenhum dizer sobre ela, nem rabiscam traçados da terra. Com sabedoria não as tratam tão mal quanto os brancos. Bebem *yãkoana* para poder contemplar suas imagens, em vez de reduzi-las a alinhamentos de traços tortuosos. Seu pensamento guarda as palavras do que viram sem ter de escrevê-las (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 455).

Os discursos se concatenam pela semelhança do que encontramos em Kopenawa e Albert (2015) e Karamakate, para as crianças, na redução jesuítica. Para-além de proselitismo ou misticismo, estamos a falar em formas de conhecimento que estão estruturados em uma matriz decolonial, portanto, fora do escopo do conhecimento pelo fato. Mas, também, nos faz refletir sobre a necessidade de avançar para o ensino, aprendizagem e conhecimento intercultural que levem em consideração os aspectos vigorosos desta forma de conhecimento, de maneira mais simétrica. O sonho é mais que uma metáfora, é uma “realidade” onírica que pode interferir da “realidade” desperta.

Além da passagem na missão jesuítica, a película também apresenta mais duas passagens que corroboram com Kopenawa e Albert (2015), nos diálogos de Karamakate com os viajantes. Nessas conversas, ficam evidentes as distensões nas formas de apreensão do saber, ou seja, o conhecimento de Theodoro e Evans, em oposição ao de Karamakate. que é fruto do conhecimento pelo sonho com forte léxico sobre a natureza.

A primeira passagem fílmica, para a qual chamamos a atenção, é quando estão atravessando um trecho de forte queda-d'água e grandes rochas. Theodor faz um esforço sobre-humano para carrega o seu farto material coletado que tem como finalidade comprovar aquela experiência, segue o diálogo,

Karamakate: Deja todo eso. Son sólo cosas.
 Theo: No.
 [...]

Karamakate: Pero ¿qué importa? No entiendo por qué los virakochas¹⁶ aman tanto sus cosas.

Theo: No son sólo cosas. Son mi único lazo con Alemania, con mi pueblo, con mi mujer, con mis hijos. Estas cajas contienen todo el conocimiento que he reunido durante cuatro años de viaje. Tengo que llevarlas de regreso para que me crean lo que he visto. Dejarlas es dejarlo todo.

[...]

Karamakate: Estás loco.

Theo: Yo sé.

(GUERRA; TOULEMONDE 2016, p. 42).

Karamakate acha extremamente exagerado a quantidade de bagagens que Theodoro carrega, todavia aquele acúmulo de material é incapaz, de acordo com Karamakate de acessar o conhecimento pelo sonho como léxico da natureza, pois para o protagonista o referencial é outro. Isto é, se traduz pela comunicação. pelos sonhos, pelo contato com os espíritos da natureza, pela capacidade de sonhar, por um tempo-espaço utópico.

Então, se para a cosmologia e intelectualidade ocidental, é valioso o acúmulo de evidências, por meio de documentos, para Karamakate, as bases da intelectualidade estão na capacidade estendida do Ser, de sonhar de estabelecer outra temporalidade-espacialidade, isto é, as fontes epistêmicas são outras. Por fim, há outros diálogos, não menos importantes, que encenam essa discussão do conhecimento pelo sonho e conhecimento pelo fato. O certo é que o conhecimento pelo fato é conhecimento factual, registrado em documentos, e o conhecimento pelo sono o acesso dá-se pela vincularidade de um glossário epistêmico oriundo da natureza.

Los Ayawa establecieron las pautas de manejo del tiempo y de las épocas, para que hubiera buena vida, para mantener la integridade de la naturaleza y establecer un orden. Así dieron origen al calendario, que conecta los ritmos del cosmos-naturaleza, con las actividades humanas: cotidianas y rituales. Entonces surgió la humanidad y se distribuyeron los conocimientos para el manejo del medio, para la convivencia y para la regeneración de las especies naturales y de toda la gente que habita este territorio (ORTIZ et al. 2012 p. 66).

Ortiz et al. (2012) nos lembra de que o manejo do tempo-espaço estabelece o equilíbrio com a natureza e integridade anacêntrica que garante uma epistemologia de regeneração das espécies para o manejo do território. Apresentamos o tempo-espaço decolonial que chamamos de utópico e tempo-espaço moderno-colonial de distópico. Entretanto o tempo-espaço moderno-colonial subdivide-se em dois

¹⁶Branços.

grupos, vamos apresentar o segundo na seção seguinte – tempo-espço de alta *performance*.

4.6 Tempo-espço: interpretação da natureza

Para fecharmos a tríade de debate sobre o tempo-espço, é importante a discussão sobre o tempo-espço de alta *performance*. Pontuamos que esse tempo-espço compõe uma das subdivisões do tempo-espço moderno-colonial. Portanto, sua base epistêmico-filosófica, bem como modelo político-econômico e social, é fincada no modelo de desenvolvimento e sustentabilidade que a partir da segunda metade do século XX, ganhou protagonismo no cenário internacional como, por exemplo, a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, realizada em Estocolmo, em 1972 (FEIL; SCHREIBER, 2017).

O desenvolvimento e sustentabilidade têm suas bases no modelo político-econômico-social neoliberal que é uma reconfiguração das estruturas de poder do liberalismo, só que agora formatado para atender às necessidades planetárias da atualidade. Contudo, o modelo é um continuísmo dos princípios liberais que vigorou até a segunda metade do século XX e deixou plasmar para atender as mitigações, principalmente ambientais, do progresso predatório do século passado, ou seja, sistema-mundo se reordena para continuar seu projeto agora, é desenvolvimentista e sustentável.

Esse modelo de desenvolvimento requer outro tempo-espço, mas que opere dentro da modernidade/colonialidade. Tem-se, então, o tempo-espço de alta *performance*, é circuito no qual a ciência ganha ainda mais importância, pois produz as condições para performar as técnicas e tecnologias que irão dar as qualidades necessárias para a matriz de desenvolvimento e sustentabilidade.

Nessa ótica, o tempo-espço de alta *performance*, exige também uma performatividade epistêmica, pois, nesse novo formato, conceber o conhecimento para as Ciências do Ambiente, atrelando a preservação ambiental, é um projeto econômico de sustentabilidade – bioeconomia ou economia ecológica. Na sua essência, é o uso da ciência na produção de artefatos tecnológicos para transformar a natureza em ativos e, por meio deles, atrair fundos de investimentos econômicos e capital humano (formação de quadros para atender essa demanda) que tenha como mote a preservação ou sustentabilidade ambiental e desenvolvimento econômico.

Vale ressaltar que, em tese, a sustentabilidade procura integrar o capital natureza, por meio da ciência, ao capital econômico (desenvolvimento), num processo de síntese que poderia classificar de sistema ambiental-humano. Esse sistema ambiental humano é a síntese para as bases de uma ecologia que atenda aos interesses de um tempo-espço de alta *performance* que desenvolve epistemologias que performam técnica, tecnologia e ciência como ativos do desenvolvimento e sustentabilidade.

A lógica, é o estabelecimento de uma agenda tempo-espacial que procura inserir de forma gradual, sistêmica e contínua, as mudanças climáticas, inevitáveis, incorporada e dimensionado pelo nexo econômico (lógica econômica), num espaço mecanizado que opera sua transformação dentro do modelo de desenvolvimento e sustentabilidade. É no espaço onde se dá os avanços da técnica-tecnologia, na transformação da natureza em ativos (exemplo de ativo é o manejo do estoque de carbono). Esse espaço também se torna cada vez mais identificado com processos de gentrificação urbano e descaracterização do espaço rural pela instalação de maquinários que transformam esse espaço.

