

# VIRUS

27

## 0 DEBATE DECOLONIAL EXPRESSÕES

PORTUGUÊS-ESPAÑOL | ENGLISH

REVISTA . JOURNAL

ISSN 2175-974X

CC-BY-NC-AS

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

INSTITUTO DE ARQUITETURA E URBANISMO

NOMADS.USP

[WWW.NOMADS.USP.BR/VIRUS](http://WWW.NOMADS.USP.BR/VIRUS)

DEZEMBRO 2023

NOMADS  
USP

usp

USP

## O DEBATE DECOLONIAL: EXPRESSÕES THE DECOLONIAL DEBATE: EXPRESSIONS

A revista VIRUS é uma publicação semestral integralmente bilíngue português-inglês ou espanhol-inglês Nomads.usp - Núcleo de Estudos de Habitares Interativos, do Instituto de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, IAU-USP, Brasil, com classificação Qualis A3. A VIRUS tem como objetivo constituir um *locus* de reflexão e interlocução em torno de temas que se relacionam com interesses e pesquisas em curso no Nomads.usp.

A revista VIRUS é uma publicação acadêmica, sem caráter lucrativo ou comercial e é divulgada sob a licença CC BY-NC-SA. Tanto o serviço de publicação quanto o acesso ao conteúdo publicado são gratuitos. A revista não é remunerada pelos serviços que fornece, nem remunera seus colaboradores.

VIRUS é acessível no *website* [www.nomads.usp.br/virus/](http://www.nomads.usp.br/virus/)

e-mail: [ynomads@sc.usp.br](mailto:ynomads@sc.usp.br)

Facebook: <https://www.facebook.com/virus.nomads/>

Instagram: <https://www.instagram.com/revistavirusjournal/>

Endereço postal:

Universidade de São Paulo

Instituto de Arquitetura e Urbanismo

Caixa Postal 31 - 13560 São Carlos SP, BRASIL

Catálogo na Publicação  
Biblioteca do Instituto de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo

---

R454

Revista VIRUS [recurso eletrônico] / Universidade de São Paulo, Instituto de Arquitetura e Urbanismo. – v. 1, n. 1 (2006) – São Carlos-SP: IAU/USP, 2006-.

Semestral.

Texto em português e inglês.

Iniciada em 2006, com periodicidade semestral a partir de 2009.

Periódico editado e publicado pelo Nomads.usp-Núcleo de Estudos de Habitares Interativos IAU-USP.

e-ISSN 2175-974X

1. Arquitetura. 2. Urbanismo. 3. Estudos da cidade. 4. Transdisciplinar. I.  
Universidade de São Paulo, Instituto de Arquitetura e Urbanismo.

CDD 720

**VIRUS 27 | O DEBATE DECOLONIAL: EXPRESSÕES**  
27a. EDIÇÃO | 2023 SEMESTRE 02 | DEZEMBRO DE 2023

**Editor-chefe da revista VIRUS** | Prof. Associado Dr. Marcelo Tramontano, IAU-USP

**Editor Adjunto** | Prof. Dr. Juliano Pita, IFSP

**Comitê Editorial da edição 27** | Prof. Associado Dr. Marcelo Tramontano, Prof. Dr. Juliano Pita, MSc. Isabella Eloy Cavalcanti, MSc. Pedro Plácido Teixeira, Arq. Caio Muniz Nunes, Arq. Thamyres Lobato Reis

**Assistentes de edição** | Profa. Associada Dra. Anja Pratschke, Prof. Dr. Fábio Ferraz, MSc. Mario Vallejo, MSc. Isabela Pires, Arq. Euler de Moraes, Arq. Lucas Edson de Chico, Arq. Júlia Menin, Arq. Maurício Silva

**Revisores externos** | Os nomes e instituições dos pesquisadores que gentilmente colaboraram conosco nas duas edições da VIRUS, em 2023, encontram-se [nesta página](#).

**Redes e servidor** | Juliano Pita, Daniel Picon, Evandro Bueno

**Projeto gráfico** | Prof. Associado Dr. Marcelo Tramontano, MSc. Mario Vallejo

**Indexadores**



## O DEBATE DECOLONIAL: EXPRESSÕES THE DECOLONIAL DEBATE: EXPRESSIONS

MARCELO TRAMONTANO, JULIANO PITA, PEDRO TEIXEIRA,  
THAMYRES REIS, ISABELLA CAVALCANTI, CAIO NUNES

**Marcelo Tramontano** é Arquiteto, Mestre, Doutor e Livre-Docente em Arquitetura e Urbanismo, com Pós-doutorado em Arquitetura e Mídias Digitais. É Professor Associado do Instituto de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, e do Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da mesma instituição. Coordena o Nomads.usp e é Editor-chefe da revista VIRUS. tramont@sc.usp.br <http://lattes.cnpq.br/1999154589439118>

**Juliano Veraldo da Costa Pita** é Arquiteto, Mestre e Doutor em Arquitetura e Urbanismo. Professor Doutor do Instituto Federal de São Paulo, Pesquisador Associado do Nomads.usp e Editor Adjunto da revista VIRUS. Coordena pesquisas sobre processos digitais de projeto de Arquitetura no âmbito das encomendas públicas, e a inclusão de tecnologias digitais, especialmente BIM, em processos participativos de tomada de decisão. juliano.pita@gmail.com <http://lattes.cnpq.br/9979407166601746>

**Pedro Plácido Teixeira** é Arquiteto, Mestre em Arquitetura e Urbanismo, pesquisador do Nomads.usp e doutorando no Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo do Instituto de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo. Estuda o uso do filme documentário para a realização de leituras urbanas baseado em processos participativos e colaborativos de produção audiovisual. pedrot@usp.br <http://lattes.cnpq.br/1433595073264998>

**Thamyres Lobato Reis** é Arquiteta e pesquisadora no Nomads.usp, mestranda no Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo do Instituto de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo. Investiga a relação entre o processo de projeto arquitetônico e o espaço urbano de maneira sistêmica, através do *Algorithm-Aided Design*. thamyreslobato@usp.br <http://lattes.cnpq.br/9673134043028011>

**Isabella Eloy Cavalcanti** é Arquiteta, Mestre em Desenvolvimento Urbano e pesquisadora no Nomads.usp, doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo do Instituto de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo. Estuda relações entre tecnologia, justiça social e de gênero através do design urbano e do uso de dados. isabellaeloy@usp.br <http://lattes.cnpq.br/0165490242445275>

**Caio Muniz Nunes** é Arquiteto, pesquisador do Nomads.usp e mestrando no Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo do Instituto de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo. Pesquisa sobre sistemas de equipamentos públicos temporários e design paramétrico. caiomn@usp.br

Não é certamente por acaso que uma visão decolonial de mundo tem ganhado vigor no momento em que um número crescente de países do Sul global levanta-se contra os mecanismos seculares de dominação dos países norte-atlânticos. Propusemos o tema da decolonialidade para as edições 26 e 27 da revista VIRUS entendendo que as atuais controvérsias expressas no meio acadêmico, que questionam a validade desse pensamento em seus aspectos teórico-conceituais ou metodológicos, constituem uma oportunidade de pesquisa e debate para a Arquitetura, o Urbanismo e áreas afins. Mas move-nos, igualmente, a concordância com alguns de seus pressupostos. Como exemplo, toda a argumentação de autores como Aníbal Quijano, Catherine Walsh, Enrique Dussel, María Lugones, Ramón Grosfoguel e Walter Mignolo sobre o papel fundante e trágico da colonização das Américas na constituição da ideia europeia de Modernidade e sua imposição planetária como perspectiva hegemônica não pode ser ignorada. Parece-nos essencial examinar as origens históricas e sócio políticas de tal processo de dominação, os impactos de sua perpetuação no modo como as sociedades se organizam, e seus desdobramentos nos modos de produção e difusão de conhecimento, nas diferentes áreas.

Os muitos trabalhos que recebemos, assim como os apontamentos e observações das dezenas de revisores externos sobre as ideias e experiências compartilhadas nesses escritos, evidenciam algumas questões importantes. Uma delas é a percepção, nesse conjunto, de um real interesse das áreas pelo tema, inclusive porque muitos pesquisadores já vinham abordando temas afins – como as lutas identitárias, as desigualdades socioespaciais nas cidades do continente, os limites dos programas educacionais direcionados a populações com matrizes culturais não eurocêntricas, entre outros –, nem sempre relacionando-os diretamente com o discurso decolonial. Além disso, os trabalhos recebidos provêm de instituições de todo o Brasil e de diversos países da América Latina, apresentando leituras e aplicações variadas das ideias formuladas inicialmente pelo grupo Modernidade/Colonialidade - M/C: ora fecham o foco e aprofundam reflexões sobre situações muito locais e precisas, ora procuram estabelecer diálogos com autores clássicos dos campos da Arte, Arquitetura, Estudos Urbanos, Design, Educação, Literatura, entre outros, sempre enriquecendo, matizando e problematizando questões inicialmente contempladas pelos pensadores do M/C.

Os trabalhos que publicamos nestas duas edições, selecionados com grande rigor em um processo de estreita colaboração entre autores, revisores e o comitê editorial da revista, compõem dois conjuntos de sub-temas: reflexões relacionadas ao Território, sua conceituação, análise, produção e modos de intervir – reunidas na V!26 –, e trabalhos sobre Expressões, artísticas, literárias, de gênero e interseccionalidades – reunidos na V!27.

Os dez textos que constituem a seção *Ágora* desta edição lidam com expressões políticas, artísticas, literárias, linguística e racial em diversos campos. O texto de *Silvia Valiente*, [Invertir la carga: pensar desde nuestra exterioridad](#), nos convida a construir epistemes próprias ao Sul para proceder à **crítica da modernidade**.

Quatro trabalhos fundamentam sua **reflexão no campo da Arte**. *Igor Guatelli* discute processos de apagamento dos sujeitos subalternizados, em seu texto [Limiaries estético-políticos de um Schibboleth latino na Tate Modern](#). *Jose Arispe* reflete sobre o confinamento do **conceito de estética** por pensamentos eurocêntricos, no artigo [La mirada de los otros mundos y sus contradicciones](#).

As formas visuais decoloniais de resistência dos **povos Afro-descendentes** são examinadas por *Fagner Fernandes*, tendo como lupa a obra de Ayrson Heráclito, em [Arte-Axé: A poesia decolonial dos Orikis Visuais](#). Similarmente, *Cândida de Oliveira* e *Muriel Amaral* focalizam a questão através da **expressão fotográfica** de Walter Firmo, em [Decolonialidade na obra fotográfica de Walter Firmo](#).

A **expressão política** e os saberes de **povos indígenas** colombianos são objeto de dois trabalhos. *María Campiño* e *Carlos Díaz* em [Mujer indígena Quillasinga: Siguiendo huellas, tejiendo territorio](#) destacam o protagonismo das mulheres no processo de resgate e transmissão cultural, enquanto que *María Hoyos* e *Jaime Parra* analisam as reações ao processo de estigmatização e apagamento desses povos em [Del silencio al estallido: Comunidades indígenas y protesta social en Colombia](#).

Uma **exploração literária** da obra de Germán Espinosa em torno da identidade latinoamericana é desenvolvida por *Manuel Santiago Arango Rojas*, em seu artigo [La propuesta decolonial, transcultural y neocultural en Los cortejos del Diablo de Germán Espinosa](#). No **campo da linguística**, *Gabriel Gruber* promove uma reflexão sobre a desprovincialização da linguagem a partir das **línguas indígenas**, no artigo [Os sabiás divinam: vias do Sul Global na antropologia linguística](#).

Por fim, dois trabalhos ajudam a pensar a **concepção de espaços**, fundamentada na perspectiva decolonial. A **representação da natureza** referenciada no pensamento de Arturo Escobar é objeto do artigo [Análisis de los regímenes de representación de la naturaleza y el Diseño del Pluriverso](#) de *Domingo Rafael Castañeda*. Na seção Projeto, *Giselly Rodrigues* e *Tainã Dorea* exploram, no trabalho [Projeto Afrocentrado: Resgatando a memória negra na Vila Matilde, SP](#), o processo de registro e materialização da **memória negra na paisagem urbana** como forma de resistência ao seu apagamento nas cidades.

Esperamos que estas duas edições da VIRUS auxiliem o debate decolonial, acrescentando-lhe referências que emergem no pensamento de pesquisadores do Sul e estimulando o fortalecimento de diálogos Sul-Sul.

**INVERTIR LA CARGA: PENSAR DESDE NUESTRA EXTERIORIDAD**  
**REVERSING THE LOAD: THINKING FROM OUR EXTERIORITY**  
SILVIA VALIENTE

**Silvia Valiente** es Doctora en Geografía y Profesora de la Universidad Nacional de Catamarca. Es directora de proyectos de investigación en el grupo de estudios sobre Espacios Cotidianos y Memorias. Su principal tema de investigación es la herencia colonial. [scvaliente@gmail.com](mailto:scvaliente@gmail.com).  
<https://orcid.org/0000-0003-1788-6330>.

## Resumen

Este escrito tiene por objetivo llamar la atención sobre la vigilancia epistemológica y ética-política que nos cabe para no inmigrar a otras filosofías como mecanismo para experimentar aquello identificado como lo otro de la modernidad, y globalización de nuestro tiempo. En este sentido, hace una invitación a pensar lo cotidiano desde la heterogeneidad, fluidez, antagonismos e hibridez que nos constituyen como sujetos urbanos-modernos, desde la certeza que la experiencia decolonial no es exclusividad de ciertos grupos y territorialidades. Claro que esta aseveración deviene de un muestreo no probabilístico. Surge de la observación de algunos colegas, estudiantes, compañeros de trabajo, por citar algunos, quienes manifiestan la necesidad de acoplarse a una historia y modos de estar en el mundo/vivir de otra forma, conforme a cómo lo hacen habitantes del mundo andino, y así sentirse parte de la historia de Abya Yala. Lejos de pretender arrojar una respuesta como resultado, la invitación en este trabajo es a invertir la carga, es decir, a dejar de pensar desde la exterioridad del otro para mirar desde la propia, y examinar que desde ella entramos en sintonía, afinidad y confianza con la exterioridad del otro. Es decir, invertir la carga significa establecer una relación de conocimiento no jerárquica a partir de reconocer problemáticas comunes con otros por haber sido y seguir siendo colonizados, aunque vivamos en diferentes lugares y tengamos trayectorias disímiles. De este modo será factible conocer y generar un pensamiento otro y propio desde nuestro lugar de enunciación y habitación, sin inmigrar a epístemas que no nos pertenecen. Sólo así dejaremos de ver lo otro como diferente corriendo el riesgo de subalternizarlo e imponerle nuestras agendas y preocupaciones.

**Palabras clave:** Pensamiento decolonial, Pensamiento otro, Lugar de enunciación y habitación

## 1 Introducción

El pasado 21 de marzo de 2022 fui invitada a la primer sesión de un Seminario denominado “Modernidad, decolonialidad y geopolíticas del conocimiento<sup>1</sup>” para conversar sobre el pasaje del pensar al hacer decolonial. Esta preocupación tardía por lo metodológico del pensar decolonial me quedó resonando, y lo cual motivó que al año siguiente dictara un seminario de posgrado (agosto 2022) centrado en el hacer decolonial, deuda entre los decoloniales, o al menos, una cuestión poco trabajada todavía, salvo pocos referentes. El pedagogo e investigador colombiano Alexander Ortiz Ocaña viene desarrollando una propuesta concreta que pudo exponer en la sesión 3 “Altersofía y hacer decolonial” del Encuentro Conversatorios de Saberes, organizado por la Asociación MAD AFRICA (Movimiento por la Acción y el Desarrollo de África), celebrado en Sevilla, España, el 28 de junio de 2023.

Si bien algunos referentes del pensar decolonial resolvieron lo metodológico desde la investigación militante, otros, desde el campo de la pedagogía y la investigación educativa; la cuestión del hacer decolonial quedaba soslayado en esas investigaciones. De allí la referencia a Ortiz Ocaña, para quien el hacer decolonial tiene un sentido pragmático y se despliega en tres acciones concretas: el contemplar comunal, el conversar alterativo y el reflexionar configurativo<sup>2</sup>. Más allá de este aporte, se tiene claridad que el hacer decolonial está en construcción, y busca ampliar voces y diferente tipo de registros para acceder a esos conocimientos otros.

El citado conversatorio es traído a este escrito porque colocó en el centro en la escena la cuestión del encubrimiento del otro, temática hartamente conversada y expuesta en la obra de Dussel “1492. El encubrimiento del Otro”. La misma sigue haciendo pensar y no pierde vigencia. El recordar esta obra motiva a hacer un trabajo introspectivo y caer en cuenta que muchas veces pensamos y escribimos desde esa llamada la exterioridad del otro, es decir, colocando al otro como ajeno a mi persona, como quien se ubica situado más allá de la línea abismal todavía, pasando por alto la interescalaridad, interactorialidad y multidimensionalidad que caracteriza nuestro tiempo.

Desde estas inquietudes, planteamos preguntas para pensar que quiere decir esto de invertir la carga. ¿Cómo pensar lo decolonial en nuestros días para quienes habitamos en contextos urbanos-híbridos, más modernos que coloniales según la retórica de la

---

<sup>1</sup> En la Universidad de La Salle, sede Canoas-Porto Alegre, Brasil.

<sup>2</sup> Se puede consultar Ortiz, A., & Arias, M. I. (2018, 2019) y Ortiz, A., Arias, M. I., & Pedrozo, Z. (2018).



modernidad? ¿Cómo pensar desde nuestro espacio, tiempo y cotidianeidad lo otro sin inmigrar hacia otras epístemes, hacia otras localizaciones o formas de habitar ligadas a una ontología relacional que poco tiene que ver con la urbanidad de nuestro día a día? ¿Es posible adscribir a otra ontología, como la relacional, borrando los más de 200 años de intromisión de la modernidad y la racionalidad instrumental que han moldeado una subjetividad y modo de relacionamiento entre los humanos y no humanos?