Em resumo, o Produto Interno Bruto (PIB), a riqueza ou o lucro, seriam desenvolvidos a partir de “energias limpas”, baseadas em ciência e tecnologia, numa epistemologia que atenda esses interesses. A lógica do tempo-espço de alta *performance* é tão perversa quanto à lógica do tempo-espço distópico. Só que agora a performatividade epistêmica permite uma mitigação mais pontual, sistêmica e organizada.

Grande parte das Ciências do Ambiente deixou-se cooptar por esse tipo de tempo-espço de alta *performance*, que também cria uma epistemologia de excelência para atender às necessidades desse modelo. No entanto, ao fazê-lo ou adotar esse modelo, perde parte do protagonismo epistêmico por tornar-se anódina, incapaz de sistematizar estruturas ecológicas e ambientais que rompam com o tempo-espço moderno-colonial.

O próprio termo desenvolvimento sustentável não encontra unidade de consenso quando da conceituação e aplicação no campo prático. Acreditamos que a dificuldade reside no fato de que as duas palavras, quando se juntam para formar o conceito, tem aplicações e funções diferenciadas. A palavra desenvolvimento está relacionada ao campo qualitativo, é mensurável, mais objetiva; enquanto a palavra sustentabilidade é de uma abordagem mais qualitativa e de características subjetivas.

Quando as palavras se juntam, para formar o conceito de desenvolvimento sustentável, esse não encontra consenso diante dos seus defensores.

Então, para que serve a discussão em torno do desenvolvimento sustentável, se o próprio conceito é controverso e de difícil mensuração quando aplicado no campo da prática? As duas palavras, que dão entendimento ao conceito, não se comunicam, não dialogam, não convergem num sentido prático, visto que há um hiato que as separam.

O desenvolvimento e sua permissividade, em oposição à austeridade resiliente da palavra sustentabilidade. Para que fique claro sobre o que estou a dizer, é só acessar o site da empresa Vale¹⁷ como título de exemplificação, e observar a missão da empresa “Transformar recursos naturais em prosperidade e desenvolvimento sustentável”. Aí iremos entender que a permissividade econômica, oriunda do capital econômico, acometerá a austeridade resiliente do capital natural.

No entanto, qual a finalidade da discussão? Para enfrentarmos o porquê dessa discussão, é preciso que fique bem explicado que um modelo de tempo-espço distópico não exclui o tempo-espço de alta *performance*. Eles estão no nosso dia a dia, na academia, na sociedade, são simultâneos. Diante disso, Fisher (2009), aponta para uma interessante discussão ao afirmar que o capitalismo consome tudo (história, espaço etc.). Isto é, tudo deve orbitá-lo para que possa mercantilizar todas as coisas e relações e, nesse processo, subsumir um sistema de equivalência. Contudo, o sistema de equivalência está em tudo, desde a transformação de todas as coisas em mercadoria, como também a criação, no campo ideológico, de que tudo é permitido, desde que não rompa com o capitalismo.

No aspecto ideológico, o sistema de equivalência cria uma ideia de que tudo é possível pela relação de equivalência, só não é permitido se pensar fora do escopo capitalista. Fisher (2009), acerca do tema, diz que a própria ideologia do sistema capitalista cria sua antítese, uma espécie de anticapitalismo que ao combatê-lo reforça sua essência, pois mal sabem que ao criarem alternativas ao capitalismo, acabam reforçando-o, visto que a alternativa é incorporada ao próprio sistema capitalista e ajustada dentro do sistema-mundo de base capitalista. Logo, a crítica é uma forma de distencionar o sistema-mundo de base capitalista, como diz Fisher (2009, p. 18) “capitalist realism is very far from precluding a certain

¹⁷<http://www.vale.com/brasil/pt/aboutvale/mission/paginas/default.aspx>.

anticapitalism. (...). Far from undermining capitalist realism, this gestural anti-capitalism actually reinforces it”.

Vale ressaltar o argumento de Fisher (2009) ao dizer que o capitalismo necessita de uma estrutura de rejeição como forma de reorganização sistêmica do próprio capitalismo. Neste sentido, o capitalismo enquanto componente do sistema-mundo gera um tempo-espaço moderno-colonial que tem no domínio econômico (capitalismo) um dos pilares de sustentação. Entretanto, estamos a discutir que tempo-espaço moderno-colonial nos apresenta um tempo-espaço de alta *performance*, com sistema de equivalência à alternativa do tempo-espaço distópico. A equivalência dá-se por que ambos são capitalistas; a alternativa é que um é mais agressivo-predatório e outro mais soft-performático (capitalismo disfarçado de anticapitalismo). Sendo assim, a ideia de um “anticapitalismo” opera de forma mais branda aos críticos, no entanto, a falácia de que está combatendo-o, quando, na verdade, estão reforçando-o, porque o sistema cria estruturas para mitigar tensões dentro do próprio sistema.

Sendo assim, o tempo-espaço de alta *performance*, que produz epistemologia performática ao criticar ao tempo-espaço distópico, estabelece epistemologia mais predatória, provoca críticas incólumes que causam poucos danos, porque ambos operam dentro da mesma lógica do tempo-espaço moderno-colonial. Só que, para os críticos, dá a entender que estão combatendo o capitalismo (anticapitalismo), mas a verdade é que o capitalismo necessita dessas divergências para oxigenar-se e oferecendo possibilidade e alternativas dentro do próprio sistema. Pois, tudo é possível desde que não rompamos com capitalismo.

Mas, tanto o tempo-espaço de alta *performance* quanto o tempo-espaço distópico, representam o sistema-mundo e sua ordem econômica capitalista que subsume e consome toda história e espaço, criando um lastro de monetização do tempo-espaço. E assim, são representantes de faces opostas da mesma moeda.

O que estamos querendo reforçar é que tempo-espaço não é, apenas, dragado pelo capitalismo, mas de tal forma que as contradições temporais–espaciais são inerentes ao capitalismo. Ou seja, o sistema-mundo necessita dessas incoerências para dissipar as próprias tensões e criar a ideia de que nos é dado à escolha entre tempo-espaço de alta *performance* e tempo-espaço distópico, e assim o sistema-mundo de base econômica capitalista reorganiza e acomoda as contradições no próprio sistema-mundo.

Contudo, o sistema-mundo cria a tese de que não existe alternativa tempo-espacial fora do capitalismo, bem como não existe alternativa possível que não seja o capitalismo (FISHER, 2009). Mas dar aos críticos a possibilidade de escolha desde que elas sejam pensadas a partir do sistema-mundo de base capitalista. Fisher (2009, p. 19), diz que “capitalism in general relies on this structure of disavowal”. Ou seja, a estrutura de rejeição ou anticapitalismo é inerente ao sistema capitalista, nos fazendo crer que existem escolhas, desde que esteja dentro da lógica do sistema-mundo de base capitalista.

Em suma, tudo é possível, menos o fim do capitalismo, e nesse caso específico, tempo-espço moderno-colonial. A principal acomodação é a crença na possibilidade de escolha, que gera uma espécie de anticapitalismo dentro do próprio capitalismo e que na verdade reforça-o em vez de enfraquecê-lo. Diante da inevitabilidade de um tempo-espço fora do capitalismo, cria-se a falácia de que está combatendo-o, quando a crítica está sendo incorporada como alternativa de atuação para o sistema-mundo de base capitalista. Os antagonismos tornam-se parte da estrutura que o sustenta, pois cria a falsa ideia do *outsider*, mas em verdade é parte do próprio sistema – *inside*.

That slogan captures precisely what I mean by 'capitalist realism': the widespread sense that not only is capitalism the only viable political and economic system, but also that it is now impossible even to imagine a coherent alternative to it (FISHER, 2009, p. 8).

Diante disso, um Sistema Ser-Natureza, que compreenda uma ecologia da natureza, só é possível fora do tempo-espço moderno-colonial e de suas subdivisões: tempo-espço distópico que tem um propósito mais predatório e tempo-espço de alta *performance*, que opera dentro do desenvolvimento e sustentabilidade. Em algum momento a permissividade econômica prevalecerá sobre austeridade resiliente da natureza.

Krenak (2019), também desacredita no que chama de projeto de sustentabilidade que, para ele, é um mito criado pelas corporações e países para viabilizarem a existência humana. No entanto, a perspectiva opera dentro da lógica do sistema-mundo que, de acordo com Krenak (2019), inviabiliza a vida na terra. Ou seja, é apenas mais um opção do *menu* sistema-mundo alternativo, mas ainda dentro da lógica da separabilidade de Terra e humanidade, pois tudo é natureza, desde o rio, a árvore, o humano, a onça etc., para Krenak (2019).

Diante disso, é preciso pensar o etnotempo-espaço ou tempo-espaço utópico para realmente compreendermos um Sistema Ser-Natureza que contemple um conceito em harmonia com o Planeta Terra, que inclua reciprocidade e redistribuição de Cusicanqui (2018). Os diálogos de Karamakate idoso e o etnobotânico Evans nos dão as chaves para compreendermos as diferenciações temporalidade-espacialidade que acessam conhecimento e formas de manejo da natureza. Vejamos!

Karamakate: ¿Qué cuenta¹⁸?

Evan: Cómo Dios creó el mundo.

Karamakate: En esta música tuya está el camino. Escucha.

[...]

Evan: Karamakate, esto es muy bello, pero es sólo un cuento.

Karamakate: No es un cuento. Es un sueño. Debes guiarte por él.

Evan: Soy un hombre de ciencia. De hechos reales y palpables. No me puedo guiar por sueños que no tengo.

Karamakate: Sí los tienes y los sigues. ¿Cuántas orillas tiene el río?

[...]

Evan: Dos.

Karamakate: ¿Cómo sabes?

Evan: Pues una y otra. Uno más uno igual dos.

Karamakate: ¿Cómo sabes?

Evan: Porque así es. Uno más uno igual dos.

Karamakate: Pues no. Este río tiene tres orillas, tiene cinco, tiene mil. Un niño puede entenderlo, pero tú no. El río es el hijo de la anaconda. Lo entendemos em sueños, pero es la verdad real, más real que lo que tú llamas real.

Karamakate: El mundo es así. Pero tú escoges ver sólo esto.

(Muestra un pequeño espacio entre sus dedos. Evan piensa um instante y saca un mapa).

Karamakate: ¿Qué haces?

Evan: Debo verlo con otra mirada.

(Karamakate le rapa el mapa y lo tira al río).

Karamakate: Tu terquedad es impresionante. Ahí no vas a encontrar nada.

[...]

Evan: ¿Cómo has hecho tú para recordar lo que no sabías?

Karamakate: El mundo habla. Yo sólo sé escuchar. Esta es la canción de tus ancestros. Aquí está la respuesta. Escucha. Pero escucha de verdad. No sólo lo que dicen tus oídos.

(GUERRA; TOULEMONDE 2016, p. 114-116).

Os diálogos apresentados, manifestam as demarcações que são estabelecidas a partir de lógicas totalmente antagônicas. De um lado, temos um Evans que deixa guiar-se pelas evidências científicas do ocidente, pelos fatos e plausibilidade, por tempo-espaço moderno-colonial. Porém, a ciência de Karamakate é fruto de uma intelectualidade que se baseia na organização epistêmica da racionalidade, que leva em consideração formas efetivas e afabilidade e a capacidade de articulação de ambas em aproximar o Eu e O'utro. Os dois somam-se

¹⁸Estar a tocar o gramofone de Evan, a música de Franz Joseph Haydn, intitulada: A Criação.

ao mundo como possibilidade diante do conhecimento que a natureza permite acessar.

Homem guiado por sonhos em oposição ao homem que vive de fatos palpáveis. Sonho não é apenas uma metáfora para-além das orientações de guiar-se na “realidade” acordada. A oniricidade é apresentada por Karamakate para que Evans possa acessar a natureza a partir da perspectiva da natureza. Quando diz que o rio não têm apenas duas margens mais inúmeras, Karamakate está a dizer para Evans que o rio é vida que ele se movimenta. Assim, convida Evans que não consegue ser guiado por sonhos, a sonhar e a perceber este tempo-espaço utópico, a acessar uma “realidade” onírica, pois a natureza é um Ser vivo.

Encontramos, na literatura de Krenak, algo muito próximo da fala da personagem Karamakate. Quando Krenak (2019), afirma que o Rio Doce é o Watu (avô) “é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo” (KRENAK, 2019, p. 187). Observa-se que há compartilhamento de ideias, como também com o Planeta Terra, pois partilha do reconhecimento de que a natureza somos todos nós.

Sobre a questão do tempo-espaço do povo Barasana, no Noroeste Amazônico, Christine Hugh-Jones (1979), relata que os rituais que demarcam os contatos com a ancestralidade só são possíveis, porque tempo-espaço funde permitindo a manifestação ancestrática. Entretanto, Christine Hugh-Jones (1979), nos diz que a configuração do tempo-espaço do povo Barasana também está relacionada ao próprio manejo com a natureza, por meio da ordenação do espaço e sua organização e disposição, como por exemplo, das casas comunais, o manejo com as roças e até mesmo forma de orientação pelos rios.

Isto implica em dizer que tempo-espaço, para o Barasana, configura-se como sistema social, natural como manejo da terra no qual equilíbrio consiste em estabelecer um sistema que comunique o tempo cíclico ligado ao plano terrestre com o tempo cumulativo que estabelece a linearidade de parentesco cronológica e ancestral (HUGH-JONES, 1979, 2012). Percebemos que este tempo-espaço é multidimensional e fluido.

Para compreendermos a multidimensionalidade e fluidez do tempo-espaço Cayón (2012) ao relatar o complexo sociocultural do Noroeste Amazônico afirma,

macro-espacio delimitado por accidentes geográficos, en especial grandes raudales, en diferentes ríos y cuencas hidrográficas. Entonces, muchos lugares del macro-espacio pertenecen simultáneamente a varios grupos, señalando los vínculos históricos y culturales de estas sociedades (CAYÓN, 2012, p. 169).

A multidimensionalidade consiste na ideia que de o grande espaço geográfico descrito Cayón (2012) pode possibilitar diferentes ou idênticas perspectivas de vincularidade ancestrática o que demonstra a diversidade e complexidade ampla dos grupos do Noroeste Amazônico, acarretando maior fluidez de narrativas cosmológicas.