Claro que estas preguntas exceden la capacidad de respuesta de este artículo, pero en su desarrollo, intentaremos construir un sentido la expresión “invertir la carga”, núcleo argumentativo de este escrito, junto a su par, dejar de pensar desde la exterioridad del otro. En esa búsqueda de abandonar el deseo de acoplarnos a lo otro, de inmigrar hacia lo indígena, campesino o disidencias, es desde donde se construyen conocimientos propios conocidos como otros. Pero para que ello ocurra, debemos reconocer cuál es esa exterioridad que nos habita, y cómo se construye lo otro en nosotros, habitantes de espacios urbanos-híbridos. En suma, desde estas preocupaciones se elabora el presente artículo. A lo largo del mismo desandaremos esta idea/propuesta de invertir la carga y pensar desde nuestra exterioridad la producción de conocimientos otros.

## **2 Algunas consideraciones sobre el pensar decolonial y los conocimientos otros**

Sin la pretensión de hacer una genealogía del pensar decolonial, sobre lo cual hay mucho publicado ya, y considerando el artículo de Escobar (2003) un material de consulta obligada para quien desee adentrarse en la temática, sólo haré referencia al porqué las preguntas realizadas arriba presentadas se inscriben en el debate decolonial. La primera mención es porque lo decolonial se preocupa por otros modos de conocer y de producir conocimientos encubiertos por la retórica modernidad, que a diferencia del pensamiento poscolonial que se ha enfocado en marcar las discontinuidades con el orden colonial; el decolonial ha examinado su continuidad a través las herencias coloniales.

Suscribiendo a la idea que existen diferentes modos de valoración del presente, y que pluriverso somos todos (Cuestas-Caza, 2019), es necesario impulsar otros modelos de existencia creados por nosotros y no migrar a modos de estar y habitar distantes a nuestro cotidiano. Si bien demandamos la necesidad de crear formas “otras” de pensar, sentir y existir, y eso requiere la configuración de nuevos tipos de conocimientos y ciencia, apartándonos de la epistemología que privilegia la relación sujeto-objeto para migrar hacia otros modelos de existencia (Albán, 2019), también es cierto que estos deberían ser habitados con naturalidad y no desde una racionalidad que requiere una constante vigilancia para mantener su coherencia. Acceder a conocimientos otros requiere de una escucha real, ensayando maneras de razonar que escapen a los encuadres propios de las epistemologías modernas, recuperando formas de pensar propias del territorio, donde lo científico y lo cotidiano se interpelan (Albán, 2019).

Al decir conocimientos otros recuperamos esta noción del pensador marroquí Khatibi de inicios de este milenio, para quien será entendido no como un agregado al proyecto hegemónico “sino una interpretación o disrupción desde locus de enunciación diferentes al proyecto hegemónico” (Albán, 2012, p. 25). Muchas veces se lo homologa a pensamiento otro “(...) puede ser entendido como un conjunto de procedimientos interpretativos y comprensivos del mundo en sus dimensiones cultural y natural, puestos en acción al interior de una cultura determinada (...) se diferencian y distancian de la lógica logocéntrica” (Rosero, 2020, p. 14). Esto nos permite elucidar que “lo otro”, al parecer, estaría vinculado a creencias y prácticas, saberes y conocimientos liberadores de relaciones de opresión que se llevan a cabo cotidianamente, disputando simbólicamente el control de los significados.

Es oportuno hacer la distinción entre conocimientos y saberes que en ocasiones suelen ser tomados como sinónimos en este tipo de escritos. Mignolo nos ofrece esta diferenciación:

La noción filosófica-científica de “conocimiento” comenzó a reemplazar a la idea filosófica-retórica de “saber”. Mientras que el saber se concebía como una actividad ligada a la lectura y al libro, el “conocer” comenzó a concebirse como la confluencia de experiencia y razón. (Mignolo, 2015, pp. 79-80)

También suele asociarse pensamiento otro a paradigma otro, asociado a la oralidad como el escenario de construcciones diversas y saberes infinitos. Paradigma otro o pensar de otro fue el argumento en la obra en Escobar (2003). En esta oportunidad, recuperamos de Mignolo esta definición:

“paradigma otro” significa “la diversidad (y diversalidad) de formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad más que por aquellas, dominantes hasta ahora, asentadas sobre las historia y experiencias de la modernidad” (Mignolo, 2003, p. 20) y lo concibe como “diverso”; y que considerado en su dimensión utópica ha de construir una “hegemonía de la diversalidad”. (Albán, 2015, p. 29, subrayado propio)

Los elementos arriba subrayados emparentan esta noción con la de pensamiento fronterizo, aludiendo a esa experiencia de habitar en los bordes, en las fronteras, en los intersticios, compartiendo la necesidad de descolonizarse, de liberarse. “La germinación de una epistemología fronteriza que va más allá de las construcciones binarias del occidentalismo” (Mignolo, 2015, p. 195). Sólo añadiremos esa cita dado que no es objeto de esta comunicación introducir esta temática aquí. Volviendo a la expresión “conocimientos otros” posiblemente aparezca como una de las más difundidas en las últimas dos décadas entre los escritos de humanidades y ciencias sociales. Conocimientos otros, pensamiento otro, paradigma otro aparecen como expresiones que vienen a referenciar un pensamiento y conocimiento que quiere dejar de ser colonizado, inferiorizado, y es replanteado desde los propios sujetos que han experimentado esos procesos de subalternidad.

Estos temas, como sabemos, son preocupación del pensar decolonial porque derivan de la continuidad de un orden o patrón colonial, y puede resultar una abstracción y repetición de ideas si no logramos articular esas categorías de pensamiento a experiencias concretas espaciales y temporales donde se configuran. En un sentido más amplio, bajo el paraguas de las críticas a la modernidad, algunos autores reconocen tres perspectivas en torno a las cuales se agrupan: la opción decolonial, las epistemologías del sur, y el pensamiento fronterizo, liminar o de margen (Medina-Melgarejo & otros, 2022). Estas distinciones no parecen ser tan claras en la práctica. Mas bien asistimos a una multiplicidad de posiciones que ocupan los pensadores, cuyos límites son lábiles. De modo similar ocurre con el pensamiento o paradigma otro, encontrando afiliación o anclaje en el pensamiento liminal, de borde o fronterizo, porque en esos contextos particulares (fronterizos, de marginalidad, subalternidad) surgieron modos de estar y habitar configurados en la praxis, en el hacer de los grupos para sobrellevar la vida, que la academia denominó conocimientos otros.

Puede parecer en la lectura que pensamiento decolonial, de borde/frontera o liminal son sinónimos por tratarse de posturas que configuran al pensamiento descolonizador, donde las principales referencias son el Grupo Modernidad/colonialidad, las Epistemologías del sur y los llamados autores fronterizos (Medina-Melgarejo & otros ob. cit). En términos generales, la forma de problematizar a lo largo de estos años se ha apoyado en lo que Escobar (2014, como citado en Sandoval, 2016) definió como una de las cinco áreas emergentes de investigación para otra teoría social post-episteme moderno/colonial, y dentro de ella, la teoría decolonial desde estudios situados. Para finalizar este apartado, buena es la síntesis que dice que la opción decolonial no es un marco teórico, ni una metodología, sino una forma de pensar (como se expresa en cada Prefacio de los textos de la Serie El Desprendimiento de ediciones El Signo) que cuestiona el orden imperial, universal que termina por encubrir al otro.

### **3 Trazar un camino desde exterioridad del otro hacia la propia**

En el punto 2 construíamos la noción de lo otro/conocimientos otros/pensamiento otro como aquello que no pertenece o ingresó al proyecto moderno hegemónico. La expresión “pensar desde la exterioridad del otro” fue tomada de Salinas Paz (2021, p. 18) para quien la tarea constructiva de la filosofía es renunciar a la modernidad filosófica que parte del ego y anuncia el fundamento de su pensar desde la exterioridad del otro. Desmontar la filosofía que encubre la opresión es el llamado que hace este autor. Desde esta idea comencé a reconocer que en mi pensamiento había primado siempre ese ego moderno y el salto a dar consistiría en registrar la exterioridad que me habita, reconociendo que esa habitación no es una ubicación geográfica, sino política, cultural, epistemológica, por citar algunas dimensiones. Este primer paso sería necesario para poder poder invertir la carga y evitar engrosar la exterioridad del otro. Sin este esfuerzo, seguiríamos pensando que hay modos de estar que le pertenecen a algunos grupos por estar marcados por ciertas condiciones y localizaciones (racial, territorial, étnica, etc), donde el trabajo del investigador sería visibilizar, develar o denunciar como esas características definen lo otro y lo hacen susceptible a procesos de subalternización.

Grosso nos alerta de pensadores como Derrida o Benjamin que reaccionaron frente a esa clausura del pensamiento moderno, abriendo espacios a las experiencias de alteridad. Nos dirá, “esa alteridad es exterioridad” (Grosso 2019, p. 235). En efecto, uno de

los debates en el pensamiento contemporáneo es la cuestión de la exterioridad, dado que éste clausuró toda alternativa y ubicó la alteridad como exterioridad frente a la totalidad del sistema-mundo. Sistema-mundo es la obra de Wallerstein (1994) y “se refiere a los doscientos años que abarcan el período entre 1460 y 1650. Ese es el período de la formación de un nuevo sistema histórico denominado por Wallerstein sistema-mundo moderno o economía-mundo europea o economía-mundo capitalista” (Grosfoguel, 2013, p. 33). Husserl, Sartre, Levinas han desarrollado el concepto de alteridad como la presencia del otro necesario para la construcción del propio yo y de la intersubjetividad. Levinas nunca pensó que el otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El otro es exterioridad; mientras que en Dussel es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras.

El otro es América con respecto a la totalidad europea. Ese otro, reducido a alteridad, y explicaba como América Latina en los inicios de la modernidad estaba fuera de esa totalidad, fuera de la historia mundial (Dussel, 1994). América Latina era la periferia de Europa, la primera periferia del sistema mundo moderno-colonial capitalista. “Habermas, por su parte, no consideraba que el descubrimiento de América Latina tenga ninguna relevancia para su argumento; no entra en realidad en la historia (Dussel, 1994, p. 35)<sup>3</sup>. Entra en la historia, dice Gonzalez Gonzalez (2007) para que se concrete la ética de la liberación. Si bien no me detendré en los postulados de estos pensadores porque excede los objetivos de este trabajo, y porque no provengo del campo de la filosofía, retomo la idea de lo otro como exterioridad enlazada a la de alteridad factible de ser encubierto, porque de un modo sintético es lo que reclamaba Salinas Paz líneas arriba.

Muchas investigaciones encaradas desde la perspectiva decolonial-pensamiento de borde/liminal/de frontera han sido diseñadas desde esa exterioridad del otro, es decir, desde experiencia de herida colonial con la pretensión de visibilizar el encubrimiento/marginación/sometimiento de ciertos grupos y terminaron por lograr lo contrario. En esa atención prestada a la manera en que la gente produce conocimientos en los espacios-temporalidades que habita, y en el deseo de comunicar como los habitantes mitigan y/o contrarrestan el despojo epistémico y de memorias de sus espacios vitales que ha anulado/silenciado/sometido sus propios conocimientos, esto no se hacía desde la conciencia histórica e incomodidad de sus habitantes, sino desde un lugar de enunciación y habitación académico, no correspondiente con esa la realidad que quienes sufren las heridas coloniales. Así se alimentó una representación del otro, de grupos marginados vistos como por fuera de la historia, como exterioridad.

Así se fue trazando un camino que redundó en abordajes de las problemáticas del otro desde esa exterioridad, pensados desde una racionalidad argumentativa-racional que recreaba la dicotomía ontologías racionales-ontologías relacionales, en la que el despojo epistémico pasó inadvertido para las ontologías occidentales, como lo expresa Gandarilla (2016). Esa no atención a la situación del colonizado ha sido un obstáculo, como señala Escobar (como citado en Duque, 2019) para el desarrollo de una epistemología moderna dualista, pero también ha sido un gran estímulo para su posterior reconocimiento en el ámbito académico en las últimas décadas.

Si pensar en clave decolonial debería evitar reproducir jerarquías, dualismos, y reconocer que existen diferentes maneras de habitar y modos de valoración del entorno, ¿por qué en la práctica se exageran algunas diferencias o se extrapola una teoría que termina esencializando a grupos y ubicándoles como lo otro de la modernidad, generando lo contrario a lo que se pregona? Quiero decir, en este camino trazado en pos del reconocimiento y restitución de lo negado, ¿cuántas veces se termina migrando hacia lo indígena, hacia una epistemología relacional que poco tiene que ver el desarrollo de su vida cotidiana de quienes están haciendo ese registro?

Cuestas-Caza (2019) es muy claro al decir que la construcción de alternativas no consiste en idealizar el mundo de los pueblos originarios, puesto que pluriverso somos todos, no sólo las personas indígenas. Esto significa que todos debemos esforzarnos por “vivir entre mundos”, dice el autor, es decir, vivir y pensar en el medio, con y desde mundos múltiples, mientras intentamos la (re) comunalización de nuestra existencia diaria, porque occidente es por sí misma plural, habitada por voces disidentes y modernidades plurales. En un sentido similar, Mendez Reyes y Mendoza (2017) advierten sobre las añoranzas ingenuas de una identidad perdida, donde se mitifica la tierra y el regreso al pasado como lugar de refugio. En contraste, el sujeto latinoamericano debe ser capaz de formular un proyecto identitario, con una abierta actitud dialéctica, sin perder la perspectiva de utopía.

<sup>3</sup> Se está refiriendo a la Modernidad intraeuropea.

Trazar un camino desde la propia exterioridad puede ser el camino elegido por quienes, no siendo indígenas eligen recrear su vida desde esa inspiración, pero no como imitación, sino como alternativa. Aquí es deliberada la opción de ubicarse próximo a lo otro desde la propia historia y romper con idealizaciones que puedan hacerse desde la ontología relacional que pone énfasis en la armonía de complementos, múltiples relaciones entre sujetos y objetos, o la demonización que cabe desde la ontología racional por su carácter instrumental. En este escenario, acuerdo con Castro-Gómez cuando afirma que no hay que crear un dualismo ontológico (como citado en Oviedo Freire, 2021), sino que cada uno debe completar lo que le falta del otro.

Esta es la idea de trazar un camino desde la exterioridad del otro hacia la propia, de invertir la carga, y poder reconocer la producción de saberes otros/conocimientos propios desde las memorias del territorio, el que fuere, para enfrentar la desmemoria y el despojo epistémico. Esto que parece un postulado teórico se sustenta en experiencias concretas de investigación cuando se indaga acerca de saberes que se tienen vinculados a la alimentación, a otros modos de alimentarse, menos industrializados y más vinculados al hábitat en que se vive. Esa elección por otro modo de habitar/consumir, hoy en día tanto rural como urbano, atiende también de otro modo la relación salud/enfermedad, por citar algunas manifestaciones.

Esta atención hacia la producción de saberes otros/conocimientos propios-locales (no libres de dominación) requiere combinar intuición y racionalidad, y la experiencia de convivir y aprender con y de otros, sin competir ni especular.

#### **4 Pensar desde nuestra exterioridad**

Como venimos construyendo en este artículo, pensar desde nuestra exterioridad implica colocarnos como sujetos también atravesados por la persistencia de la colonialidad, al igual que las poblaciones tratadas como receptoras pasivas de una forma de habitar a partir de la experiencia capitalista que organizó el espacio-tiempo y legitimó saberes conforme a la misión civilizatoria de Occidente. Esa misión produjo modos de valoración y formas de habitar excluyentes-universales marcadas por los ritmos del capital, la voracidad de las nuevas tecnologías que contribuyen a engrosar la experiencia de ser parte de una exterioridad relativa del sistema-mundo, hoy en día de la economía global, no sólo desde lo económico, sino por estar cada vez más fuera la normalidad y normatividad universalmente construida.

Entonces, reconocer esa exterioridad en nosotros no quiere decir tener un modo de vida y convertirnos en campesinos, o imitar prácticas indígenas o población de color; sino que el llamado de este escrito es a realizar un ejercicio reflexivo de reconocer las herencias que se recrean y nos hacen ser parte de esa exterioridad, pero desde nuestro lugar de enunciación y habitación, sin impostar la voz, sin habitar lugares falsos, sin inmigrar hacia lo que no somos, porque como expresa Urrego (2018, p. 216), “no somos indígenas, no podemos pretender trabajar desde tradiciones epistémicas que no nos corresponden”. Dicho esto, y retomando la pregunta que motiva esta reflexión ¿que implica pensar desde nuestra exterioridad? ¿Qué es lo que conecta nuestro decir y hacer con el de grupos liminales, aun cuando el punto de partido sea muy disímil? Porque si el pensamiento fronterizo o de borde surge en esa exterioridad relativa de la modernidad, de poblaciones viviendo en espacios-tiempos que fueron negados/invisibilizados por ser considerados atrasados, ¿cómo se conecta esto con la historia de sujetos urbanos, modernos, descendientes de europeos que no se reconocen parte de la historia de Abya Yala?

Una de las conclusiones que se avisaron en este escrito es, que nos reconocemos parte de una exterioridad. Esta no sólo es experimentada por ciertos grupos. Pensar desde nuestra exterioridad, en lo personal me llevó a mirar trabajos en retrospectiva, y a caer en cuenta que la exterioridad no es algo ajeno a nosotros; también la habitamos y por ello entramos en afinidad y confianza con esos otros tan diferentes a nuestra historia. La globalización nos ha acercado habitando en los bordes, en la incomodidad. De allí la necesidad de invertir la carga a la luz de una autoreflexividad crítica para reconocer qué experiencias liminales me nos constituyen en este presente inquietante, inestable, pero siempre utópico. Reconocernos parte de esa exterioridad es el primer paso para dejar de verlo como algo que le pertenece a otros.