Outro ponto de inscrição do tempo-espaço utópico é sua relação de afabilidade com natureza, demonstrado pelos desenhos em pedras, que Karamakate idoso apresenta para Evans no início da película, no qual argumenta que são muito mais que inscrições em pedras. Como diz Kopenawa e Albert (2015), são mais que desenhar palavras, portanto, há nos registros das inscrições em pedras, um processo interativo com rocha, pois dentro da cosmologia da personagem a rocha compõe o mundo natural que todos são convidados a abraçar. Neste caso, dotado de uma de essência cosmológica, a rocha necessita de comunicabilidade para se expressar, pois todos os seres vivos e não-vivos são responsáveis por manter o equilíbrio planetário.

Ao afirmarmos sobre a conexão das coisas, estamos a dizer que tempo-espaço utópico também se conecta à natureza, como por exemplo, quando Karamakate faz chá de yãkruna para Evans. Ou seja, para que Evans pudesse fazer sua viagem tempo-espacial para recuperar a poder do oráculo da noite, dando a entender que a dinâmica da natureza extrapola a própria existência humana.

Observamos as discussões (LATOURE, 1994; KRENAK, 2019), no sentido de que tudo está conectado em rede de atores (montanhas, rios, animais e humanos). Não faz sentido a insistência na visão antropocêntrica a que fomos arrastados, isto é, a necessidade de que tudo orbite o humano, não perdura nesta cosmologia e epistemologia. A natureza também somos nós (Ser-Natureza).

Por fim, o que estamos chamando de Sistema Ser-Natureza, propõe que possamos ser arrastados para outras experiências e que as Ciências do Ambiente possam participar como protagonista na troca de saberes, pois Ser-Natureza estabelece outras formas de manejo com a vida, com planeta, com Ser e com o saber e com tempo-espaço.

Há possibilidades, quase que infinitas, de outras formas de conceber o tempo-espaço ou etnotempo-espaço decolonial que leve em consideração o que Cabalzar (2010), chama de formas apropriadas de manejo com a terra (caça, coleta, pesca e agricultura) ou com os animais (peixes, insetos, aves). O manejo do mundo também ocorre pelos rituais, cerimônias e jogos de negociações entre planos espiritual e material, pois o etnotempo-espaço é multidimensional com tempo-espaço em processo de justaposições constantes.

A decir verdad, la construcción del espacio en los tiempos míticos configuró una geografía chamánica que hoy determina las normas de uso de los recursos de la selva. Las personas saben dónde no pueden cazar y pescar cotidianamente, así como dónde pueden obtener materias primas sin poner en riesgo su salud y la de su familia (CAYÓN , 2012, p. 179).

Os desafios das Ciências do Ambiente será a capacidade de negociar e dialogar formas de manejos com a natureza, no qual a ecologia possa contribuir, mas, também, aprender para um estabelecimento de normas a serem construídas a partir de processos de interculturalidade.

A interculturalidade parte do processo de negociações para o estabelecimento de novos processos de saber. Mas, é preciso que estejamos desejosos de nos colocarmos nesse caminho e descentramos e nos permitirmos, enquanto Ciências do Ambiente, provincializar o nosso saber para aceitar ouvir o O'utro. Provavelmente, esse seja o nosso maior desafio, realizar pesquisas levando em consideração a perspectiva do O'utro e aprendendo com O'utro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Acho que vocês deveriam sonhar a Terra, pois ela tem coração e respira” (Davi Kopenawa).

Eu consagro aos documentos acadêmicos a utilização do tempo verbal na terceira pessoa do singular para transmitir a devida objetividade e impessoalidade à escrita acadêmica, no entanto, essa prática configura-se muito mais como *habitus* (BOURDIEU, 1992) do que algo normatizado pela ABNT.

Todo documento traz o sujeito da enunciação, ou seja, as marcas de quem lhe confere a autoria; é bem verdade, que nunca me senti à vontade com a suposta impessoalidade e procurei dar um traço ao texto que pudesse mexer com quem divide a leitura, tratando essa escrita como algo significante para mim. Uma subjetivação do sujeito na procura da primazia discursiva; sendo assim, escrevi na primeira pessoa do plural rompendo com a tradição canônica da liturgia acadêmica.

Ao leitor mais atento às regras e ao texto acadêmico, poderá parecer ato de indisciplina, o que não seria uma análise equivocada, pois há uma ação deliberada de subverter o texto, desconstruir o padrão hegemônico da discursividade da academia; mas também, principalmente, como diria Evaristo (2018), procurei dar um ritmo ao texto para me contagiar e, quem sabe, pudesse empolgar outras pessoas. Portanto, a desobediência é epistêmica, mas não como afronta ao leitor.

Sobre a filiação da tese, digo sem nenhum constrangimento que não sei ao certo em qual inscrição possa classificá-la, porque acredito que o trabalho oscile entre uma filosofia gnoseológica, enquanto estética de característica decolonial ou epistemológica, e uma teoria do conhecimento decolonial. É nesse sentido, gnosiológico ou epistêmico, ou no ínterim de ambos, que a tese foi construída e estruturados os capítulos. Portanto, deixo ao leitor que faça o juízo que lhe convier.

A respeito da construção dos capítulos iniciais, refiro-me aos capítulos 1 e 2, gostaria de estabelecer sete pontos que acreditamos valiosos. O primeiro diz mais sobre a construção e caminhada conceitual do autor e quais as rotas de conhecimento que pretende seguir e a vontade de percorrê-los e descobrir-se neles.

Nesse sentido, a tese é um fim e ao mesmo tempo um (re)começo. Um fim, porque há necessidade regimentar de respeitar o calendário do Programa de Pós-graduação em Ciências do Ambiente e (re)começo devido vontade de continuar os estudos decoloniais.

O segundo ponto, é a discussão decolonial de constitutividade da modernidade/colonialidade e no entendimento padrão de normatividade eurocêntrica de vigilância, concepção e conduta sobre o O'utro. Parece-nos séria a constatação decolonial, pois incide em processos de níveis de hierarquização das diferenças e a necessidade de desvincularmos da matriz colonial de poder que criam condições estruturais para subjugar o O'utro; a partir da colonialidade do poder, do saber e do Ser.

Nesse sentido, dialogamos com os teóricos pós-coloniais anglo-saxônicos para estabelecer parâmetros de análises de estrutura-histórica e genealógica sobre a modernidade. Nossa aproximação com os autores pós-coloniais anglo-saxônicos, é devido à aproximação com as leituras na academia, em passagem por Coimbra, Portugal.

Terceiro ponto, dedicamos esforços para arregimentar uma análise do Ser, sem o descuido de entendê-lo como articulação, com os domínios de poder e saber. Observamos a incapacidade do Ser em ver O'utro como reflexo de si, ou de sua humanidade, provocando o distanciamento entre Eu e O'utro.

No entendimento sobre o Ser, Heidegger foi nosso ponto de partida por constatar que ele é defensor de um projeto de humanidade construída a partir da perspectiva eurocêntrica. Logo, não contempla O'utro, percebemos que o Ser em Heidegger está comprometido como a modernidade. Desta forma, Lévinas é um contraponto interessante, pois ao afirmar que a experiência com O'utro é o que nos faz humanos propõe um Ser-para-O'utro. No entanto, o Ser em Lévinas está comprometido com sua redenção, o que válido, mas não nos ajuda para estabelecer critérios de ação, pois o O'utro é digno de atenção e respeito na sua alteridade, mas é preciso desprendê-lo da matriz colonial de poder.