El aporte de Lander (2000) resulta medular para entender cómo la organización del tiempo y el espacio dado a partir de la experiencia europea legitimó una misión civilizatoria que derivó en la invisibilidad de territorios y la consideración de sus habitantes como receptores pasivos de dinámicas que acontecen en el lugar. Desde la convicción que no existen receptores pasivos, este texto toma

distancia de visiones románticas que piensa que las comunidades tradicionales organizan su cotidiano guiadas por el amor, el consenso y la solidaridad, siguiendo la crítica de De la Garza (2020). Desde esta fundamentación general y recuperando la afirmación de Escobar (2019) acerca que el Pensamiento Crítico Latinoamericano (PCL) no está en crisis, ya que en ella convergen una multiplicidad de perspectivas (desde las perspectivas más teóricas hasta las más comunales; desde el programa Modernidad/Colonialidad hasta las perspectivas de la relacionalidad y comunalidad, y nuevas espiritualidades), insisto en que es necesario ampliar el horizonte de investigaciones en territorio para nutrir el PCL, y en ella, reconocer la importancia del lugar reivindicando otros lugares de enunciación, otras historias desde las variadas condiciones materialidades de vida.

Esas múltiples exterioridades posibilitan el encuentro entre lo tradicional y lo moderno, el nosotros y los otros, el mundo urbano-híbrido marcado por el modelo neoliberal y formas otras de llevar la vida. De allí la importancia de recuperar otras fuentes, otras historias para reducir el despojo epistémico y de memorias, y desestabilizar visiones únicas alimentadas por el desarrollo del capital que procuran instalar un único modo posible de habitar y valorar el hábitat, donde personajes, recuerdos, acontecimientos y sentimientos ligados al marco espacial y temporal del lugar tienden a ser anulados, marginados, desvalorizados. En este sentido, la invitación a invertir la carga consiste en salirse de una lógica donde lo otro es visto como esa exterioridad del sistema-mundo, carente de autonomía en múltiples sentidos, para repensarla como constitutiva de nuestra existencia. Reconocernos parte de la exterioridad es invertir la carga, o como expresa Rosero (2020), es dejar de negar ese otro que nos constituye y superar la hermenéutica del invasor.

En lo personal, por momentos en mi trayectoria aparecía la cuestión de la relacionalidad y la pregunta recurrente era cómo tomar en cuenta esa relacionalidad o esa inspiración indígena en nuestros contextos urbanos-modernos-híbridos marcados por un modelo de vida liberal. Aunque no tuviera mi vida correspondencia con la ontología relacional, ni abordara la cuestión indígena, se mantenía el interés por pensar lo otro desde una inspiración que no emane sólo de la racionalidad. Nuevamente coincidiendo con Urrego (2018) en el punto de partida: “no somos indígenas”, sostuve la idea que eso no implicaba que no pudiéramos reivindicar subjetividades que quedaron al margen, y coincidir con algunas perspectivas que denuncian que la academia priorizó el conocimiento de los receptores a distancia, como la vista y el oído (Restrepo, 2010) menospreciando los demás sentidos y el papel de la afectividad, privilegiando la palabra escrita (Rosero, 2020).

En este pensar desde nuestra exterioridad, en lo personal aparecía como constante esa inquietud por recuperar la inspiración indígena para lo no indígena, y encontraba en las denominadas “pequeñas historias protagonizadas por sujetos concretos” un decir diferente y otro modo de encarar el cotidiano, desde la realidad de cada uno; porque como dice Restrepo (2010) “el conocimiento no está ni aquí ni allá, ni en el sujeto ni el objeto, sino en un lugar intermedio, lugar de la interacción y construcción conjunta” (p. 93); en otras palabras, en la interacción conjunta entre lo propio y lo ajeno, en esa interseccionalidad. No obstante, gran parte de mis contribuciones se ocuparon de denunciar el encubrimiento que se hacía del otro en contextos de despojo promovidos por el desarrollo de actividades extractivo-mineras, pero nuevamente, hablaba de un otro, el que habita en esos contextos. Y aunque procuré dar cuenta de la persistencia de la colonialidad y como las herencias coloniales se entrelazan en la vida cotidiana permitiendo la continuidad de un patrón de ser (dimensión ontológica), saber (dimensión epistémica) y poder (dimensión económico-política) colonial que impiden el movimiento hacia otros modos posibles de existencia, lo hacía sin invertir la carga, como si el problema sólo afectase a esos grupos.

De alguna manera invertir la carga y pensar desde nuestra exterioridad obliga a situarnos en las circunstancias concretas de nuestras vidas y prestar atención al movimiento dialéctico de presencia-ausencia (Vazquez-Melkén, 2014). Mientras que la primera tiende a acentuar un modo de vida capitalista neoliberal, haciendo todo lo posible para no dejar emerger otras formas de vida marcando la ausencia de alternativas, esa presencia, en el mismo acto, enfatiza la ausencia de posibilidades y con ello la configuración de subjetividades alternativas.

## 5. Conclusiones

Nos acercamos al cierre de este escrito y seguimos pensando en la expresión contenida en el título de esta contribución. Líneas arriba me preguntaba: ¿de qué exterioridad soy parte?, ¿qué me hace entrar en sintonía con esos otros protagonistas de mis investigaciones, si no hay una historia compartida, ni localización, ni proximidad generacional, muchas veces?

De a poco fui entendiendo que con mis interlocutores compartíamos el sentirnos afuera de la lógica dominante, total o parcialmente, o como a contra pelo de los intereses de los ámbitos que nos contienen o modas del momento. El idealismo y pasión por lo que se hacemos nos colocaba al margen, con autonomía y autoridad, y eso nos tornaba indomables. Eso estar al margen iba acompañado extrañamiento y soledad. Aun en el reconocimiento y respeto de los otros, este sentimiento permanecía. Nuestra exterioridad era habitar en esos bordes. Estábamos cómodos en el margen, pero adentro. Entonces, ese otro finalmente, no era tan diferente a mí. Podía entrar en diálogo, en sintonía con su decir y hacer. Nos sentíamos parte de una exterioridad que buscaba diferenciarse de una lógica dominante en las instituciones, cuyos modos de hacer estaban teñidos de jerarquía, clasificación y diferenciación. De alguna manera compartíamos un pensamiento otro. Así ensayo una respuesta a esta inquietud de invertir la carga para dejar de pensar desde la exterioridad del otro y pensar desde la propia, desarrollando un pensamiento otro desde mi lugar de enunciación y habitación.

No como certeza sino como sospecha, al invertir la carga dejaríamos salir esas experiencias ligadas a las múltiples violencias para desprendernos de ella, y desde dar lugar a la generación de conocimientos otros, no como expresión bonita vacía de significado, sino desde esa exterioridad que ocupamos. Continuando con la promoción de la investigación situada, desde esa exterioridad en que se desenvuelve nuestro día a día tienen cabida las preocupaciones, anhelos, deseos, miedos, memorias y conocimientos, que también son situados, porque junto a ellos se va configurando una praxis de investigación donde cobran relevancia las vivencias de los individuos y los colectivos, con sus relatos y testimonios de vida, haciendo posible otras formas de hacer la vida dignamente.

Como apuesta, en sentido amplio este escrito pretendió aportar al corpus de trabajos que problematizan sobre el pensar decolonial jugando con las nociones de exterioridad, lo otro y pensamiento otro. Si bien fue incipiente esta reflexión, y arrojó más preguntas que respuestas, parte de un ejercicio de autoreflexividad crítica. Hemos señalado la importancia de desnaturalizar-desromantizar situaciones de la vida cotidiana para no exotizar al otro, o cargarlo de atributos que no se condicen con su realidad. El desafío para invertir la carga es reconocer que las historias están atravesadas por una multiplicidad de actores, intereses, que son plurales y heterogéneas, y que esa exterioridad aparente, es parte nuestra también. Exotizar al otro sería reivindicar subjetividades modernas que quedaron por fuera del mundo construido por la tecnología política y económica, pero ¿Alguien quedó al margen? Por lo pronto, nos cabe estar atentos de no encubrir al otro, pero tampoco a nosotros mismos. Recuperando del conversatorio citado las palabras de Ortíz Ocaña, nos toca autodecolonizarnos, o en palabras de Rosero (2020), superar la lógica del invasor. De eso se trata invertir la carga, de despojarnos del ego moderno que nos constituye. Esa es la apertura y desprendimiento que el pensar decolonial nos invita a realizar.

Dejo para el final algunas expresiones de Palermo (2017, p. 14) en su búsqueda inquietante por encontrar respuestas, actitud con la que muchos se podrán sentir identificados. Algo similar me ocurre en mis desvelos: “destinar nuestros desvelos a conocer un poco más el lugar que nos habita y habitamos”.

## Referências

Albán, A. (2012) Epistemes “Otras”: ¿Epistemes disruptivas? KULA. *Antropólogos del Atlántico Sur*, 6, 22-34.

Albán, A. (2015) *Sabor, poder y saber: Comida y tiempo en los valles afroandinos de Patía y Chota-Mira*. Popayán: Universidad del Cauca.

Albán, A. (04/03/2019) *Conferencia: De la resistencia a la Re-existencia*. Apertura del Seminario Memoria y Territorio: experiencias y perspectivas, realizado por el Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas y el Centro de Estudios Sociales y Culturales de la Memoria. <https://www.youtube.com/watch?v=FoZED1dX8bo>

Cuestas-Caza, J. (2019) El discurso del desarrollo en las políticas públicas: del postdesarrollo a la crítica decolonial. *TraHs Números especiales*, 4. <http://www.unilim.fr/trahs>

De la Garza, E. (2020) ¿Epistemologías del sur? Crítica de la epistemología de Boaventura de Sousa Santos, en Torres, E. (ed.) *Hacia la renovación De la teoría social Latinoamericana*, 245-263. Buenos Aires: Clacso.

Duque, C. (2019) La ampliación ontológico-política del Buen Vivir/Vivir Bien como praxis transmoderna. *Tesis de Doctorado en Filosofía*. Campinas: Universidad Estadual de Campinas.

Dussel, E. (1994) 1492. *El encubrimiento del otro*. La Paz: Plural Editores

Escobar, A. (2019) Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: la diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América en Tobar, Javier (comp. y ed.) *Diversidad epistémica y pensamiento crítico* (41-63). Popayán: Universidad del Cauca

Gandarilla, J. (2016) Teoría poscolonial y encare decolonial. Hurgando en sus genealogías, en Bidaseca, Karina [Coordinadora] *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO-IDAES.

Gonzalez Gonzalez, G. (2007) Filosofía de la liberación en E. Dussel en “Para una ética de la liberación latinoamericana”. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/dussel49.pdf>

Grosfoguel, R. (2013) Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, 19, 31-58.

Grosso, J. (2019) La comunidad alterada: cuerpos, discursos y relaciones entre seres humanos y no-humanos. Matrices interculturales de la hospitalidad, en Tobar, J. (comp. y ed.) *Diversidad epistémica y pensamiento crítico*, 233-247. Popayán: Universidad del Cauca.

Lander, E. (2000) [compilador] *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso-Unesco.

Medina-Melgarejo, P., Sánchez-Linares, R., & Mejía-Jiménez, M. (2022): Pensamiento descolonizador: resonancias en las pedagogías latinoamericanas. Retos en educación, formación e Investigación. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 27 (98), e6615680. Universidad del Zulia, República Bolivariana de Venezuela. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6615680>

Mendez Reyes, J., & Mendoza, E. (2017) *Del sujeto moderno al sujeto decolonial. Una aproximación epistémica para la emancipación desde la filosofía latinoamericana*. Zulia, Venezuela: Fondo Editorial UNERMB-Clacso.

Mignolo, W. (2015) Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Mignolo, W. (2015) *Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Ortíz, A., & Arias, M. I. (2018). Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. *Hallazgos*, 16 (31), 147-166.

Ortíz, A., Arias, M. I., & Pedrozo, Z. (2018). Metodología “otra” en la investigación social, humana y educativa. El hacer decolonial como proceso decolonizante. *Revista FAIA*, 7(30), 172-200.

Ortíz, A., & Arias, M. I. (2019), Altersofía y hacer decolonial: epistemología “otra” y formas “otras” de conocer y amar. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 24(85), 89-116.

Oviedo Freire, A. (15/03/2021) *Respuesta a la carta abierta de Boaventura de Sousa Santos*. <https://oplas.org/sitio/2021/03/15/atawallpa-oviedo-freire-respuesta-a-la-carta-abierta-de-boaventura-de-sousa-santos/>

Palermo, Z. (2017) Pensar/escribir en la(s) frontera(s). *Otros logos*. Revista de estudios críticos, 8, 14-27.

Restrepo, L. (2010) *El derecho a la ternura*. Bogotá: Arango

Rosero, J. (2020) Filosofía intercultural: Dificultades y desafíos en la enseñanza de la filosofía. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 25 (4), 50-62.

Salinas Paz, F. (2021) *Saber del Otro. Una epistemología de la liberación*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Sandoval, R. (2016) *Cuaderno 1. Formas de hacer metodología de la investigación. Reflexividad crítica sobre la práctica*. Colección Cuadernos de Metodología y Pensamiento Crítico. Guadalajara: Grietas Editores.

Urrego, M. (2018) Inconsistencias teóricas y políticas del Giro Decolonial en una época de auge de las extremas derechas en América Latina. *Devenires*, 19(38), 193-228.

Vázquez Melkén, R. (2014) Colonialidad y Relacionalidad. M. E. Borsani y P. Quintero (Comp.) *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*. Neuquén: EDUCO - Universidad Nacional del Comahue.



**LIMIARES ESTÉTICO-POLÍTICOS DE UM SCHIBBOLETH LATINO NA TATE MODERN**  
**AESTHETIC-POLITICAL THRESHOLDS OF A LATIN SCHIBBOLETH AT TATE MODERN**  
IGOR GUATELLI

Igor Guatelli é Arquiteto, Doutor em Filosofia e Professor Adjunto da Universidade Presbiteriana Mackenzie. É pesquisador do laboratório GERPHAU da École Nationale Supérieure D'Architecture de Paris-La Villete e Université Paris 8, França. Coordena o grupo de pesquisa Cidade, Arquitetura e Filosofia, onde desenvolve pesquisas sobre desconstrução, filosofia pós-estruturalista, condensadores urbanos e novos processos de territorialização. [igorguat@uol.com.br](mailto:igorguat@uol.com.br)  
<http://lattes.cnpq.br/0684027099625255>

## Resumo

São muitos os *Schibboleths* de nossa modernidade, traços étnicos, linguísticos, culturais, religiosos que deveriam garantir singularidades de povos e regiões transformam-se em rastros de identificação do outro indesejável. *Schibboleths* que poderiam servir como denúncia de uma urgência de hospitalidade transformam-se em obstáculos para sua prática. Doris Salcedo, artista colombiana convidada pela *Tate Modern* em Londres, em 2007, cria seu *Schibboleth* para denunciar processos históricos de apagamento desse outro, sobretudo do outro colonizado, subalternizado, explorado, expulso, exterminado. A artista cria uma instalação que mergulha nas entranhas da instituição, apropriando-se dela por meio de uma marca indelével de denúncia da violência histórica produzida por fronteiras e através delas. Obra rastro de passados, mas também de futuros possíveis, fenda que separa e une ao mesmo tempo, será por meio desse choque de civilizações unidos pela fissura que iniciaremos, aludindo, como metodologia, ao pensamento de Jacques Derrida, sobretudo sua filosofia de rastros, uma interlocução crítica com a obra e devires.

**Palavras-chave:** *Schibboleth*, Doris Salcedo, Rastros, Fissuras, Derrida

## 1 Epígrafe introdutória

“No caso de *Schibboleth*, interessava-me muito a perspectiva tradicional, que é a triunfalista europeia. Foi permitido a eles construir 'arcos do triunfo', colunas que comemoram sucessos de suas batalhas, etc. Para nós, do Terceiro Mundo, restaram as ruínas. É uma obra na qual você analisa a posição das pessoas do Terceiro Mundo dentro do Primeiro Mundo — nós somos sempre os vetores que transportam drogas, doenças, crimes, tudo de negativo. Eu era uma artista do Terceiro Mundo, a primeira a ser convidada a expor naquele espaço [*Tate Modern*]. Tinha de levar comigo esse olhar, tinha de ser negativo lá” (Salcedo, entrevista à Folha de São Paulo, 2008).

Museus, há algum tempo, se tornaram templos por onde certos imperativos da incessante modernização capitalista concretizam-se e se reproduzem — mercadológicos, de reificações históricas, de circulação do capital pela indústria cultural - conservando lógicas por onde parecem ultrapassá-las ou superá-las, ou inserindo-se como engrenagens de renovadas estratégias, de uma atualizada microfísica do poder, parafraseando o título da obra de mesmo nome de Michel Foucault. Porém, é pela ação ativa de transgressão dos limites impostos, disponibilizados ou sugeridos por esses lugares que se colocam como aptos a receber quaisquer manifestações artísticas, ou do que se admitiria para uma instalação no interior de um dos mais renomados templos de nosso tempo que a artista colombiana ultrapassará certos limites ao “arruiná-lo”. Limites tornam-se limiars quando atingem um ponto sem retorno. Salcedo parece ter atingido esse limiar para denunciar as fronteiras que ainda persistem entre centros metropolitanos globais e periferias arruinadas por eles produzidas.

Do interior de um desses templos metropolitanos globais, a artista o confirma corroendo-o. Talvez ela esteja nos dizendo que processos descolonizadores só serão possíveis a partir de estranhas fusões e corrosivas alianças. Não mais a partir de fora, de baixo, de longe, mas de um fora-dentro, de algo que chega de fora, fundindo-se àquilo que o mantém como um de fora. Em *Schibboleth*, Doris Salcedo, renomada artista colombiana<sup>1</sup> com exposições no Guggenheim e MOMA de Nova York, cria uma instalação dissonante das linguagens mais afeitas e ajustadas a esse templo, fissurando-o de maneira indelével; uma obra disposta a falar e denunciar politicamente, de maneira silenciosamente contundente, um passado que não pode ser apagado, atenuado, mas dilacerado a ponto de se tornar rastro de um rastro cosmopolítico por vir. Um cosmopolitismo que conserva suas fronteiras e marcas passadas como memórias em direção a um futuro capaz de mostrá-las como um problema político. Fronteiras não são limites intransponíveis, mas limiars necessários ao seu ultrapassamento. Pensamento às margens, de limiars, fronteiras movediças, rastros espectrais e restâncias, como metodologia de discussão, conceitos da filosofia de Derrida nos ajudaram a pensar criticamente a obra de Salcedo.

---

<sup>1</sup> Salcedo foi a primeira artista latino-americana a expor na *Tate Modern*. A instalação, de outubro de 2007 a abril de 2008, fez parte da *Unilever Series*.

## 2 Considerações sobre o título da instalação

*Schibboleth* é uma palavra emprestada do judaísmo. O título da instalação/escultura de Salcedo provavelmente esteja relacionado ao episódio bíblico da passagem do rio Jordão, uma passagem controlada pelos Gileaditas, grupo rival dos Ephraimitas, que criou uma palavra-teste para ver, de acordo com a pronúncia, quem era aquele que pedia passagem, se um Gileaditas ou um Ephraimitas. Conforme Redfield (2021),

Como substantivo feminino aparece cinco vezes na Bíblia hebraica, três vezes para significar algo como “fluxo de uivo” ou “Aood” (Salmo 6g:2; Salmo 69:15; Isaías 27:12); uma vez para significar “espigas de grão” (Jó 24:24); uma vez, na passagem em Juízes 12, que o tornou famoso e que examinaremos, possivelmente para significar riacho, possivelmente espigas de grãos, mas mais imediatamente, no contexto do texto, nada demais, já que lá foi usado apenas como teste de pronúncia pelo Gileaditas para identificar seu inimigo derrotado, o Efraimitas. (p. 2, tradução nossa).

Destaca-se o trecho bíblico, em Juízes, 12:

E os gileaditas tomaram as passagens do [rio] Jordão antes dos efraimitas; e foi assim que, quando aqueles, os efraimitas, que escaparam disseram: Deixe-me atravessar; que os homens de Gileade lhe disseram: És tu um efraimita? Se ele dissesse: Não; então eles diriam para ele, diga agora *Schibboleth*: e ele disse *Sibboleth*: porque ele não podia empostar [a voz] para pronunciá-lo direito. Depois eles o levaram e o mataram nas passagens do Jordão; e morreram, naquele tempo dos efraimitas, quarenta e dois mil. (p. 2, tradução nossa).

Prossegue Redfield (2021),

Em tempos, culturas e línguas muito distantes daquelas do antigo Israel, a palavra *schibboleth* passou a significar o tipo de teste que supostamente costumava ser usado para definir: um teste no qual sinais difíceis de falsificar separam identidades e estabelecem e confirma fronteiras. Significados auxiliares desenvolvidos para uma maior ou em menor grau em diferentes idiomas. O uso francês é relativamente próximo da história bíblica: Hachette define *Schibboleth* como "teste, épreuve décisive"; Le Grand Robert define como "épreuve décisive qui fait juger de la capacité d'une personne" (um teste decisivo que testa as habilidades de uma pessoa). Já o uso alemão é mais amplo, como a entrada sucinta de Duden para *Schibboleth*: "Erkennungszeichen; Losungswort; Merkmal" (marca de identificação; senha, palavra de ordem, slogan; marca distintiva). O inglês é único por ter desenvolvido significados para *schibboleth* que tem ultrapassado e deslocado o sentido bíblico da palavra-teste ou traço identificador. Extensão além da extensão alemã da palavra para "slogan", o inglês moderno confere ao *schibboleth* uma gama de significados distribuídos entre os pólos da palavra-teste e da fala formulada. a entrada para *schibboleth* no recurso online *Dictionary.com* funciona assim: 1. uma peculiaridade de pronúncia, comportamento, modo de vestir, etc., que distingue uma determinada classe ou conjunto de pessoas, 2. um slogan; palavra de ordem; 3. um ditado ou crença comum com pouco significado atual ou verdade". (p. 2-3, tradução nossa).

A obra de Salcedo, ou, as duas versões [o antes e o depois que se tornaram durante] da instalação, se fundem ao museu, ao suporte, suporte e obra, obra e suporte se tornam indissociáveis. Se o *parergon*<sup>2</sup> é o dentro-fora da obra, uma inscrição feita na obra, mas que parece já fazer parte da obra, um além da obra na obra, a[s] obra[s] de Salcedo são *parergons ergonais* sequenciais. A primeira obra, a fenda, se funde ao museu alterando-o; a fenda, uma invaginação, um corte, inscreve-se no *ergon* - se considerarmos o museu como o *ergon*, agora - para torná-lo um outro dele mesmo, um suplemento dele mesmo (Fig. 1). Ao retirar, extrair matéria do museu, Salcedo, seguindo a proposta de Derrida para a ideia de suplemento, torna o museu menos museu. Por isso, ele se torna mais

<sup>2</sup> Segundo Derrida (1978, p.63, tradução nossa), "um *parergon* vem contra, ao lado e além do *ergon*, do trabalho feito, do fato, da obra, mas não cai ao lado, ele toca e coopera, de algum lado para fora, dentro da operação. Nem apenas fora, nem simplesmente dentro. Como um acessório que se é obrigado a acolher na borda, a bordo, é, em primeiro lugar, o a bordo." Do original em francês: "un *parergon* vient contre, à côté et en plus de l'*ergon*, du travail fait, du fait, de l'œuvre mais il ne tombe pas à côté, il touche et coopere, depuis un certain dehors, au-dedans de l'opération. Ni simplement dehors, ni simplement dedans. Comme un accessoire qu'on est obligé d'accueillir au bord, à bord, il est d'abord l'à-bord".

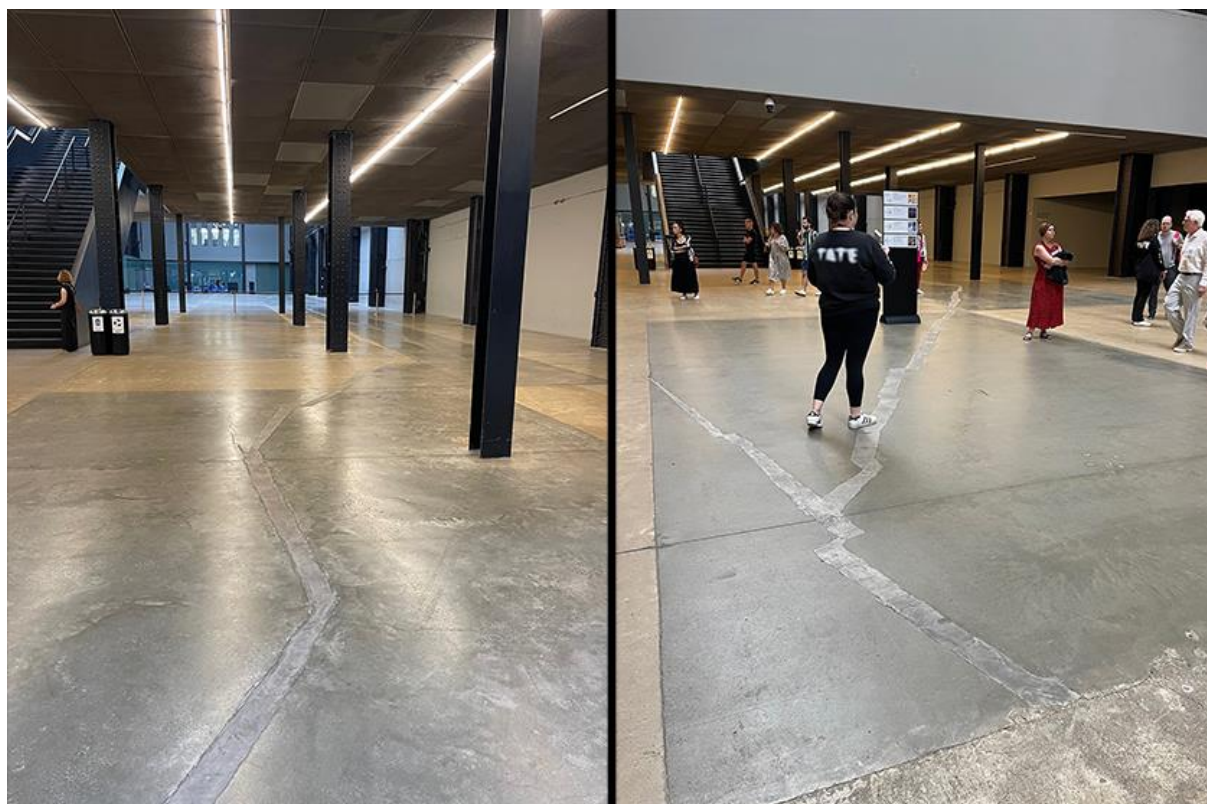
museu, um outro dele mesmo, portanto, além dele mesmo, um *parergon* do que ele era, ou foi, ou continua sendo, mas já como um outro, um rastro dele mesmo.

O que restou da obra, a “obra” da obra, a restância<sup>3</sup> da obra, quando a fenda é fechada, preenchida com matéria, restaura o nível do chão anterior, “original” (Figura 2). Mas, já não é mais o mesmo piso. O piso se torna outro piso ao ser restaurado, restituído em seu nível original. Sua discreta restituição, um mero preenchimento da fenda, inaugura a segunda obra, que pode ser considerada um rastro da primeira, tornada cinza ao ser preenchida. Ao contrário do fogo, das ações extrativistas, de genocídios, massacres, segregações, sucedidos por atos de encobrimento, que sempre marcaram a história de apagamentos a que a América Latina foi submetida, constituindo-se como verdadeiros *parergons* de sua história — foras que se inscreveram como traços intrínsecos a sua constituição como continente suporte de marcas externas — a segunda obra de Salcedo, a marca no chão, fez cinzas da primeira, ou seja, quase apagou-a preenchendo-a, encobrindo-a.



Fig.1: *Schibboleth*, Doris Salcedo. Turbine Hall, 2007. Fonte: Igor Guatelli, 2007

<sup>3</sup> Num primeiro momento, *Restance* seria algo como *fait de rester*, aquilo que permanece, ficando como resto, como *différance* seria *fait de différer*. Entretanto, cumpre um papel importante na discussão que Derrida faz com Searle [essa discussão aparece em sua obra *Limited Inc.* reaparecendo mais tarde em *Papier Machine*] a partir do conceito de iterabilidade. Ao contrário do que o termo sugere, Derrida prefere usar *restance* no lugar de *permanence*. Pode ser entendido como uma espécie de permanência, mas vai além. Para Derrida, *restance* seria algo que resta dentro das formas de comunicação — orais, escritas, artísticas — ao longo do tempo, sendo capaz, ao mesmo tempo, de mostrar o que pertence a ela, mas, ao mesmo tempo, o que já pertence a um outro contexto. Trata-se de uma identidade clivada do objeto, diferencial, reproduzível, mas não sendo mais a mesma coisa; seria, assim, uma permanência alterada.



**Fig.2:** Rastro de *Schibboleth*, Doris Salcedo. *Turbine Hall*, 2022. Fonte: Giovana Giosa, 2022

Contudo, podemos de fato falar em um passado colonial? O passado colonial talvez nunca tenha passado, ao passar, apenas transmutou-se, como a obra de Salcedo. O colonialismo da América Latina persiste como outro, sempre transmutado ao ser superado, aparentemente. Seu apagamento apenas revela que ele ainda existe, mas sob outras roupagens, outras formas, outros procedimentos. Apagamentos dos povos indígenas, queimadas generalizadas na Amazônia, no Pantanal, ações brutais contra negros, mulheres, enfim, populações vulneráveis do continente confirmam a persistência do fogo que não para de queimar e produzir cinzas como realização revigorada de processos colonialistas; incessantes subtrações, tal como *Schibboleth*.

A obra da artista não embeleza o monumental, vasto (outro *parergon*) hall de exposições da *Tate Modern*<sup>4</sup>, ela a agride, talvez como alusão às atrocidades seculares sofridas pelos latino-americanos. Ela tampouco sentimentaliza, mistifica ou instrumentaliza esse sofrimento. Como fenda, ferida, ou, posteriormente, como cicatriz, ela se mantém em uma discreta posição intermediária entre uma denúncia abstrata, polissêmica, num primeiro momento (consideremos como a primeira obra) e o luto, uma obra “morta-viva” que permanece lá como registro espectral de si-mesma e da própria história. Ela vela a si-mesma e a história atroz do continente latino-americano, assombrando ingleses e, conseqüentemente, europeus. Instalação ou escultura, a obra é uma escultura esculpida, aberta no piso, uma instalação negativa que abisma, que coloca em abismo os pressupostos do que seja instalação ou escultura. Uma instalação-escultura, uma escultura-instalação, a obra surge a partir da escavação, a partir de um abismo no centro do grande vazio, uma obra que abissaliza não só a *Turbine Hall* ou a *Tate Modern*, ou Londres, ou o Reino Unido, mas a Europa. Salcedo escava para expor, expor as entranhas do museu, do continente (ou seria do colonialismo?).

A obra se expõe ao se colocar entre escultura e instalação, ao rachar um dos templos da arte contemporânea. A obra ex-põe o que havia posto ao se por de outra forma, com outro “sotaque”, outro acento — *S[ch]ibboleth* — ao ser apagada. Ela se mantém exposta ao ser posta em outra posição, agora como cinza dela própria. A ferida cicatriza, mas o desconforto permanece. Ela se mantém como uma mancha indelével na história do lugar, ou do continente. Interessante notar que a obra, desde o início, se coloca como um possível “*avenir*” ao supor que a fissura criada seria preenchida novamente. Se Derrida pensa os oprimidos do mundo com compaixão

<sup>4</sup> *Tate Modern*, museu instalado em uma antiga usina elétrica construída entre 1947 e 1963. Desativada em 1981, o edifício foi reformado pelo escritório Herzog & De Meuron. A instalação de Salcedo, de 167 metros, ocupou a extensão da antiga “Sala de turbinas” da usina, espaço de 155x23x35 metros.

e amizade, a artista violenta e viola o manto branco da *Turbine Hall* para denunciar opressões de toda ordem. Sua obra não é apenas para ser vista, mas experimentada. É também um convite à interação, o público pode tocá-la, penetrá-la, aviltá-la, como de certa maneira também foi ao ser preenchida como remendo.

Não deixa de ser um convite ao outro, ao qualquer outro que interfere e a transforma em um outro dela mesma, um sinal de contaminação, de desejo de contaminação, de troca, miscigenação e transmutação. Fundida ao piso da *Turbine Hall*, a obra é miscigenada desde seu nascimento. Talvez esse seja um discreto sinal de uma democracia por vir, defendida por Derrida. O [in]discreto reparo de restituição feito no piso após o tempo de exibição da obra passou a ser o devir da obra, uma obra em devir desde o seu “nascimento”. Apagada, ou quase apagada, não desapareceu, persiste com uma aura que eiva o lugar, dessacralizando a ideia de arquitetura autoral como objeto que deve manter sua integridade e inviolabilidade pairando acima de sua “mundanidade”. A obra de Salcedo, e seu rastro, democratizam o lugar ao impregná-lo de traços alheios.

Persistentes rastros coloniais na América Latina têm sido, ao mesmo tempo, apagados, estimulados, ambos ocasionando processos e cenários trágicos, mas também de denúncia de seus espectros, de suas persistentes cinzas, cinzas decorrentes da história impregnadas a ela, possibilitando que sejam insistentemente recontadas, restos imemoriais de uma memória que não pode ser apagada. Cinzas que contém um material genético que deve permanecer vivo na memória. Cinzas são o que resta da história, mas também o que deve ser guardado, mantido para que essa história sempre retorne como rastro memorial, como luto, como vigília, como, talvez, o início de uma outra história, tal como a imensa trinca e seu quase apagamento.

As cinzas permanecem. Há cinza acolá, traduzida, a cinza não é, não é o que é. Resta do que não é, apenas para recordar às suas profundezas quebradiças apenas o não-ser ou a presença. O ser sem presença não esteve e não estará mais onde há cinzas e essa outra memória falaria. Lá, onde a cinza significa a diferença entre o que resta e o que é, o chegante?<sup>5</sup> (Derrida, 1987, p. 230, tradução nossa).

A cinza é *différance*, algo entre o que foi e o que é, e, talvez, o que ainda pode ser a partir dessa restância. Por ser o que resta, mas já sendo um outro, pelas cinzas podemos [re]pensar sua história e imaginar seu porvir. Por não mais ser o que foi, as cinzas são a manutenção de um antes que deve ser pensado a partir do agora, do que ela é e do que ela pode ser à luz desse passado. Cinzas “restam para além do ente, restam para além do que foi, permanece impronunciável para tornar possível dizê-lo quando não é nada”<sup>6</sup> (Derrida, 1987, p. 57, tradução nossa).

Não sendo mais o ente dado que foram, as cinzas são um outro desse ente, desse *ergon*, tornando possível [re]pensarmos o que foi esse ente, ou, o que foi a história, uma história reaberta pelo que restou e resta dela, e que, por isso, torna-a possível de ser repensada, e não apenas recontada, informada, reproduzida. A “obra” da obra de Salcedo, o remendo, cinza do ente “original”, resta como uma restância da instalação primeira. Ela resta como um outro, mas guardando traços do que foi. Por ela, podemos pensar o que ela é à luz do que foi, e o que foi a partir do que restou e se tornou, mais silenciosa que o que foi, de onde se originou, mas, talvez, por isso, mais intrigante. [Re] pensar a história a partir daquilo que é quase invisível, silencioso, residual, restante, enfim, restância, se torna ainda mais desafiador e inquietante.

No momento em que a coisa não mais fala, ou apenas sussurra, suspira, como uma mancha e marca tênue dela mesma, cinza de sua violenta expressão, abre-se a possibilidade da construção de um pensamento ainda não pensado. Das cinzas, pelas cinzas, [re]monta-se a história pelo que restou dela para, então, pensar o porvir. A cinza é um outro do ente, talvez um entre, um momento intermediário, como parece ser o remendo do piso. Mas, sendo um entre o que foi e o que será [restituição plena?], esse momento incerto, dissonante, conflituoso, “inacabado”, de discreta e modesta restituição, parece ser o mais fecundo para um pensamento germinativo.

---

<sup>5</sup> Do original em francês: “Reste la cendre. Il y a là cendre, traduis, la cendre n’est pas, ele n’est pas ce qui est. Elle reste de ce qui n’est pas, pour ne rappeler au fond friable d’elle que non-être ou imprésence. L’être sans présence n’a pas été et ne sera pas plus là où il y a cendre et parlerait cette autre mémoite. Là, où cendre veut dire la différence entre ce qui reste et ce qui est, y arrive-t-elle, là?”.