Então, fomos procurar em Dussel um processo de libertação da matriz colonial de poder, por meio de um engajamento político, social e filosófico que questiona a normatividade eurocêntrica e projeta um mundo transmoderno. É nesse sentido de buscar a exterioridade descartada pela modernidade, e com intuito de projeto possível de mundo. que encontramos em Kopenawa e Albert um conceito de

humanidade mais alargada e que denominamos de Sistema Ser-Natureza, devido à vincularidade entre seres vivos e não-vivos com a natureza. Nesse entendimento de outras formas de humanidade, Cusicanqui contribui com o conceito de reciprocidade e redistribuição.

A quarta questão que procuramos abordar é que a exitosidade do discurso eurocêntrico consiste na forma de sistematização do *locus* da enunciação, isto é, o lugar hegemônico que ele se coloca para falar do O'utro. As implicações são que às estruturas para se analisar ou representar o O'utro partem de modelo eurocêntrico, que se constituem em parâmetros de civilidade e humanidade para classificar o O'utro. Neste caso, advogamos a necessidade de provincializar o logocentrismo (Mignolo).

Quinta, como campo prática de atuação para regionalizar a epistemologia eurocêntrica e permitir outras epistemologias, é necessário um pensamento transgressor de rebeldia epistêmica. Nessa lógica, o perspectivismo ameríndio nos abre possibilidades de compreensão fora do sistema-mundo e também articulação de modelo de simetria generalizada que rompa com a visão antropocêntrica. A ideia é que o ser humano precisa se reposicionar em escala planetária, em busca de uma nova colocação, para permitir novas formas de mediação com o planeta.

Sexto, o questionamento do eurocentrismo/etnocentrismo/antropocentrismo se dá pela libertação da colonialidade tanto na esfera ontológica quanto epistêmica e que em nosso entendimento na tese passa por adotar uma perspectiva de tempo-espaco fora da colonialidade tempo-espaco. Como pensar tempo-espaco fora da precificação, quantificação e monetização do tempo; e como pensar o espaco distante do modelo cartesiano que impoe espaco tecnificado e gentrificado? Cusicanqui, Kopenawa e Albert, Krenak, Munduruku têm muito a nos dizer e operam fora da colonialidade de tempo-espaco.

Por fim, o sétimo ponto é a utilização de autores críticos à modernidade, mas que ainda operam dentro da estrutura epistêmica eurocêntrica. Três considerações que acreditamos serem importantes quando da seleção destes teóricos. Primeiro, que os autores causam desconfortos epistêmicos na modernidade/eurocêntrica ao criticá-la; segundo, que os autores transitam entre o estruturalismo, pós-estruturalismo e existencialismo de onde surgiu boa parte das discussões e filiações de autores decoloniais; e terceiro, por acreditarmos que o pensamento de fronteira

deve estabelecer diálogos entre os críticos da modernidade, para ir ao encontro da exterioridade para consecução da transmodernidade.

Isso nos diz que os autores críticos, mas ainda eurocentrados, nos convidam a dialogar com suas ideias, não implicando com isso dizer que caminhamos com eles ou que estamos contra eles do ponto de vista epistêmico, mas simplesmente demonstrar que queremos escutá-los para o diálogo crítico sobre a modernidade, pois o pensamento de fronteira não pode ter ambição de ser hegemônico, porque contrariaria sua própria essência em criticar a hegemonia eurocêntrica.

Sobre discussão do tempo-espaço, é preciso considerar as implicações que tempo-espaço utópico (etnotempo-espaço) configura-se como possibilidade fora da colonialidade tempo-espaço. Estamos falando de um sistema de ressignificação do tempo-espaço que opera formas diferentes de manejo do mundo. Apresentamos dois modelos de tempo-espaço utópico: a heterogeneidade e simultaneidade e cíclico-cumulativo que operam fora do tempo-espaço moderno-colonial, um tempo que, em sua essência, produz sentido para o mercado e a economia. Vivemos tempo-espaço moderno-colonial em que a vida circunscreve a lógica dos mercados globais e suas bolsas de valores.

Ao trazermos a discussão do tempo-espaço para a área do conhecimento, mas precisamente as Ciências do Ambiente, nos permitiu elaborar como o tempo-espaço condiciona e relaciona com a produção de conhecimento em Ciências do Ambiente. Defendemos a ideia que não levamos em consideração outras temporalidades-espacialidades quando elaboramos nossos modelos de intervenções, somos levados a acreditar que operamos em uma mesma temporalidade-espacialidade que, além de enganosa, pode nos levar a cair em processos de assimetrias tempo-espaço. Assim, é possível creditar formas pretéritas a povos com estreita ligação como a natureza.

Isso nos leva ao entendimento que a Ciências do Ambiente possa estabelecer assimetrias tempo-espacial, que opera dentro do que chamamos de tempo-espaço moderno-colonial. Estamos presos e condicionados a produzir conhecimento dentro de uma estrutura tempo-espacial. Suas implicações, é o reconhecimento de modelos distópicos de produção de conhecimento (tempo-espaço distópico), mas na atualidade o principal agente de produção de conhecimento tem como premissa o desenvolvimento e sustentabilidade (tempo-espaço de alta *performance*).

Nossa análise considera que a institucionalização de uma colonialidade do saber demarca as formas de compreensão do tempo-espaço e, por assim dizer, impõe uma construção do conhecimento atrelada à lógica do sistema-mundo. Dentro da discussão, chamamos atenção para que as Ciências do Ambiente possa inteirar-se de uma perspectiva simétrica de tempo-espaço, incluindo temporalidade-espacialidade decoloniais nos seus protótipos de análise e produção de conhecimento.

A possibilidade das Ciências do Ambiente em considerar tempo-espaço decolonial reside em premissa de compreensão da formação territorial como algo descontínuo espacialmente, mas que estão profundamente conectadas por deslocamentos de humanos, não-humanos, corpos celestes e espíritos da natureza, dentro de temporalidade que opera sobre o signo cronológico de tempo cíclicos, mas principalmente sobre tempo cumulativo qualitativo com a ancestralidade.

As implicações seriam desde a produção de conhecimento em perspectiva decolonial; abrir para possibilidade das Ciências do Ambiente serem menos mitigatórias, visto que sua filiação ao tempo-espaço moderno-colonial apenas propõem ações mitigatórias; outra implicação, é romper com a subalternidade epistêmica, pois alguns modelos e protótipos que são construídos partem de perspectiva tempo-espaço eurocêntrica.

Provavelmente o valor mais significativo e enriquecedor de tempo-espaço decolonial é oferecer as Ciências do Ambiente a possibilidade de reorientar sua matriz epistêmica para conectar-se dentro de um modelo epistemológico que tem nexos com a natureza, portanto, produz outras formas de conhecimento e manejo com a natureza. Mas, também estabelece estruturas narrativas que ligam pessoas com seu espaço cosmológico vinculando correlações com seres humanos e não-humanos que povoam o cosmo.