<sup>6</sup> Do original em francês: “reste imprononçable pour rendre possible le dire alors qu’il n’est rien”.

Restância é o suplemento do ente, ao mesmo tempo guardando traços do que foi, mas já sendo um outro. Pensar essa temporalidade do ente é pensar para além do que ele é e foi como representação e significação dadas, como figura de identidade. Talvez, cinzas sejam figuras de alteridade, por onde pode fruir um pensamento para além do já pensado. O reparo feito no piso do grande hall é um tempo do *intermezzo* entre o que foi e o que seria se o piso fosse completamente refeito, o que apagaria os traços, esse instante disjunto da obra, permanecendo entre o que foi e o que se tornou. A mancha que permanece é o espectro da rachadura, da fenda aberta pela artista, não há retorno totalizante. A mancha que mancha a integridade do piso é a lava que faz cinzas da fissura ao preenchê-la. Ou talvez um jorro, um gozo, a *jouissance* latina como um veio eivado, a ser mantido como rastro histórico dos veios de sangue provocados pela violência colonizadora.

À medida que o tempo passa, a intervenção de Salcedo vai se tornando o espectro do que restou dela. Podemos supor uma inversão, o reparo feito no piso tornou-se a outra obra de Salcedo, seu devir, uma discreta mancha, gozo permanente. A mancha/gozo que resta na *Turbine Hall* permite que continuemos olhando para trás em direção a um porvir, quase como a figura alegórica do *Angelus Novus*<sup>7</sup> [a partir da tela de Paul Klee], criada por Walter Benjamin (2013) para discutir o conceito de história, em especial para ilustrar a tempestade da modernidade, e as destruições, apagamentos, rupturas promovidas pelo “progresso” que engendra.

Talvez de forma um pouco descuidada, mas especulativa, com certa cautela, esse legado da obra *Schibboleth* poderia ser considerado como um *revenant* da própria obra, uma união de espectro e evento, um fantasma da obra que surge de maneira imprevisível, uma surpresa, algo inesperado ao re-surgir como uma segunda obra, um *Schibboleth* transfigurado, no limite, invertido. Não é um *ergon*, não é a obra, apesar de guardar traços da obra. Talvez possamos pensar isso que adveio e restou da obra, do *ergon*, como um outro *parergon ergonal*, sem nome, impronunciável, quase nada, presente como não presença, como não-obra, traço que difere da obra “original”, ao mesmo tempo que a defere como memória dela, como o que restou dela já sendo um outro. Não mais *Schibboleth*, essa discreta figura da diferenciação, traço identificador das diferenças capaz de revelar o outro a partir do que ele é incapaz de ser como o mesmo, mas talvez um *s[ch]ibboleth*, diferenciação a partir não da sua insuficiência, mas da sua alteridade irreduzível, com destino invertido, a permanecer.

### 3 Uma obra do *mi-lieu* político

Iterando, o *Schibboleth* de Salcedo produz uma rachadura, uma fronteira para depois restar como *dissemence*, conceito híbrido inventado por Derrida e encontrado em Glas (1974). *Dissemence* é a junção de *Semence* [semente, sêmen] com *Dissémination* [disseminação]. A mancha que resta depois do reparo do piso assemelha-se a um gozo, um jorro que, mais do que fecundar algo, permanece como disseminação de uma denúncia, de um ato violento necessário a um porvir que supere o que ainda resta do eurocentrismo. A instalação de Salcedo permanece como *différance* dela mesma, o gozo como *différance* da fenda. Como já mencionado, mesmo “desfeita”, ela permanece como traço, como marca, como resto, como margem, como disseminação sem fecundação, um esbanjamento, um posfácio desgarrado, que pode ser visto como prefácio de algo ainda por vir, sem nome, que apenas dá passagem mesmo assemelhando-se a uma marca fronteira. Uma obra que desaparece se negando a desaparecer e, dessa forma, se produz como outro de si-mesma, que vai além dela mesma e se impregna no lugar preservando e alterando ambos, o lugar e a si-mesma [*Aufhebung* hegeliana].

O termo *milieu*, meio, mas também ambiente, assume um outro sentido no pensamento derridiano. Um jogo com “*hymen*” e “entre”, o termo dá lugar a uma série de anúncios indecíveis na obra *La Dissémination* (Derrida, 1972). Se estamos falando em gozo,

<sup>7</sup> Aforismo IX, em “Sobre o conceito de história”: “Há um quadro de Klee, *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece preparar-se para se afastar de qualquer coisa que olha fixamente. Tem os olhos esbugalhados, a boca escancarada e as asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Voltou o rosto para o passado. A cadeia de fatos que aparece diante de nossos olhos é para ele uma catástrofe sem fim, que incessantemente acumula ruínas sobre ruínas e lhas lança aos pés. Ele gostaria de parar para acordar os mortos e reconstruir, a partir dos seus fragmentos, aquilo que foi destruído. Mas, do paraíso sopra um vendaval que se enrodilha nas suas asas, e que é tão forte que o anjo já não consegue fechar. Esse vendaval arrasta-o imparavelmente para o futuro, a que ele volta as costas, enquanto o monte de ruínas à sua frente cresce até o céu. Aquilo a que chamamos o progresso é este vendaval” (Benjamin, 2012, p.14). nota-se, de costas para o futuro, o “monte de ruínas que aparece à sua frente” é já o passado. A ruína que se anuncia como futuro, à frente, é a ruína do passado. A obra de Salcedo, ruína como alegoria da ruína, e que também denuncia o arruinamento cultural “civilizatório”, ao arruinar [literalmente] uma instituição cultural, resta como memória de passado e futuro na *Tate Modern*, sem interrupção, sem restituição, marca indelével. “[...] Não há documento de cultura que não seja ao mesmo tempo um documento de barbárie[...]” (Benjamin, manuscrito 447, p. 187), diz Benjamin, prosseguindo, “[...]Mas de que pode ser salvo aquilo que já se foi?[...]” (Benjamin, manuscrito 473, p.188).

em jorro, não podemos nos esquecer que a violência com que a fenda rasga o grande espaço de exposição desaparece com a recomposição do piso. Essa recomposição, bastante discutida aqui, produz um efeito de *milieu*, de um entre, uma faixa destacada, com outro tom, outra coloração, no meio daquela enorme laje. Esse *milieu* aparece como um *hymen*, um entre-tempos, entre o presente e o passado, entre o presente e um futuro anterior, um fantasma. O hímen ocorre entre, o entre é o hímen, condição necessária para que uma nova disseminação política se inicie. O hímen, um dos suplementos derridianos, como um *parergon*, é um dentro-fora da “obra”, um entre, um estado intermediário, algo que existe para anunciar o porvir, algo como um devir latente.

É preciso uma ação, num certo sentido “violenta”, para que esse devir entre em movimento e dê passagem a um outro transformado. Essa marca que restou da obra, preservada no piso passados quinze anos do período de exposição da obra, é o gesto inaugural de uma possível hospitalidade renovada. Por uma obra que fala à humanidade, sem interiorizá-la, Salcedo faz uma violenta incisão que abre um entre-tempos, um espaçamento suplementar [separação-união/ ferida-cicatriz] no interior daquele lugar, sem se fechar em si, sobrevivendo ao seu próprio fim ao disseminar-se como um rastro sem télos. Próximos a Derrida, “a operação mímica não resume o fora no dentro, não instala a cena na clausura de uma redução mental, não reduz a interioridade, não permite mais que esta se feche sobre ela-mesma - identificar-se consigo mesmo”<sup>8</sup> (1972, p. 286, tradução nossa).

Mesmo que dispamos a obra, por um momento, de alguns dos seus *parergons* e *schibboleths* - assinatura da artista, sua origem, nacionalidade, datas - resta a violência do ato na casa do outro, que, apesar disso, por isso, a acolhe, hospeda por um tempo e, sem deixar de causar certo estranhamento, hospeda seus rastros, aparentemente, por tempo indeterminado, tornando-a parte do lugar, porém, mantendo-a disjunta. Se, quando “inaugurada”, a obra tinha uma assinatura atrelada ao objeto, agora, como um rastro, ela adquiriu uma errância incerta, apenas um “traço provável” do que foi e do que pode vir a ser.

Em sua obra *Mémoires d’aveugles*, Derrida (1990, p. 6, tradução nossa) sugere, “dissociar o signatário e o assunto do autorretrato”<sup>9</sup>. Dessa forma, a identificação do autor com a obra “*reste probable*”, ou seja, se manteria incerta, subtraída a toda leitura interna, objeto de inferências e não de percepção, guardando um caráter de hipótese. O que restou da obra *Schibboleth* permanece errante naquele espaço, parte do lugar e ao mesmo tempo fora-de-lugar, uma mancha assimilada pelo lugar, que ainda guarda traços de sua alteridade; *ethos* de uma outra hospitalidade estética.

Nada de unidade homogeneizadora, mas integração disjuntiva, dissonante, conflituosa. Salcedo leva o lugar a um *mise-en-abyme*<sup>10</sup> ao criar fronteiras e bordas onde imperam a totalidade e unidade. Como *khôra*, (Derrida, 1993), a rachadura instaura a experiência da vertigem e do caos na serenidade e uniformidade do enorme vazio da *Turbine Hall*. Se, em princípio, era uma hospitalidade de visitaçã, condicionada a um tempo de estadia, a permanência de seus rastros alterou a condição da hospitalidade, tornando-a, aparentemente incondicional. Além de permitir que uma ação violenta — uma trinca equivalente a um terremoto — fosse consumada no seu interior, manteve as marcas geradas por esse ato como uma herança, se não permanente, ao menos duradoura. De uma hospitalidade de passagem, migramos, assim, para uma hospitalidade de permanência.

Lugar de perpetuações e de suas lembranças, a própria *Turbine Hall* tornou-se, com o passar do tempo, um *milieu*. Acumulando marcas de intervenções passadas, aparenta um palimpsesto temporal, um suporte de inscrições de diferentes tempos. O chão parece existir como um suporte de estampas, espécie de estêncil, ou, uma imensa pedra calcária semelhante as antigas pedras usadas em litografias. O chão da *Turbine Hall* assemelhar-se-ia a uma grande litografia. Ou, ao vincar o chão, teria sido a *Schibboleth* da artista um suporte de uma xilogravura por vir? A escultura/instalação de Salcedo tornou-se uma pintura na tela-piso da *Turbine Hall*, arte muralista. Novamente, como uma *khôra*, lugar “que recebe para lhes dar lugar, todas as determinações, mas a nenhuma delas possuir como propriedade” (Derrida, 1993, p. 25), o chão do enorme espaço parece receber tudo sem se deixar subtrair ao domínio do sentido de qualquer uma das inscrições.

<sup>8</sup> Do original em francês: “l’opération mimée ne résume pas le dehors dans le dedans, ele n’installe pas la scène dans la clôture d’un réduit mental, ele ne réduit pas dans l’intériorité, ele ne laisse plus celle-ci se refermer sur ele-même, s’identifier à ele-même”.

<sup>9</sup> Do original em francês: “dissocier le signataire et le sujet de l’autoportrait”.

<sup>10</sup> “narrativa em abismo”: usado pela primeira vez por André Gide, ao falar sobre as narrativas que contêm outras narrativas dentro de si.



Um *milieu* gerado pela fenda e seu preenchimento, que se realiza, permanentemente, a partir do exercício de uma *époque*, da radicalidade de uma *époque* da história (o pensamento derridiano, como um jogo do traço, como *différance*, em certo sentido, necessita de uma *époque*), que tem como tarefa manter-se em suspensão e suspender todo e qualquer sentido primordial, abrindo-se a registros e transmutações não prefiguradas. A “violenta” e “radical” *Schibboleth* (sim, palavra feminina na bíblia) é um exemplo ativo de *époque*, um fenômeno político em suspensão e, por isso, capaz de nos fazer pensar sobre a persistente brutalidade que permeia nossa história e a constitui; que permaneça como força inapagável, inesquecível, expressividade camuflada, quase escondida, mas aderente o suficiente à interrogação do campo histórico constituído, um meio lugar, *mi-lieu* entre o que foi e o que se torna.

O fim da instalação de Salcedo é o início de sua transmutação como memória desviante, *au-delà* (além, para além) do que foi, um *au-delà* em suspensão; estrutura (*structure*) fissurada que se torna prótese de ligação (*strictire*), vida como morte, morte como outra vida, sem endereçamentos, sem [um] fim, ou, talvez, com um fim, aparentemente, imotivado. Em sua obra *Circumfession*, (Derrida, 1991), ao voltar de Moscou, que havia (a)notado o fim da revolução. O “fim da revolução”, para ele, não remetia a uma data específica, a um episódio específico, mas, provavelmente a um fluxo histórico, a uma duração compreendendo inúmeras revoluções na Europa desde a revolução de 1917, passando pela “revolução de veludo” de novembro a dezembro de 1989, na Tchecoslováquia à queda do muro de Berlim, em novembro de 1989, narrado como um diário, em sentenças curtas. História, para ele, deve ser vista e discutida não a partir ou através de seus episódios mais visíveis, mas de seus eventos, de seus entres, a partir daquilo que não pode ser imediatamente apropriado e dado à compreensão total, um contexto auto evidente, mas, ao contrário, a partir daquilo que a suspende. Uma problematização de questões que conformam a história, da história da questão, mais que a exposição da essência da história.

Se, para Salcedo, na mesma entrevista concedida ao jornal Folha de São Paulo, em uma crítica mordaz ao mundo, “convivemos bem com o horror”, sua obra foi (ou é, e continua sendo) uma experiência de um olhar através do entre, pelo meio, pelos traços do objeto e da história, pelo que sobrevive dela e dela sobrevive, pela sua vida e morte e o entre eles - seu *revenant*. Continua sendo a chance de olhar para além de sua pura presença ou mera reconstituição, a obra vive sua morte sem se exaurir, para re-aparecer como um fantasma que não pode morrer. Talvez, não tenha se tratado aqui de uma genealogia da obra ou da artista, uma extensa biografia com datas e informações sobre produção e vida da artista, mas, uma reflexão a partir de seus traços, de suas marcas, de seu contexto borrado, presente e ausente, dentro e fora do contexto europeu, latino-americano, entre eles, de sua história ex-apropriada pelo lugar, expropriando-o.

Em sua primeira obra publicada, “*Penser c’est dire non*”, Derrida diz:

O *agora* é sempre uma tensão entre, de um lado, o já passado, que acaba de passar e que é retido, uma vez que se ele não fosse retido, nós não poderíamos perceber a originalidade do *agora* e sua atualidade em relação ao passado; e, por outro lado, entre o *agora* que se anuncia e que se antecipa em uma resistência. (Derrida, 2022, p. 78, tradução nossa <sup>11</sup>).

#### 4 Considerações finais

Cicatriz, cicatriz de uma ferida que se nega a ser esquecida, apagada, a obra da obra de Salcedo se mantém (*maintenance*) como uma *rature*, uma rasura, mas também uma falha (*rater*) e ferida (*blessure*) ao mesmo tempo. Uma marca indelével - como as ancestrais e atuais marcas da América Latina, que não podem ser apagadas - que institui um presente que se nega a ir, que se nega a ser traço do passado, permanecendo (*maintenance*) um *agora* (*maintenant*) que se anuncia como retenção do passado, suplantando seu ser qualitativo pré-visto, previsto para ter uma duração. Salcedo interroga a própria noção de duração, uma duração que nega sua própria duração, sua temporalidade prevista. A artista parece se negar a ir embora, parece negar a temporalidade própria de uma instalação, parece negar o tempo da hospedagem oferecida. A não-ser da obra, que se torna um ser-outro, afirma a negatividade necessária para que pensemos sobre o eterno *agora* (*maintenant*) de um passado que ainda se mantém, que se renova

<sup>11</sup> Do original em francês: “Le *maintenant* est toujours une tension entre d’une part le *maintenant* passé, qui vient juste de passer et qui est retenu, car s’il n’était pas retenu nous ne pourrions pas percevoir l’originalité du maintenant, son actualité par rapport au passé; et d’autre part entre le *maintenant* qui s’annonce, qui s’anticipe dans une protention.”.

por atualizações, substituições. Espectros latinos permanecem na Tate, o passado não pode ser reificado, a reconciliação parece ser impossível. *Revenants*.

De distintas maneiras, com, através, e, ao lado de uma instalação artística presumivelmente efêmera, abordou-se a possibilidade de outras temporalidades- territórios. Por ela, falamos de um fantasma, de fantasmas - o logos do ausente segundo Derrida - que assombra a própria obra, o lugar e carrega o avesso da escatologia pela mancha indelével de um presente passado e de um presente futuro ao mesmo tempo. Falamos de um *ethos* do resíduo gerado pelo intruso e dele resultado, do enxerto, de uma intrusão que, para além daquele lugar específico, é a chance de tornar algo estrangeiro a ele mesmo, uma “metatécnica, arte de combinações, suplementações, substituições, permutações, próteses, regenerações, inscrições, transferências, transposições, transações”<sup>12</sup> (Nancy, 2017, p. 60, tradução nossa).

*Schibboleth*, de Salcedo, é uma metatécnica, uma inscrição, uma prótese emuladora de suplementações semânticas ao cindir o território e sugerir, então, outras transposições, trans-posições históricas, políticas, geográficas. Topológica, a obra cinde para sugerir outras proximidades. E, mesmo a partir do que dela restou, junta para continuar disjunta. Como diz Derrida, “a proximidade não suprime a distância, ela não é o contrário da distância, ela reconcilia o distante, mas como distante, ela o guarda como distante”<sup>13</sup> (Derrida, 2021, p. 101, tradução nossa).

Falamos de um espaçamento que abre um outro tempo ao romper com a unidade, uniformidade e a banalidade do espaço e tempo históricos. Que o estigma - a re-marca - deixado na *Turbine Hall*, não seja uma condenação, mas abertura a um outro mundo; um mundo onde o colonizador é marcado pelo colonizado como denúncia de uma inadiável e premente descolonização. Um entre estético, político, um *mi-lieu* entre o que foi e o será já sendo, entre “o cadáver e o alento”, como diria Cioran, um quase-lugar que, ao mesmo tempo que separa, une, lugar-meio de interpenetrações, interpenetrações entre o de fora e o dentro, entre explorador e explorado. Entre um de-fora que adentra, ingressa e se funde mantendo-se como traço singularizado de um outro, luto incorporado de algo que deve permanecer, impresso como marca de uma violência histórica colonizadora que [ainda] resta.

## Referências

Benjamin, W. (2013). *O Anjo da História*. Editora Autêntica

Derrida, J. (1972). *La Dissémination*. Éditions du Seuil.

Derrida, J. (1991). *Circonfession*. Le Seuil.

Derrida, J. (1974). *Glas*. Galilée.

Derrida, J. (1978). *La Vérité en Peinture*. Flammarion.

Derrida, J. (1987). *Feu la cendre*. Des femmes-Antoinette Fouque.

Derrida, J. (1988). *Limited Inc*. Northwestern University Press.

Derrida, J. (1990). *Mémoires d'aveugle*. L'autoportrait et autres ruines. Réunion des musées nationaux.

Derrida, J. (1993). *Khôra*. Papyrus.

Derrida, J. (2001). *Papier Machine*. Galilée.

---

<sup>12</sup> Do original em francês: “métatechnique, l'art des combinaisons, supplémentations, substitutions, permutations, prothèses, régénérations, inscriptions, transfers, transpositions, transactions...”

<sup>13</sup> Do original em francês: “la proximité ne suprime pas l'éloignement, elle n'est pas le contraire de l'éloignement, elle rapproche le lointain mais comme lointain, elle le garde comme lointain...”

Derrida, J. (2021). *Donner le temps II*. Éditions du Seuil.

Derrida, J. (2022). *Penser c'est dire non*. Éditions du Seuil.

Nancy, J. L. (2017). *L'Intrus*. Galilée.

Redfield, M. (2021). *Schibboleth*. Fordham University Press.

Salcedo, D. (2008, 18 de março). *Convivemos bem com o horror*. Entrevista concedida a Mario Gioia. Folha de São Paulo.  
<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1803200814.htm>

**LA MIRADA DE LOS OTROS MUNDOS Y SUS CONTRADICCIONES**  
**THE GAZE OF OTHER WORLDS AND THEIR CONTRADICTIONS**  
**JOSÉ ARISPE**

**José Arispe** es licenciado en Dirección de Cine y Magíster en Estudios de Cultura Contemporánea. Es Professor en la Universidad Privada Boliviana, Escuela Militar de Ingeniería y Escuela de Cine y Artes Audiovisuales, Bolivia. Trabaja con arte conceptual, principalmente en los siguientes temas: Bolivia, Arte, Museos, Curaduría, Teoría Crítica y Colonialidad.

josearispe@id.uff.br

<http://lattes.cnpq.br/3038978641917466>

ARTIGO SUBMETIDO EM 6 DE AGOSTO DE 2023

Como citar esse texto: Arispe, J. (2023). La mirada de los otros mundos y sus contradicciones. *VIRUS*, 27, 25-37.  
<http://vnomads.eastus.cloudapp.azure.com/ojs/index.php/virus/article/view/873>

## Resumen

A través de un estudio de caso sobre la exposición curatorial “Sin Sección”, presentada en el Museo Nacional de Arte de Bolivia, en la cual se expusieron tallados en piedra hechos por tres privados de libertad, de la cárcel de San Pedro, abordaremos la discusión de la colonialidad de los sentidos, a partir de conceptos de Rivera, Brandão, Mignolo y Vázquez; reflexionando sobre el encierro del concepto de la estética por pensamientos eurocéntricos que se elevan por encima de otras formas de sentir y se replican en el sistema de arte en Bolivia. Nuestro objetivo es enfocarnos en la decolonialidad en las artes visuales y cómo las obras presentadas afectan el espacio del museo cuestionando su papel legitimador. Proponemos cuatro conceptos para la práctica descolonizadora desde los espacios de exposiciones en centros culturales. Esta mirada genera conflictos contradictorios los cuales también serán argumentados desde el pensamiento boliviano Ch’ixi.

**Palavras-clave:** Aiesthesis, Objetos, Ch’ixi, Museo, Sentidos

## 1 Introducción y contexto

El año 2017 realizamos la exposición curatorial llamada “Sin Sección” en el Museo Nacional de Arte de Bolivia, donde presentamos setenta tallados en piedra producidos por tres privados de libertad, de la cárcel de San Pedro, ellos son conocidos como Picapiedra, Simón Bolívar y Tavo. A través de esta experiencia, nos hicimos varias preguntas sobre el viaje que hicieron estas piezas de arte que nacieron en el lugar más abandonado de la cárcel de San Pedro, denominado Sin Sección, y aterrizaron en el centro cultural más importante del país. Las personas que viven en Sin Sección son indigentes de condiciones pobres que no pueden pagar o alquilar ninguna celda en esta prisión. El contexto en el que viven es sumamente precario — esto hace que sea muy complicado organizar una actividad como una exposición artística que opere como una auto-representación —, las condiciones de vida son delicadas y riesgosas.

En esta ocasión, el museo abrió sus puertas a piezas hechas en la prisión por personas que no se consideraban artistas por su condición de privados de libertad. El curador fue el principal canal de comunicación entre la cárcel y el museo, conceptualizando la muestra — la cual no fue concebida por la institución —, sino presentada como un proyecto independiente que tiene el objetivo de visibilizar una realidad en los subsuelos de la sociedad boliviana a través del arte. Se expusieron todas sus piezas, las herramientas que ellos mismos construyen. La muestra fue acompañada por fotografías del sector donde viven, además de un video con entrevistas a los tres artistas. Se realizó la inauguración con la presencia del presidente de la Fundación Cultural del Banco Central y autoridades del museo. La televisión y prensa realizaron entrevistas y notas para difusión de la muestra. Además, se realizó un pequeño catálogo de la muestra con fotografías a color. Queremos destacar que fue un evento tradicional en el sistema de arte para legitimar objetos extraños, que llegaron de la prisión al museo como obras de arte. Luego de esta exposición vinieron las preguntas sobre cuál es el momento donde estos objetos pasan de ser tallados en piedras de la cárcel para ser nombrados obras de arte en el museo. ¿Qué procesos acontecen en ese tránsito entre dos lugares tan distantes que transforman el significado de los objetos? ¿Las piedras subieron de estatus o el museo bajó de su pedestal hegemónico de arte? ¿Podemos decir que esta muestra fue un evento descolonizador del arte?<sup>1</sup>

El objetivo de nuestro artículo es presentar cuatro conceptos decoloniales que se manifiestan en la exposición Sin Sección: i. la relación con los otros, ii. la construcción de lo propio, iii. liberación de los sentidos y iv. la re-existencia.

---

<sup>1</sup> El presente artículo es un fragmento de la disertación de maestría titulada “El viaje de los objetos: de la cárcel al museo” escrita por el mismo autor en el programa de pos graduación en Estudios de Cultura Contemporánea (PPGECCO-UFMT) de la Universidad Federal Mato Grosso, gracias a la beca OEA 2017-19 y sobre orientación de la Dra. Ludmila Brandão. En la disertación se amplían más características del contexto de la cárcel, organización de la exposición, metodología y pensamientos sobre la etimología de la palabra curaduría.



Fig.1: Vista general sala fotografias em Museo Nacional de Arte. Fuente: Autor. 2017.



Fig.2: Montaje de los tallados en piedra en el MNA. Fuente: Autor. 2017.



Fig.3: Catálogo de la exposición. Fuente: Autor. 2017.



Fig.4: Montaje de los tallados en piedra en el Mna. Fuente: Autor. 2017

Artistas:  
**Edward Alarcón Castillo**  
(Picapiedra)

**Harold Guzmán Rodríguez**  
(Simón Bolívar)

**Ariel Álvaro Martínez**  
(Tavo)

Curaduría y fotografía: **José Arispe**

MUSEO NACIONAL DE ARTE

DEL 11 DE ENERO AL 5 DE FEBRERO

**Sin Sección**  
- PICAPIEDRA - SIMÓN BOLÍVAR - TAVO -  
CURADURÍA Y FOTOGRAFÍA: JOSÉ ARISPE

Una de las experiencias más inspiradoras que tuve en mi vida fue conocer a tres privados de libertad del Penal de San Pedro que trabajan tallados en piedra. Se les conoce como "Los Picapiedras", pero algunos de ellos prefieren usar sus chapas personales.

En el lugar viven aproximadamente 2000 personas en condiciones muy complejas y difíciles, estos tres artistas: Picapiedra, Simón Bolívar y Tavo despertados por el instinto humano-natural de crear, utilizan simples piedras, no tan fáciles de conseguir en el penal. Los realizadores se entregan por minutos y horas al trabajo minucioso del tallado en piedra, la pequeña dimensión de estas hace incluso más exigente su trabajo. Además, conseguir las diferentes herramientas para la talla dentro del penal no es una tarea fácil, esto demuestra su interés.

Los temas o motivos que ellos tallan en las piedras reflejan los intereses y el cotidiano vivir de muchos privados de libertad. Desde temas religiosos: rostros de Cristo, crucifijos, vírgenes, textos en los que se incluyen mensajes de amor y religiosidad, figuras para festividades del año y signos del zodiaco. Piedras que se transforman también en un medio de comunicación con el exterior.

Una serie de tallados representan extremidades del cuerpo: cabezas, manos, brazos y piernas. Como una fragmentación de sí mismos, el deseo de poder ir más allá de un lugar, la desesperación del encierro. El cuerpo basta, la prisión es interna.

Estos artistas encontraron una forma de vida dentro del penal. Una actividad que es parte del movimiento económico del lugar, decidieron una manera honesta de vivir. El acto de expresar se convierte en un evento de supervivencia, va más allá de una terapia ocupacional, es un deseo sincero por salir adelante, por vivir.

No nos imaginamos las luchas diarias que tendrán estos tres privados de libertad, sus conflictos internos, familiares, legales o necesidades básicas. Pero aun así, agarran una simple piedra y deciden sumergirse en la energía de crear.

**José Arispe**  
Curador

Fig.5: Ficha técnica, invitación y texto curatorial de la muestra Sin Sección en el montaje del MNA. Fuente: Autor. 2017

## 2 La colonialidad es un encierro

La exposición "Sin Sección" nos permite conocer un mundo ignorado de la sociedad boliviana, la prisión precaria olvidada por el estado, por la ciudadanía, hasta incluso por la justicia. Semejante a varios lugares de países de América Latina, los cuales, sin dificultades, podemos asociarlos y remitirnos a ellos. Es una realidad resultada de las políticas actuales donde el poder utiliza estas formas de castigar el delito justificando que la cárcel no es un lugar para estar sino para estar mal, "[...] que irónicamente, (el preso) debe escuchar repetidas veces en voz de los funcionarios, que tal sufrimiento es parte del proceso de enmiendo y rehabilitación social." (Pinto, 2008, p. 599).

¿Qué momento histórico podemos comparar con este tipo de deshumanización en la cárcel? La colonización de los pueblos americanos fue sometida a la humillación, violencia y anulamiento similar para despojar y sembrar en las mentes indígenas que su identidad era inferior a la de los colonizadores, por ende, todos sus conocimientos, lengua, mitos, ritos, ósea su herencia intelectual también. Re-ubicaron su historia, tal vez hasta el punto de querer desaparecerla. Y así establecer que los represores eran los superiores y los colonizados los subordinados solo por la disposición geográfica y color de piel. ¿Y cual fue nuestro "delito"? ¿Cuál fue la causa para tal sometimiento? Simplemente ser diferentes. Y es que la colonialidad es como un encierro en el tiempo. A pesar de que la colonización terminó hace siglos, lo que esta dejó fue una colonización arraigada en el pensamiento, en las subjetividades, en el centro de nuestras sociedades que afecta nuestro consumo, creencias, educación, conocimientos y sentidos. La colonialidad continua en nuestras subjetividades colectivas como el pensamiento dejado por las colonias extranjeras que impusieron a nuestros pueblos que "su historia es la historia universal, que su ciencia es la forma privilegiada del saber, y su arte el arte por excelencia." (Brandão, 2014, p. 175).



El conocimiento europeo ganó mucha superioridad sobre otros conocimientos de la vida cotidiana y científica. Los saberes que no eran parte de regiones europeas eran considerados conocimientos subalternos y por ende excluidos. Eran vistos como mitos y propios del pasado, de un nivel inferior. Todo lo producido en cuanto a ciencias en la élite europea era considerado legítimo. Incluso la filosofía, el modo de ver y sentir al arte, la estética sería formada por pensadores que encerraron a los sentidos en un concepto, valorando encima de otras formas de expresión y de sensación. Estos pensamientos eran calificados como los ideales, como modelos a ver, seguir y difundir. Y es en esta prisión de colonialidad que todo se mueve por jerarquías. Desde clases socioeconómicas hasta raciales. En este encierro, estas consideraciones de poder no están dadas solo por agentes externos, sino que están arraigadas en el interior de la vivencia de las sociedades. Un claro ejemplo es el olvido por parte del sistema de arte de expresiones hechas en una prisión como en este estudio de caso.

### 3 ¿De qué color ves las cosas?

Quiero describir una escena de una película boliviana reciente, que creo que es importante presentarla como inicio de las cuestiones sobre las subjetividades y la colonialidad de los modos de sentir: *Ivy Maraey - Tierra sin Mal* (Valdivia, 2013), largometraje dirigido por Juan Carlos Valdivia. Cuenta la historia de un director de cine que es influenciado por los archivos encontrados en Suecia del explorador Erland Nordenskiöld sobre sus viajes en el chaco boliviano, donde se recuperan las imágenes de indígenas guaraníes y ayoreos de comienzos del siglo XX. Originarios con taparrabos, cazando, trepando árboles, sus herramientas y objetos. Así que este director decide embarcarse en un viaje a estas tierras buscando esta imagen del indio originario que una vez habitó Bolivia. Hay que remarcar que el personaje del director, en este film, es el estereotipo de hombre blanco: alto y con ojos azules — seguramente mestizo, pero con rasgos más occidentales que locales. En pocas palabras, la película se trata del blanco que va a buscar indígenas puros. La primera escena de este film empieza con el protagonista teniendo un pequeño diálogo con una niña indígena ayorea (Figura 6 y Figura 7). Ambos se están mirando. La cámara enfoca en primer plano los ojos del protagonista mirando a la cámara, ojos verde-azules claros. En contraplano, aparecen los ojos negros profundos de la niña mirándole con extrañeza el color de sus ojos. Ella irrumpe el silencio y le hace una pregunta.

30



**Fig.6:** Fotograma los ojos del hombre blanco en diálogo con la niña indígena en la película *Ivy Maraey*. Fuente: Trailer del filme.



Fig.7: Fotograma los ojos del hombre blanco en diálogo con la niña indígena en la película Ivy Maraey. Fuente: Trailer del filme.

Niña: ¿De que color ve las cosas?

Hombre blanco: Del mismo color que las ves tu.

Niña: ¿Cómo sabes de que color yo miro las cosas?

Esa pregunta abre caminos para el análisis y reflexión sobre cómo percibimos las cosas a través de los sentidos. Gracias a este choque con el “otro”, con el extraño, el periférico. En este caso, para los tallados en piedra de la prisión de San Pedro, es necesario pensar como se han educado nuestros sentidos para juzgar a los objetos.

#### 4 Las estetizaciones

Según el libro *Estetización del Mundo* (2015), de Gilles Lipovetsky y Jean Serroy, existen cuatro edades de la estetización del mundo: La artistización ritual, la estetización aristocrática, la estetización moderna del mundo y la era transestética. Es necesario prestar atención a las dos primeras eras que muestran un amplio contraste. La era de la artistización ritual trata sobre las experiencias de los sentidos de los pueblos primitivos vinculados específicamente a sus rituales. No están nada vinculados al consumo ni al arte por el arte. Simplemente se creaban objetos no con el objetivo de representar la “belleza”, sino de conceder poderes prácticos propios de los Chamanes, como la curación de dolencias, abrir puertas con el mundo espiritual, provocar lluvia y relacionarse de alguna manera con los muertos. No existían las pretensiones de innovación o reflexión, simplemente de transferir el conocimiento como herencia de los antepasados o dioses. El fenómeno estético existía desde los inicios de la humanidad.

La segunda era, estetización aristocrática, nos explica con más detalle el momento el cual se inventa y se difunde el tipo de percepción de la sensación de lo bello. Iniciado en la edad media y desarrollado en el Renacimiento, es producto de todo este el pensamiento humanista de la genialidad del artista, apartándose de la iglesia y de la realeza para satisfacer a otro publico que demostraba su poder con sus riquezas y educación: la burguesía. Con este desplazamiento de los antiguos mecenas, los artistas van ganando autonomía para aplicarlas en la forma y contenido de sus obras. Exploran más la vida fuera del palacio, la vida en el campo, además de volver la mirada a las influencias griegas en las proporciones y belleza. Las artes van a cambiar de sentido durante estos siglos en la forma en que la vamos a entender, percibir, sentir y conocer. La aplicación de este sentido a las artes, como las obras y prácticas

que representan y dan sustentación al proceso general de desarrollo humano, es preponderante a partir del siglo XX. (Cevasco, 2003, p. 10, traducción nuestra<sup>2</sup>).

Las artes dejan de solo ser mimesis, representaciones de la naturaleza, adornos, poder o belleza. Sino se convierten en un sustento para el progreso humano. Ahora bien, el arte que en estas capitales se producía, practicaba y pensaba era reflejo del pensamiento de esas sociedades, su movimiento económico, la diferenciación de clases, el tipo de devoción a la religión, su posición hacia los otros, entendiéndose como un centro mundial. El concepto de Fine Arts se comenzará a camuflar como universal en la era moderna.