Tempo-espaço são formas de ressignificar o conhecimento, pois temporalidades-espacialidades geram formas de apreensão, compreensão e (re)produção de conhecimento. As Ciências do Ambiente, ao se permitirem incluir nos seus estudos outras estruturas de temporalidades-espacialidades, poderão gerar saber fora do espectro moderno/colonial e, assim, protagonizar a consecução de outros saberes em Ciências do Ambiente mais integrados com a natureza e com devida discussão tempo-espacial.

Logo, conciliar manejo e técnicas de conhecimento oriundo das Ciências do Ambiente com o conhecimento epistêmico tradicional dos povos originários da região é um desafio que acreditamos podem ser equacionados, por meio da inserção de tempo-espaço decolonial em protótipos e modelos das Ciências do Ambiente.

O tempo-espaço moderno-colonial, ao projetar os dois modelos (distópico e de alta *performance*), cria estrutura de rejeição dentro do próprio modelo hegemônico de tempo-espaço moderno-colonial. A intencionalidade, é estabelecer possibilidades de escolhas, mas também negar a existência do tempo-espaço utópico, porque tudo é possível e permitido desde que não se opere em outra temporalidade-espacialidade. Há escolha para tudo, menos para etnotempo-espaço.

As Ciências do Ambiente necessitam enfrentar este desafio e compreender a evidência de tempo-espaço que produzem realidades e modo de produzir conhecimento diferenciado. Portanto, revisitar tempo-espaço, dentro do processo de discussão nas Ciências do Ambiente, é compreender que cada contexto exige estudos sobre tempo-espaço específico.

Entender que as diferenciações nos coloca mais próximo de uma ciência sistêmica, capaz de elaborar análises reflexivas com temporalidades-espacialidades diferentes, e, assim trabalharem com outros etnotempo-espaço ou tempo-espaço utópico e desta maneira abraçarmos o conhecimento para-além da nossa “realidade” tempo-espacial – um projeto transmoderno de conhecimento em Ciências do Ambiente que resgate a exterioridade utópica do O’utro.

O valor do filme para tese está associado diretamente com movimento que permitiu que pudesse realizar o meu giro descolonizador, porque com a análise de discurso possibilitou inscrever a chave de interpretação da tese, estabelecendo através do tempo-espaço um fio condutor para acessar o conhecimento pelo fato e sua “realidade” desperta e o conhecimento pelo sonho e a “realidade” onírica.

O filme ajudou-me a materializar os conceitos de tempo-espaço moderno-colonial e tempo-espaço decolonial e a amadurecer que a condução, apreensão e entendimento do tempo-espaço geram maneiras de conceituar saberes, estruturar poderes e ressignificar Seres. Por fim, como disse Karamakate “uma vez eu sonhei com um espírito branco” ousou dizer que a ideia de sonhar com à Terra me contaminou.

Finalmente consagro a tese a uma perspectiva decolonial em construção, sinto-me motivado a trabalhar com temática e quiçá para as Ciências do Ambiente, sabendo dos sabores e dissabores que o conhecimento nos traz.

REFERÊNCIAS

- ALMANAQUE VIRTUAL. **Debate com Eduardo Viveiros de Castro sobre o filme O Abraço da Serpente**, por Filipo Pitanga em 28 de fevereiro de 2016. Disponível em: <<http://almanaquevirtual.com.br/debate-com-eduardo-viveiros-de-castro-sobrefilme-o-abraco-da-serpente/>>. Acessado em: 27 mai. 2020.
- ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado**. 3 ed. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1980.
- ANDRELLO, Geraldo. Introdução – por que rotas de criação e transformação? **Rotas de criação e transformação**: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro. (Org.). Geraldo Andrello. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira- AM: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012.
- ANDRELLO, Geraldo; MARTINI, André; ALVES Renata A. OLIVEIRA, Ana Gita de. Mapeando lugares sagrados: patrimônio imaterial, cartografia e narrativas em iauaretê. **Rotas de criação e transformação**: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro. (Org.) Geraldo Andrello. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira- AM: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012.
- ÁRHEM, Kaj. Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema. **Revista Colombiana de Antropología**, vol. 37, enero-diciembre, 2001, pp. 268-288.
- AUMONT, Jacques. **A imagem**. 16. ed. Campinas-SP: Papirus, 2012.
- AUMONT, Jacques; MICHEL Marie. **Dicionário teórico e crítico de cinema**. Campinas-SP: Papirus, 2003.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BOURDIER, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- BUSSMANN, Rainer W. I Know Every Tree in the Forest: Reflections on the Life and Legacy of Richard Evans Schultes. In: **Medicinal Plants and the Legacy of Richard E. Schultes**. (Org.). PONMAN, Bruce E.; BUSSMANN, Rainer W. St. Louis-MO: Missouri Botanical Garden, 2012.
- C& AMÉRICA LATINA**. Conversa com Walter Mignolo “A estética/estesia decolonial tornou-se um conector transversal entre os continentes”. Disponível em: <<https://amlatina.contemporaryand.com/pt/editorial/argentine-semiotician-walter->

mignolo/#:~:text=O%20elemento%20crucial%20que%20devemos,experi%C3%AAnca%20de%20colonialidade%20nas%20Am%C3%A9ricas.>. Acesso em: 12 mar. 2018.

CABALZAR, Aloisio. (org). **Manejo do mundo**: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro – Noroeste Amazônico. São Paulo/São Gabriel da Cachoeira: ISA/FOIRN, 2010.

CAMÕES, Luís Vaz de. **Os Lusíadas**. 4. ed. Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros – Instituto Camões, 2000.

CARVALHO, Fábio Almeida. Theodor Koch-Grünberg e a cultura brasileira. **Gragoatá**, Niterói, n. 41, p. 665-685, 2. sem. 2016.

CASTORIADIS, Cornélius. **A instituição imaginária da sociedade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL Ramón. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: **El giro decolonial**: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (Org.). Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CAYÓN, Luis. Lugares sagrados y caminos de curación: apuntes para el estudio comparativo del conocimiento geográfico de los Tukano oriental. **Rotas de criação e transformação**: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro. (Org.). Geraldo Andrello. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira-AM: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012.

CAYÓN, Luis; CHACON, Thiago. Conocimiento, historia y lugares sagrados. La formación del sistema regional del alto río Negro desde una visión interdisciplinar. **Anuário Antropológico/2013**, Brasília: UnB, 2014, v. 39, n. 2: 201-233.

CHARAUDEAU, Patrick. Uma Teoria dos Sujeitos da Linguagem. In: **Análise do Discurso**: Fundamentos e Práticas. MARI, Hugo; MACHADO, Ida Lúcia; MELLO, Renato de (Orgs.). Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2001.

COX, Oliver Cromwell. **Caste, class and race**: a study in social dynamics. New York: Monthly Review Press, 1959.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Un mundo ch'ixi es posible**: ensayos desde un presente em crisis. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou (A seguir)**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DERRIDA, Jacques. **Posições**. Belo Horizonte-MG: Autêntica, 2001.

DESCOLA, Philippe. Ecologia e Cosmologia. In: **Faces do trópico úmido: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente**. PINTON, Florence, CASTRO, Edna Maria Ramos de (Org.). Belém-PA: UFPA/NAEA, 1997.

DESCOLA, Philippe. Ecologia e Cosmologia. In DIEGUES, Antônio Carlos (Org.). **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. 2. ed. São Paulo: Annablume/NUPAUB-USP, HUCITEC, 2000, p. 149-163.