## 5 El Sistema legitimador occidental

El arte en el mundo occidental es comprendido desde un sistema. Desarrollado desde la modernidad, abrió sus avenidas, puntos de parada y transito. Creó sus reglas de cómo conducir en los terrenos creativos, jerarquizó las expresiones que había principalmente en la burguesía europea, afirmándolas en la sociedad con la estetización aristocrática desde finales de la Edad Media. En este trayecto del arte, los objetos creados por individuos pasan por muchos puntos de parada buscando el más importante, que es el de la consagración artística, la cual otorga un valor simbólico y eso genera un valor económico también. Este sistema demanda que los objetos sean seleccionados. Muchos se quedan en el camino separados como si fuesen artes menores, porque no siguen ciertos padrones estéticos; o subordinados, solo por regionalismos geopolíticos. Así, los puntos de parada donde los objetos se transforman en “arte legitimo”, en este sistema de arte occidental, son los museos, academias, colecciones particulares, subastas, salones, teatros, galerías, editoriales (libros, revistas, periódicos) y críticas. Si un objeto nunca llegó a estos lugares, es muy difícil que gane la credibilidad de la sociedad como una obra de arte. Estos lugares de consagración del objeto como arte son operados, idealmente, por un grupo de personas afines a la investigación científica, entre ellos, antropólogos, etnólogos, educadores, sociólogos, curadores, historiadores, artistas, los cuales se dedican a la anatomía y autopsia del objeto.

Así que, es en la exposición “Sin Sección” donde salen más cuestiones sobre este desplazamiento de los objetos. Durante la elaboración del catálogo e invitaciones de la muestra, se identificaron los nombres de los artistas y curador. Hasta ese momento, no se había pensado en los roles de cada participante de esta experiencia. En primer lugar, los tres privados de libertad iban a adquirir el nombre de artistas. Para muchas personas, ese título es una búsqueda de mucho esfuerzo, práctica y tiempo en la dedicación de su oficio. Además del peso que tiene la palabra artista, en el sentido del comienzo del modernismo, donde el artista era el profeta, brujo, excéntrico y mago. Sin embargo, la misma era moderna que trajo la igualdad democrática abre la gran ventana de “la libertad soberana de los artistas de calificar como arte todo lo que crean y exponen”. (Lipovestky & Serroy, 2015, p. 17).

Según José Bedoya, director del Museo Nacional de Arte (J. Bedoya, comunicación personal, enero de 2018), este proyecto fue importante porque proponía dos conflictos inquietantes: ¿Hasta que punto el curador es el artista?, ¿Y hasta que punto los artistas privados de libertad, quienes no se consideran artistas, son presentados como artistas? El caso, descrito con otras palabras, sería el siguiente: alguien que conoce o es parte del “sistema de arte occidental” fue hasta un lugar periférico de la sociedad boliviana y escogió unos tallados en piedra, que presentaban características interesantes en su cantidad y temas recurrentes, además de una gran pregnancia en sus formas, transformándose en vestigios de existencia creadora en el lugar mas deshumanizante de la sociedad. Entramos al juego legitimador del arte occidental: seleccionar objetos, desplazarlos a una sala blanca y legitimarlos como obras de arte.

Aquí ingresamos a otra cuestión interesante de este proyecto específicamente. Los tallados en piedra fueron consagrados gracias a este sistema de arte occidental, de validar objetos en un museo. Utilizamos el sistema que criticamos para darles visibilidad y validez, pero ¿existe alguna manera “descolonizadora” de validar objetos? ¿Se podría haber hecho de manera diferente sin necesitar a una institución como un museo? El modelo tradicional europeo está tan acomodado en nuestras sociedades que resulta complicado salir de estos espacios de legitimación. ¿Es nuestro papel luchar contra estos modelos hegemónicos? Tenemos una desventaja enorme. La colonización dejó su forma de pensar muy arraigada en nuestra sociedad.

<sup>2</sup> En el original: A aplicação desse sentido às artes, como as obras e práticas que representam e dão sustentação ao processo geral de desenvolvimento humano, é preponderante a partir do século XX. (Cevasco 2003, p.10).

Validar objetos como arte ¿no es una practica esencialmente colonizadora? ¿no es rendirse a un sistema inventado en el occidente? Porque lo que no es arte, es separada por la misma palabra. El arte llega a ser un ente excluyente. Es clara la separación, por ejemplo, cuando el arte en Europa o Estados Unidos coloca en otra categoría al arte de los “otros”, como el arte latinoamericano, arte indígena o arte popular. Existe una jerarquía en el mundo del arte, en la cual, solo por nuestra condición geográfica somos subordinados. Además de esta separación, está el poder de la palabra. Denominar a las cosas de cierta manera con la palabra, siendo una herramienta de doble filo, ya que, según Rivera, la palabra del colonizador no designa, sino encubre. (Rivera, 2010, p. 19) Al llamar arte a un objeto, ¿lo estamos camuflando? Para que sea parte de este sistema de arte occidental es necesario que esté cubierto por esta palabra. Sin embargo, su historia y contexto de los tallados en piedra en particular hacen que solo estén manchados por este titulo, ya que vienen de un lugar separado y olvidado, periférico. Así que siempre será un arte que ignora todo el proceso de legitimación occidental y no crea con la voluntad de consagrarse, mas con el único propósito, de existir.

## **6 Ideas sobre una opción decolonial estética**

Mediante la aiesthesis decolonial, unión de palabras propuestas por Walter Mignolo (2010), vamos a diferenciar aiesthesis por estética, porque este segundo término ya fue tomado para las representaciones de lo que es bello o arte en el mundo occidental. Epistemológicamente, aiesthesis es lo más próximo al encuentro con los sentidos, procesos de percepción y sensaciones. Esta experiencia de los sentidos es una reacción que tiene todo ser humano hacia agentes externos a él. A partir del movimiento filosófico que existía en Europa del siglo XVIII, se estudió la aiesthesis, para encasillarla en un solo significado que fue la sensación de lo bello, originando conceptos y teorías de la estética. Walter Mignolo interpreta esta conceptualización como la colonización de la aiesthesis por la estética. Entonces, es importante, para continuar a hacer esta segunda separación. Nos interesa más lo que podemos encontrar y proponer desde la aiesthesis que re-interpretar la estética.

Otra razón por la cual es importante esta separación es porque, a través de la universalización de la historia y las etapas de la globalización el mundo occidental, se ha intentado y conseguido, con éxito, la regulación de los sentidos, control de las subjetividades y percepción del mundo, gracias a los fundamentos de la estética europea, utilizados como herramientas para este ordenamiento general. La estética surge y es influencia en la misma hora de construcción de Europa. Por esa razón, debemos separarnos de este término, para no caer en las mismas visiones y sensibilidades que fueron desarrolladas regionalmente en la historia europea. Eventos y experiencias ajenas a América Latina. Guerras, acuerdos, reinados, pleitos, historia que ni por limites fronterizos se acerca de nuestros pueblos, solamente a través de la conquista. Un gran mar extenso nos separa de lo que fue esa historia. Es en ese mismo mar de tiempo y distancia, profundo y divisorio en el cual tenemos que sumergir ideas y pensamientos dominantes para diluirlos, cernirlos e intentar proponer otro acercamiento a los sentidos.

Es en la aiesthesis donde podemos encontrar un espacio para sacarnos el peso del control de las subjetividades occidentales y abrirnos a expresiones plurales y diversas de ver el mundo. Y es en las discusiones sobre la decolonialidad que podemos partir para contrarrestar a la modernidad/colonialidad y los dominios sobre la representación del mundo. Por esta razón, traemos las dos palabras a unión: Aiesthesis Decolonial.

## **7 Características de la Aiesthesis Decolonial**

### **7.1 Las Relaciones con los otros**

Podemos acercar estas propuestas a la exposición “Sin Sección” para tener un ejemplo y visualizar momentos de reflexión sobre una aiesthesis decolonial. En primer lugar, la exposición nunca fue sobre una innovación o provocación abstracta como caracterizan las muestras de arte contemporáneo. Los tallados en piedra sí muestran una pregnancia y un trabajo detallista para sus pequeñas dimensiones. Las piezas tienen temas religiosos y cotidianos que no son nada nuevos, no ambicionan incitar al arte por el arte. Su característica principal es que fueron creadas en una cárcel. Es ahí que salen de las arenas movedizas del arte contemporáneo para buscar relacionarse con los “otros”. No se trata del artista creador individualista que propone objetos que se abstraen para infinitas interpretaciones, sino la exposición es acerca de querer relacionarse con la pluralidad. En este caso la curaduría ha intentado (por intuición) proponer la abertura a otros tipos de relaciones. Durante la exposición imaginariamente se creó una vinculo entre el arte

del museo con el arte de la cárcel. Hay dos maneras de pensar esto, ¿las piezas se convirtieron en *high art* al llegar al museo? o ¿el museo decidió dialogar al mismo nivel con un espacio invisible de la sociedad? Son las relaciones de principios fundamentales de la *aiesthesis* decolonial. Relaciones que podemos abrir, crear y extender hacia expresiones negadas/silenciadas por los sistemas de dominación.

## 7.2 Construcción de lo propio

Como ya tocamos anteriormente, la estética se desarrolla junto con la historia del mundo occidental edificando los conceptos desde Europa como centro. Lograron construir un “propio”, pero sin darse cuenta era una manera de sentir que desestimaba a los “otros propios” calificándolos de retroceso e inferiores. Crearon una oposición que desvalorizó todo producto de sensación que no venga desde su centro. Elevaron una muralla para separar, aislar su manera de pensar y sentir. Así es que, continuando con nuestra exploración de los sentidos desde el foco decolonial, encontramos en el desarrollo de Europa un principio importante: la construcción de lo propio. “Lo propio no es una esencia, sino una construcción...” (Gómez & Mignolo, 2012, p. 10). Es entonces una tarea de la *aiesthesis* decolonial trabajar por esta construcción de lo propio no occidental. En este caso, prefiero nombrarlo propio-boliviano o propio-latinoamericano.

En la exposición “Sin Sección”, la propuesta de construcción del “propio” comienza cuando el Museo Nacional de Arte acepta el ingreso de estas piezas a sus salas. Se derriba la muralla divisoria entre lo popular y Arte Académico. No fue una exposición de reapropiación de una expresión popular o hibridismos comunes del arte contemporáneo. Fue una muestra expresamente de los tallados en piedra de tres privados de libertad del penal de San Pedro, donde les dimos el título de artistas y dejaron de ser artesanos. No se trata de opacar a un oficio y exaltar a otro, no se trata de que los que estén arriba ahora sean subordinados. No tenemos que ejecutar las mismas negaciones que la modernidad hace. Todo lo contrario, la propuesta de *Aiesthesis* decolonial lleva a que podamos construir espacios de convivencia entre formas de arte diversas, diálogos entre disciplinas que antes no tenían oportunidad de hablar entre ellas al mismo nivel y una aceptación a la pluralidad de expresiones sin clasificarlas debajo o encima de otras.

## 7.3 La liberación de los sentidos

Como objetos hechos en una prisión, se podría decir que necesitan liberación o un rescate. Sin embargo, estos objetos hacen lo opuesto: ellos nos rescatan a nosotros. A través de la exposición estos tallados en piedra llegan al museo para liberar nuestros sentidos de la regulación moderna/colonial que dominan los espacios de arte actuales. Redimir estas expresiones, no de un lugar físico, sino de la prisión que existe en nuestras subjetividades es otra de las características de la *aiesthesis* decolonial. La exposición es una puerta hacia debates sobre como escapar del control de las formas de percepción del mundo, para que desde ahora podamos representarlo mas plural y equilibrado. Entrar al museo con esta exposición es dar lugar a un golpe contra el sistema tradicional del arte, es provocar un combate a la forma de ver y legitimar arte por parte de estas instituciones, que están directamente controladas o influenciadas por las normas de la “estética” eurocéntrica.

## 7.4 Re-existencia

“El carácter decolonial no es inherente a un objeto, una obra, una práctica, una persona o un grupo, sino a un modo ser, sentir, pensar y hacer en una situación determinada, enfrentando en algunas de sus caras o dimensiones la matriz colonial del poder”. (Gómez & Mignolo, 2012, p. 17). Uno de los objetivos principales a la hora de llevar los tallados en piedra al museo fue la de visibilizar una realidad escondida de la sociedad. Mediante esta visibilidad, se abrió una puerta para que otros puedan acercarse a un arte de difícil acceso. Esto comprobó que algunos privados de libertad del penal de San Pedro dedican su tiempo a trabajos manuales con la intención de ganar unas cuantas monedas y así usarlo para su beneficio personal. Sin embargo, mas allá de estas motivaciones que ellos tienen, descubrimos que esta práctica de hacer los tallados en piedra simplemente les devuelve su humanidad, su valor de existencia. Llevar estas piedras al museo fue advertir y re-educar a nuestros sentidos que podemos encontrar arte en objetos hechos en una prisión por personas que viven, lastimosamente, de una manera miserable. Aprender que el arte es sobre la existencia de estos “otros”. La *aiesthesis* decolonial no se trata solo sobre resistir a la normatividad colonial, pero, fundamentalmente, sobre la re-existencia de las expresiones que estaban silenciadas.

Durante las tres semanas de exposición, los tallados en piedra de los prisioneros de San Pedro compartieron una sala en el mismo edificio donde se encuentran obras de arte de artistas bolivianos consagrados en una tradición en estudios académicos de arte. Estos prisioneros recibieron el título de artistas, sin poseer estudios en arte ni entrenamiento oficial. Considerarlos artistas, a través del pensamiento de la famosa e icónica frase de Joseph Beuys: “todo hombre es un artista”, sería introducirlos nuevamente a este paraguas del arte moderno/contemporáneo de aprobación. Nuestra búsqueda es alejarnos lo mas posible de todo tentáculo de pensamiento de arte occidental y atrevernos a proponer otro tipo de legitimación artística. Titularlos artistas, a través de las propuestas decoloniales sobre la *aiesthesis*, es ya un paso alentador en nuestra búsqueda de liberación de subjetividades. Tal vez, hasta deberíamos cuestionar el término “artista”. Es posible que lo encontremos bastante caduco. Dejamos la hipótesis para una siguiente investigación.

## 8 Arte hecho por seres contradictorios

La exposición “Sin Sección” generó de por sí una contradicción. Queremos legitimar objetos como arte a través de la exposición en un museo. Sin embargo, criticamos el modelo legitimador de arte occidental cuestionando si pueden existir otras formas más propias de consagrar al arte. Aplaudimos la exposición en un museo, pero condenamos el sistema en el que estas instituciones se desarrollan. Queremos abrir puertas para que estas piezas sean legitimadas fuera del padrón occidental, no obstante, entramos a un museo buscando su validación. Es en esta contradicción de sentirnos manchados. Somos colonizados y colonizadores al mismo tiempo.

Siguiendo la revisión del concepto propuesto por la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui de lo que ella considera Mundo *Ch'ixi* (Rivera, 2010), vamos a intentar asociarlos a nuestra experiencia de “Sin Sección”, justamente, porque su significado son las contradicciones. *Ch'ixi* quiere decir “manchado, sucio, internado”. Atribuidos a nuestra naturaleza latina de mestizos, este concepto puede ser un hilo conductor interesante para hablar de estas mezclas, manchas y contradicciones con las cuales vivimos y creamos arte en América Latina. El ser y no ser al mismo tiempo resulta hasta poético y ese territorio es importante reflexionarlo.

Una manera visual de explicar la palabra *Ch'ixi* es a través de los animales que poseen en sus pieles diversos colores que no se mezclan y dan la sensación de manchados. Lagartijas, serpientes y sapos tienen estas características, además que por sus pieles y texturas podemos percibir esta mezcla y suciedad de colores que nunca se combinan entre sí. Estos animales tienen otra característica importante que aporta mucho al concepto *Ch'ixi*. Ellos tienen la habilidad de vivir en dos mundos, debajo de la tierra y encima de la tierra, bajo el agua y fuera del agua. Esta característica es fundamental para el concepto de los seres manchados, y en nuestra investigación podemos atribuirlo a un tipo de arte que pueda habitar diferentes mundos.

Otra característica de *Ch'ixi* es que no tiene nada que ver con el mestizaje. El mestizaje es una mezcla, una hibridez, un productor de un tercero, el resultado de una mezcla de dos. Según Silvia Rivero (Alice Ces, 2014), el mestizaje se basa en el olvido, ósea, dejar atrás el pasado, para poder “subir” en una escala social a un nivel de blanqueamiento. Porque, en nuestra sociedad, es mejor ser un “mestizo-blanco” que un “mestizo-indio”. Para ser un mestizo-blanco, la familia olvida el idioma originario de los abuelos, les obliga a sus hijos a aprender español y a vestirse según la clase media de la ciudad, mirando las vestimentas y tradiciones de los abuelos como pasado, como los otros, sin validez, lejanos. *Ch'ixi* propone la descolonización a través de la recuperación de este pasado, empezando por reconocer al ser contradictorio en uno mismo. *Ch'ixi* es un ser con identidades antagónicas yuxtapuestas que no se funden nunca entre sí (Alice Ces, 2014).

## 9 Conclusión

En el caso de “Sin Sección” llegamos al punto de contradicción. A través de esta exposición, los tallados en piedra de la prisión manchan al museo y el museo mancha a las piedras. No se funden creando un producto híbrido. Las piedras permanecen en el Museo como obras de arte solo por el tiempo de exposición. Después, fueron sacadas fuera del museo y actualmente se encuentran en la casa del curador (coleccionista).

Sería un ejercicio interesante pensar que hubiera pasado si el Museo insertaba en su archivo museográfico a estos tallados en piedra para ser parte de la exposición permanente de la colección del museo. ¿Las piedras hubieran sido consideradas arte permanentemente también? El carácter temporal de la exposición acentúa el choque *Ch'ixi*, que solo por un tiempo fueron

consideradas arte, y solo por un tiempo el museo exhibió estos tallados en sus salas consagradoras. Durante este tiempo, el fenómeno *Ch'ixi* aconteció: como una esquizofrenia la exposición desconectó al concepto de arte mismo. Desorganizó a las clasificaciones de arte, no sabiendo si estos tenían que ser considerados arte popular, *fine arts*, arte contemporáneo, arte naif, arte social o arte kitsch. Rápidamente se le asoció como “arte popular”, porque están, en nuestras subjetividades arraigadas, las clasificaciones influenciadas por la estética eurocéntrica de la modernidad/colonialidad. Estas clasificaciones son utilizadas no para destacar sus propiedades estéticas o formales, como lo son todos los “ismos” que identifican movimientos en la historia del arte: ej. Minimalismo, expresionismo, futurismo, cubismo, surrealismo, naturalismo, impresionismo, etc. A diferencia de estas, cuando se menciona términos como “arte popular, naif, arte indígena” se lo relaciona específicamente a su condición sociocultural. Señalando la procedencia de donde estos son originados, “de su origen popular, de la ausencia o insipiente de formación escolar y artística, de su supuesta “sencillez”, como se suele adjetivar a las formas de vivir, pensar y ser de las personas de las clases pobres”. (Brandão & Guimarães, 2012, p. 311, traducción nuestra<sup>3</sup>).