DESCOLA, Philippe. Além de natureza e cultura. **Tessituras**, Pelotas, v. 3, n. 1, p. 7-33, jan./jun. 2015.

DUSSEL, Enrique. Filosofia da Libertação na América Latina. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

DUSSEL, Enrique. **1492 – el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidade**. La Paz: UMSA – Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Plural Editores, 1994.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, E. (ed). **La colonialidad del saber: eurocentrismo e ciencias sociales – Perspectivas latino americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 41-53.

DUSSEL, Enrique. La Etica de la Liberacion: ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K.O. Apel. México D.F: Universidad Autónoma del Estado de México, 1998.

DUSSEL, Enrique. **Hacia una filosofía política crítica**. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, S. A., 2001.

DUSSEL, Enrique. Lo político en Levinas: hacia una filosofía política crítica. **Signos filosóficos**. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, n. 9, enero-julio, 2003, p. 111-132.

DUSSEL, Enrique. **Política de la Liberación**. vol. II. Madrid: Editorial Trotta S.A., 2009.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Revista Sociedade e Estado**. Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília, vol. 31, n. 1, Janeiro/Abril 2016, p. 51-73.

ECO, Umberto. **História das Terras e Lugares Lendários**. São Paulo: Saraiva, 2013.

EL ABRAZO DE LA SERPIENTE. Direção de Ciro Guerra. Colômbia, Venezuela, Argentina: Diaphana Films, 2015 (125 min).

ENGELS, Friedrich. **A dialética da natureza**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

EPSTEIN, Isaac. **Revoluções científicas**, São Paulo: Ática, 1988.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo: El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. In: **Tabula Rasa**, n. 1, enero/diciembre, 2003, p. 51-86. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/396/39600104.pdf>>. Acesso em: 28 fev. 2020.

ESTERMANN, Josef. **Filosofía andina**: sabiduría indígena para un mundo nuevo. 2. Ed. La Paz: ISEAT, 2006.

EVARISTO, Conceição. **Becos de Memória**. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

FAGAN, Brian M. **World Prehistory**: a brief introduction. Menlo Park: Longman, 1999.

FEIL, Alexandre André; SCHREIBER, Dusan. Sustentabilidade e desenvolvimento sustentável: desvendando as sobreposições e alcances de seus significados. **Cad. EBAPE.BR**, v. 14, nº 3, Artigo 7, Rio de Janeiro, Jul./Set. 2017, p. 667-681.

FERREIRA, Adriana Barradas Duarte. Cinema como fonte histórica: possibilidades de uma Nova História. **Revista Livre de Cinema**. Universidade Federal do Paraná – UFPR. v.1, n. 3, set/dez, 2014, p. 20-33.

FISHER, Mark. **Capitalist Realism**: is there no alternative? United Kingdom: Zero Books, 2009.

FLUSSER, Vilém. **Filosofia da caixa preta**: ensaios para uma futura filosofia da fotografia. São Paulo: Annablume, 2011.

FRANK, Erwin H. Viajar é preciso: Theodor Koch-Grünberg e a Völkerkunde alemã do século XIX. **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, v. 48, nº 2, p. 559-584, 2005.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática de liberdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1967.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 1982.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GONÇALVES, Janice. Sobre Cinema e História. **Projeções da História**. UDESC, 2010. Disponível em: <http://www.labpac.faed.udesc.br/oficina-cinema_historia.pdf>. Acesso em 24 de fev. 2018.

GUERRA, Ciro; TOULEMONDE, Jacques. **El abrazo de la serpiente**: guiones. Cidade do México: Los Cuadernos de Cinema 23, 2016.

GROSFUGUEL, Ramón. Decolonizing post-colonial studies and paradigms of political-economy: transmodernity, decolonial thinking, and global coloniality. **Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World**, School of Social Sciences, Humanities, and Arts, University of California Merced, 2011.

GROSFUGUEL, Ramón. Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidad. **Tabula Rasa**. Bogotá-Colombia, n. 25, julio-diciembre, 2016, p. 153-174.

HABERMAS; Jürgen. **A modernidade: um Projecto Inacabado**. 2. ed. Lisboa: Nova Vega, 2017.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 15. ed. Parte I. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2005.

HENRIQUES, Isabel Castro. Colónia, colonização, colonial, colonialismo. In: **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa**. (Org.). SANSONE, Lívio; FURTADO Cláudio Alves. Salvador: EDUFBA, 2014.

HUGH-JONES, Stephen. Escrever na pedra, escrever no papel. In: ANDRELLO, Geraldo (org.). **Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro**. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira-AM: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, p. 138-167, 2012.

HUGH-JONES, Christine. **From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia**. Cambridge: Cambridge 1979.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 3 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KOPENAWA, Davi, ALBERT Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o Social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede**. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador/Bauru: Edufba/Edusc, 2012.

LATOUR, Bruno. **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia**. Trad. Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauru-SP: EDUSC, 2004.

- LENOBLE, R. **História da ideia de natureza**. Lisboa: Edições 70, 1969.
- LENOBLE, R. **Reagregando o social**: uma introdução à teoria do ator-rede. Salvador/Bauru: Edufba/Edusc, 2012.
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 1990.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1982.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Alterity and transcendence**. London: The Athlone Press, 1999.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. 3. ed. Campinas-SP: Papirus, 1989.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (Orgs.) **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167. Disponível em: <<http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/17-maldonado-colonialidad%20del%20ser.pdf>>. Acesso em: 25 de fev. 2020.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. La topología del Ser y la geopolítica del conocimiento: La modernidad, imperio y colonialidad. **Revista de Ciências Sociais**, 80, 2008, p. 71-114.
- MENDES, Emília. Análise do discurso e iconicidade: uma proposta teórico-metodológica. In: **Imagem e discurso**. MACHADO, Ida Lúcia; LIMA, Helcira; LYSARDO-DIAS, Dylia (Orgs.). Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2013.
- MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia. Por uma Razão Decolonial. Desafios ético-político epistemológicos à cosmovisão Moderna. In: **Revista Civitas**. Dossiê Diálogos do Sul. Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 66-80, jan-abr 2014.
- MIGNOLO, Walter D. La opción decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. **Tabula Rasa**. Bogotá-Colombia, n. 8, enero-junio, 2008, p. 243-281. Disponível em: <<http://www.revistatabularasa.org/numero-8/mignolo1>>. Acesso em: 09 nov. 2018.
- MIGNOLO, Walter D. The invention of the *Human* and the three pillars of the Colonial Matrix of Power: racism, sexism, and Nature. In: MIGNOLO, W. D.; WALSH, C. **On Decoloniality: concepts, analytics, praxis**. Durham/London: Duke University Press, 2018a, p. 153-176.

MIGNOLO, Walter D. The Conceptual Triad: Modernity/Coloniality/Decoloniality. In: MIGNOLO, W. D.; WALSH, C. **On Decoloniality: concepts, analytics, praxis**. Durham/London: Duke University Press, 2018b, p. 135-152.

MIGNOLO, Walter. **Capitalismo y geopolítica del conocimiento**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 32 n 94, junho/2017a, p. 1-18.

MIGNOLO, Walter D. Desafios decoloniais hoje. **Epistemologias do Sul**, 1 (1), p. 12-32, 2017b.

MIGNOLO, Walter D. **The darker side of western modernity**: global futures, decolonial options. Durham: Duke University Press, 2011.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediência epistêmica**: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2010.

MIGNOLO, Walter D. Teorizar a través de fronteras culturales en **Revista de Crítica Literaria Latinoamericana**, Año XVII, Nº 28, 1991, p.103-112.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. Lisboa: Dom Quixote, 1978.

MUNDURUKU, Daniel. **Histórias de Índio**. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 1996.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **The invention of Africa**: gnosis, philosophy and the order of knowledge. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

NICOLAZZI, Fernando. Algumas reflexões sobre história e cinema **História da Historiografia**, n. 6, 2011 p. 190-198.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal ou prelúdio de uma filosofia do futuro**. Curitiba: Hemus S.A., 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**. São Paulo: Escala, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Escala, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava Zaratustra**. Versão para eBook, 2002. Disponível em: <ebooksbrasil.org>. Acesso em: 17 set. 2018.

NÓVOA, Jorge. Robert Rosenstone e o seu A história nos filmes, os filmes na história. **O Olho da História**, n. 14, Salvador (BA), junho de 2010.

ORLANDI, Eni P. *Análise do discurso: princípios e procedimentos*. 7 ed. Campinas-SP: Pontes, 2007.

ORLANDI, Eni P. **Interpretação, autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico**. 4. Ed. Campinas-SP: Pontes Editores, 2006.

ORTIZ, Nelson; RODRÍGUEZ, Guillermo; MARÍN, Roberto; AVILA, Ernesto. *Tras las huellas de nuestro territorio: la recuperación y ordenamiento del conocimiento que nos fue entregado por nuestros ancestros para cuidar el territorio y la vida. Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. (Org.). Geraldo Andrello. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira- AM: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (Org.). Colección Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro de 2005, p. 201-246.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. (Org.). CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

QUIJANO, Aníbal. “Bien vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. Oxford: **Boletín de OXFAM**, Mayo, 2010.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: BONILLA, H. (comp.). **Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas**. Bogotá: Tercer Mundo/Flacso, 1992, p. 437-447.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. **Anuario Mariateguiano**. Lima, Peru, vol. IX, n 9, 1998, p. 113-122.

RAMOS, Danilo Paiva; ABREU, Carolina de Camargo. Olhos luminosos e peles de metal. **Revista de Antropologia**. São Paulo, Online. v. 59, n. 3, p. 322-328. USP, 2016.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos**. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca, 2010.

RIBEIRO, Sidarta. **O Oráculo da Noite: a história e a ciência do sonho**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RONDEROS, Daniel Alfonso Barragán. La política de la liberación. **Revista Vía Luris**, n 12, Enero-Junio, 2012, p. 105-117.

SÁ JÚNIOR, Luiz César de. Philippe Descola e a Virada Ontológica na Antropologia. **Ilha**. Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, v. 16, n. 2, p. 7-36, ago./dez. 2014.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANSONE, Lívio; FURTADO Cláudio Alves; CRUZ E SILVA, Teresa. Apresentação. **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa**. (Org.). SANSONE, Lívio; FURTADO Cláudio Alves. Salvador: EDUFBA, 2014.

SANTIAGO JÚNIOR, Francisco das Chagas Fernandes. Rosenstone, Robert. A história nos filmes, os filmes na história. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 30, nº 60, 2010, p. 271-275.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; THOMAZ Omar Ribeiro. Por um dicionário reflexivo e em constante construção. **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa**. (Org.). SANSONE, Lívio; FURTADO Cláudio Alves. Salvador: EDUFBA, 2014.

SCOLFARO, Aline; OLIVEIRA, Ana Gita de; HERNÁNDEZ, Natalia; GÓMEZ, Sílvia (Org.). ALVES, Renata A; ROMERO, Milton ; LLANOS, Andrés (elaboração de mapas). **Cartografia dos sítios sagrados**: Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial do Noroeste Amazônico. São Paulo: Instituto Socioambiental. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/Ministério da Cultura do Brasil. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia, 2013.

SILVA, Renata Carvalho. **El Abrazo de La Serpiente**: o cinema e o ensino de História e Cultura indígena em sala de aula. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós Graduação em História (PPGHIST). São Luís: Universidade Estadual do Maranhão, 2019.

SOUSA SANTOS, Boaventura de; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina S.A., 2009.

SOUSA, Raylane Marques. Nietzsche, pensador crítico da ciência e da história na modernidade. **Temporalidades**. Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG. v. 7, n. 2 (mai./ago. 2015) – Belo Horizonte: Departamento de História, FAFICH/UFMG, 2015.

SOUZA, Jessé José Freire de. **A elite do atraso**: da escravidão à Lava Jato. Rio de Janeiro: Leya, 2017a.

SOUZA, Julierme Sebastião Morais. Os estudos históricos e os filmes: chaves teórico-metodológicas. **Fato & Versões – Revista de História**. UFMS Mato Grosso do Sul, v. 9, n. 17, 2017b.

SOUZA de Pedro. **Análise de discurso**. Florianópolis: LLV/CCE/UFSC, 2011.

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

TARDE, Gabriel. **Las leyes sociales**. Barcelona: Casa Editorial Sopena, 1975.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América**: a questão do outro. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

TODOROV, Tzvetan. **Nosotros y los otros**: reflexión sobre la diversidad humana. 5 ed. Buenos Aires: Siglo XXI Editores S.A., 2007.

VICE. **El abrazo de la serpiente es un filme violento y psicodélico sobre la colonización del Amazonas**. Disponível em: <[emhttps://www.vice.com/es_mx/article/vdazqj/embrace-of-the-serpent-es-un-filme-violento-y-psicodelico-sobre-la-colonizacion-del-amazonas](https://www.vice.com/es_mx/article/vdazqj/embrace-of-the-serpent-es-un-filme-violento-y-psicodelico-sobre-la-colonizacion-del-amazonas)>. Acesso em: 22 fev. 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **O que nos faz pensar**, v. 14, n. 18, setembro de 2004, p. 225-254.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Encontros**: Eduardo Viveiros de Castro. 1 ed. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Cannibal metaphysics**: for a post-structural Anthropology. Minneapolis: Univocal Publishing, 2014.

WALLERSTEIN, Immanuel. World-Systems Analysis: the second phase. **Review (Fernand Braudel Center)**, vol. 13, n. 2, 1990, p. 287-293. Disponível em: <<https://warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/pg/masters/modules/worldlitworldsystems/wallerstein-world-system-analysis-the-second-phase.pdf>>. Acesso em: 16 ago. 2018.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. **Tabula Rasa**. Bogotá-Colômbia, No. 9, p. 131-152, julio-diciembre 2008.

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e educação intercultural. In: **Exposição apresentada no Seminário “Interculturalidad y Educación Intercultural”**. Organizado pelo Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz, 9-11 de marzo de 2009.

WALSH, Catherine. Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: entrevista a Walter Dignolo. **Polis**, n. 4, 2003. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/polis/7138>>. Acesso em: 18 ago. 2018.

WEBER, Max. A objetividade do conhecimento nas ciências sociais. In: **Weber – Sociologia**. Coleção Grandes Cientistas Sociais. COHN, Gabriele (Org.). FERNANDES, Florestan (Coord.). ed.13, São Paulo: Ática, 1999, p. 79-127.

WILSON, Edward O. **Diversidade da vida**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.