Así, una vez más, salen a luz las subordinaciones impuestas por la colonialidad de nuestras subjetividades cuando queremos designar como arte estas expresiones, como si necesitáramos un permiso especial, colocándolas a los márgenes del circuito del arte como un acto de generosidad. Y considerar su naturaleza de expresión como simples, espontáneos, ingenuas y hechas por intuición, como si fueran características nada complejas y de menor estatus. Entonces, asociarla a esta clasificación propia del sistema del arte es quedarse en el mismo lugar, aquietarse, acomodarse a este sistema y aún peor, es confirmar la dominación de la visión eurocéntrica de la estética sobre nuestras expresiones culturales. Sin embargo, es diferente si consideramos a la exposición “Sin Sección” como una muestra conflictiva en el espacio de un museo. Un evento que provoque el enfrentamiento y choque entre estéticas e ideas de arte. “Sin Sección” empieza en las manos de hombres privados de libertad que viven como indigentes en una prisión de muy escasos recursos. Propone reflexionar sobre resistir a la mala imagen y concepto de deshumanización que la sociedad construyó sobre los privados de libertad de una prisión. Cuando potencializan sensibilidades mayores diferenciadas, con esta actividad de tallar piedras, produciendo mayor re-existencia, podemos llegar a pensar en “Sin Sección” como propuesta descolonizadora de nuestras expresiones locales olvidadas.

## Referencias

- Alice Ces (2014, 12 de Marzo) *Conversa del mundo - Silvia Rivera Cusicanqui y por Boaventura de Sousa Santos*. [Video] Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU&t=7044s>
- Brandão, L. (2014). El arte ficción de Yuri Firmeza: la colonialidad desnuda. Otros Logos: *Revista de Estudios Críticos*, Neuquén, v.n. 5, pp.160-177, dez.
- Brandão, L., & Guimarães, S. (2012). Desconstruyendo O Naïf: A Pintura De Alcides Pereira Dos Santos. *Revista Contrapontos*, [s.l.], v. 12, n. 3, pp. 308-316, 6 nov. Editora UNIVALI. <http://dx.doi.org/10.14210/contrapontos.v12n3.p308-316>
- Cevasco, M. E. (2003). *Dez Lições sobre estudos culturais*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Gómez, P. P., & Mignolo, W. (2012). *Estéticas Decoloniales*. Bogotá: Sección de Publicaciones Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Lipovetsky, G., & Serroy, J. (2015) *La estetización del mundo*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Mignolo, W. (2010). Aisthesis Decolonial. *Calle 14*, 4(4), pp. 10-25.
- Pinto, J. C. (2008). La vida cotidiana en la cárcel . *Derechos Humanos y Acción Defensorial*, (4), pp. 595-662. <http://biblioteca.corteidh.or.cr/tablas/R22123.pdf>

<sup>3</sup> En el original: de sua origem popular, da ausência ou insipiente da formação escolar e artística, de sua suposta “simplicidade”, como em geral adjetivam os modos de viver, pensar e ser das pessoas oriundas das classes pobres. (Brandão/ Guimarães, 2012, p.).

Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Valdivia, J. C. (Director). (2013). *Yvy Maraey – Tierra sin mal*. Productora Cinenomada.



## **ANÁLISIS DE LOS REGÍMENES DE REPRESENTACIÓN DE LA NATURALEZA Y EL DISEÑO DEL PLURIVERSO**

### **ANALYSIS OF THE REGIMES OF REPRESENTATION OF NATURE AND THE DESIGN OF THE PLURIVERSE**

**DOMINGO RAFAEL CASTAÑEDA**

**Domingo Rafael Castañeda Olvera** es Doctor en Sociología y Profesor Investigador de la División Académica de Tecnología Ambiental en la Universidad Tecnológica Fidel Velázquez, Mexico. Trabaja con los temas de conflictos socioambientales y despojo socioterritorial, impactos de las nuevas tecnologías en el medio ambiente y decolonialidad del discurso de la sostenibilidad.

rafaelcastaneda7@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-3930-1674>

## Resumen

El debate sobre las distintas representaciones discursivas acerca de la naturaleza ha cobrado fuerza en los años más recientes, debido, entre otros factores, a la profundización de las problemáticas medioambientales a escala global, así como el surgimiento de alternativas otras al desarrollo. El objetivo principal de este trabajo es aportar un análisis sobre la propuesta de regímenes de la naturaleza de Arturo Escobar sobre este tema, propuesta enmarcada dentro de la perspectiva decolonial latinoamericana, esencialmente su noción de Regímenes de la naturaleza, así como su propuesta teórica de los Diseños del Pluriverso. Metodológicamente realizamos un abordaje esencialmente teórico, buscando sumarnos al debate sobre las representaciones discursivas acerca de la naturaleza, sobre el discurso del desarrollo y las voces que proponen visiones alternativas al mismo.

**Keywords:** Desarrollo, Regímenes de la naturaleza, Decolonialidad, Análisis del discurso, Desarrollo sostenible

## 1 Introducción

A diferencia de autores decoloniales como Aníbal Quijano, Walter Dignolo y Enrique Dussel, quienes se sitúan como herederos de una tradición de pensamiento ubicada en el terreno marxista, de la filosofía de la liberación y del pensamiento crítico latinoamericano, la postura del colombiano Arturo Escobar se ancla en la perspectiva postestructuralista, lo que genera un análisis teórico y metodológico decolonial divergente en comparación con estos autores.

El pensamiento de Escobar no parte del análisis de un patrón mundial de poder que domina el mundo desde los siglos XV y XVI, como Aníbal Quijano (2014); tampoco busca nombrar una modernidad definida por una sola voluntad de dominio, como lo hace Enrique Dussel (2020); ni habla de una serie de códigos secretos configurados desde occidente y que gobierna toda la producción de conocimiento en el sistema-mundo, a la manera de Walter Dignolo (2010). Escobar elude hablar de totalidades y centra su análisis en fenómenos históricos acotados y explorados en su singularidad, como es el caso del discurso del desarrollo.

En este sentido, el desarrollo es examinado por Escobar no como un epifenómeno del capitalismo, sino como un régimen de representación vinculado directamente a dispositivos de poder históricamente acotados, los cuales pertenecen a un orden moderno del saber con pretensiones de universalidad. Para este autor, por tanto, el desarrollo no aparece como un mito fundacional de la modernidad, sino más bien como un espacio de pensamiento y de acción con un punto de partida históricamente anclado, que ha servido para configurar una realidad compleja que hoy atestiguamos y que, de acuerdo con el diagnóstico que realiza en sus obras más recientes, viene presentando claros signos de agotamiento (Escobar, 2018).

Así, desde la óptica decolonial de Escobar, las reglas que presiden al discurso del desarrollo no fueron inventadas en los siglos XV y XVI; tampoco forman parte de un sistema omniabarcante propio de la modernidad, sino que se conformaron a partir de la segunda mitad del siglo XX, anclado en el periodo de posguerra, etapa histórica donde, para él, se reconfiguró geopolíticamente el mundo contemporáneo. A diferencia entonces de otras y otros pensadores decoloniales, a Escobar no lo guía la búsqueda de códigos secretos fundantes de la modernidad, sino más bien parte de la idea de mostrar la política de la verdad detrás del discurso del desarrollo en los años posteriores a la II Guerra Mundial, un discurso enmarcado bajo la lógica de la globalización y del neocolonialismo (Escobar, 2007).

Es a través del análisis crítico del discurso del desarrollo que Escobar discute precisamente sobre cómo este discurso se ha vuelto hegemónico, hegemonía que, para los fines de este trabajo, le ha permitido construir una noción acerca de la naturaleza. Es un discurso hegemónico con pretensiones de universalidad que, como todo discurso, convive con otros y compite con ellos. Como cualquier otro, tampoco posee neutralidad ni objetividad; por el contrario, es uno que obedece a intereses hegemónicos y que, en ese sentido, crea imaginarios, nociones y configuraciones particulares.

En este sentido, Escobar asevera que este juego discursivo alrededor de lo que significa simbólicamente la naturaleza y las definiciones tanto de medio ambiente como de sistema natural han generado lo que denomina como regímenes de representación de la naturaleza. Esto es, para este pensador esta conformación discursiva ha logrado diseñar imaginarios simbólicos alrededor de la naturaleza, así como una serie de discursos que han configurado la relación que los seres humanos en la modernidad guardamos con ella (Escobar, 1999). Aunado a ello, su propuesta más reciente sobre lo que denomina como el discurso de tecnonaturaleza es ampliamente analizada en su obra más reciente, *Designs for the Pluriverse* (Escobar, 2018).

A partir de ello, nos hemos propuesto como objetivo central de este trabajo analizar la noción de regímenes de la naturaleza; para ello, iniciamos nuestra reflexión enfocándonos en el análisis del discurso del desarrollo desde el postestructuralismo, lo que nos servirá como punto de partida para nuestra reflexión sobre la noción de regímenes de la naturaleza; con base en ello, cerraremos nuestro análisis aportando algunas reflexiones sobre la propuesta de los discursos híbridos presentes en su obra más reciente. Cerramos nuestro trabajo aventurando algunas conclusiones. Es este un trabajo esencialmente teórico, que busca aportar y presentar elementos al debate sobre las representaciones discursivas que, en el terreno de la búsqueda de soluciones y alternativas a la compleja problemática medioambiental contemporánea desde una óptica decolonial.

## **2 El discurso del desarrollo como fuente del discurso colonial**

Diversas voces coinciden en señalar que el discurso del desarrollo tiene como punto de partida el llamado que el expresidente norteamericano Harry S. Truman hizo al Congreso de su país en 1947, tras la finalización de la II Guerra Mundial. La geopolítica entraba en uno de los procesos ideológica y discursivamente más complejos, con una polarización política sin precedentes, con más de la mitad de la población mundial viviendo en condiciones de pobreza y de miseria, mal alimentada, propensa a enfermedades relacionadas con dichas condiciones de vida y con posibilidades muy escasas de sumarse a lo que se denominaría como el desarrollo económico mundial (Tovar, 2011).

Truman propuso al Congreso de su país, haciendo también un llamado a los poderes de las naciones hegemónicas mundiales, a emprender una suma de esfuerzos para, cimentados en el conocimiento técnico que poseían, ayudar a incrementar el nivel de vida de la población empobrecida de lo que se denominó entonces como países no desarrollados. Truman argumentaba que el atraso de algunas naciones generaría efectos contraproducentes en la entonces emergente economía globalizada, por lo que era necesaria la acción técnica de los países hegemónicos y los organismos supranacionales.

Con ello, no solo se iniciaba una etapa caracterizada por una serie de políticas económicas internacionales comandadas por organismos especializados como Naciones Unidas (ONU), el Banco Mundial (BM) o el Fondo Monetario Internacional (FMI), entre otros, sino que, además, dio pie a la creación de nociones que sirvieron como pilares al discurso hegemónico emergente cuya meta era el progreso a ultranza y el desarrollo incuestionable: “(...) producir más es la clave para la paz y la prosperidad”, dijo el expresidente norteamericano, iniciando lo que se conoció posteriormente como la Doctrina Truman. Así, la discursividad sobre el desarrollo crea nociones para nombrar realidades, como subdesarrollo, tercermundismo, naciones en desarrollo, economías emergentes, etc., frente a otras definiciones como países desarrollados, primer mundo, países industrializados, etc.

Más allá de su pretensión etnocéntrica y universalista (Edwards, 2017), el discurso que se configuró alrededor de la idea de desarrollo logró introducirse e imponerse velozmente en un gran número de planes gubernamentales de la época, así como en toda política económica tanto de naciones hegemónicas como de aquellas que fueron entonces catalogadas como subdesarrolladas. El discurso del desarrollo se centró, entonces, en las estrategias que se debían generar tendientes a que, bajo la tutela de instituciones multinacionales como el BM, el FMI y la ONU, este bloque de países no industrializados superara sus condiciones socioeconómicas y alcanzaran niveles básicos de vida, colocando al desarrollo como una noción aspiracionista global, como una “(...) certeza en el imaginario social” (Escobar, 1999, p. 35).

La realidad, afirma Escobar, fue colonizada por el discurso del desarrollo, limitando toda acción a los márgenes que este mismo discurso permitía, volviéndola una realidad incuestionable y con carácter de universal. En este sentido, los estudios sobre el discurso del desarrollo comenzaron a surgir desde diferentes coordenadas; desde los análisis de Edward Said respecto a los discursos

elaborados sobre Oriente (Said, 1997) y los del filósofo V.Y. Mudimbe sobre África (Mudimbe, 1988) hasta las corrientes críticas latinoamericanas, la Filosofía de la Liberación y los de Chandra Mohanty acerca del rol de la mujer en los países tercermundistas (Mohanty, 2003).

La estructuración de estos discursos bajo condiciones de desigualdad en el poder generó lo que se denominó como la *jugada colonialista*, noción con la que se busca explicar cómo, a través de la imposición de un discurso, se construye, de maneras específicas, al sujeto colonial/tercermundista. La jugada colonialista crea un dispositivo de poder que, afirma Escobar, aseguró un control geopolítico basado en estructuras e imaginarios racializados, patriarcalizados, cientificistas, economicistas, etc., sobre el sujeto subalternizado. Se convirtió en un discurso que no solo configuró expresiones como primer y tercer mundo, sino también las de Centro/Periferia, Norte y Sur globales, entre otros (Escobar, 2007).

El análisis del discurso de desarrollo obligó a problematizar esta noción y, al hacerlo, generó un escenario de disputa, ya que “(...) analizar al desarrollo como discurso significa suspender su naturalidad aparente” (Escobar, 1999, p. 25). Desde este punto de partida, el desarrollo, y con ello conceptos que le conforman como planificación y gestión, es puesto a discusión, al ser nociones paradigmáticas de la modernidad y su racionalidad.

Para Escobar, los discursos no son meras descripciones objetivas de la realidad, sino más bien el reflejo de la disputa por definir lo que es la realidad, mejor dicho, de aquello que es el significado de la realidad (Escobar, 2012). Es decir, se ancla en el reconocimiento de la importancia de las dinámicas del discurso y poder en tanto posibilidad de creación de la realidad social. Esta posición es heredera de la premisa foucaultiana, para la cual, los discursos están siempre ligados al poder (Foucault, 2007). Por tanto, el discurso del desarrollo no nombra una realidad prelingüística existente (el mundo desarrollado y el mundo subdesarrollado como cosas en sí mismas), sino que crea lingüísticamente esas realidades, moldea concepciones de la realidad y, con ello, moldea también la acción social de quienes habitan esa realidad.

Como hemos ya señalado, a diferencia de algunos pensadores decoloniales fieles a la teoría de la dependencia o a la teoría marxista, donde el lenguaje nombra una realidad existente, Escobar no presupone tal afirmación, ya que, desde su postura posestructuralista, es vital el reconocimiento a la importancia de las reglas discursivas dentro del discurso del desarrollo, así como del poder en la creación de la realidad social que posee (Escobar, 2007, p. 14).

Al mismo tiempo, este punto de arranque que denota el interés de Escobar por exotizar al desarrollo, por demostrar su peculiaridad histórica, por rebelar a qué reglas discursivas obedece, lo sitúa en el terreno del giro decolonial, ya que desnaturaliza a la modernidad y visibiliza su afán de universalidad, enfatizando su carácter histórico, clasista, local, patriarcal, etc. Para tal fin, Escobar retoma las teorías ya mencionadas de Edward Said sobre medio oriente y de V. Y. Murimbe sobre la invención europea de África, aunque nombra también las obras de pensadores decoloniales como Homi Bhabba y Gayatri Spivac.

Es decir, Escobar invita a dejar de ver al desarrollo como una realidad objetiva y universalista para verlo ahora como una invención, como una experiencia singular producto de relaciones de poder específicas conformadas desde un discurso de poder, discurso emanado de fuerzas políticas y económicas predominantes en el mundo occidental moderno (Escobar, 2007). Para ello, es necesario mapear la ruta discursiva del desarrollo, tratando de identificar las técnicas de poder con las que funciona, las instituciones que lo soportan y las formas de conocimiento que moviliza.

De ahí el énfasis en la esfera del discurso que propone Escobar, pero no en su vértice subjetivo, sino más bien indagando las razones lingüísticas y de significación que se convierten en parte constitutiva de la realidad. La premisa fundamental es que, a través del lenguaje, en particular del discurso, es que la realidad adquiere significado para el individuo. El filósofo Félix Guattari (2022), en este mismo sentido, dejó en claro que esta perspectiva lingüística no niega la existencia de una realidad prediscursiva, sino que enfatiza que es solo a través del lenguaje que nos apropiamos de ella, pero esto solo ocurre por la mediación de poder.

Se establece, por tanto, una lucha discursiva constante por el control del significado, por lo que el discurso adquiere inmanentemente una dimensión política. Por lo mismo, modificar la preponderancia de un discurso, afirma Escobar, es asunto de la política, forma parte de la teoría de la política (Escobar, 2012). En este sentido, un cambio en la estructura y el orden del discurso no implica la sola

introducción de nuevas ideas, sino que, de manera más profunda, significa la transformación de una práctica, ya que estas están organizadas en torno a ciertas convenciones lingüísticas, un cierto modo de relacionar, parafraseando a Foucault, las palabras con las cosas (Foucault, 1998). El orden del discurso viene ligado a ciertas reglas que presiden el significado de las prácticas. Por tanto, cambiar el orden del discurso no es un hecho que solo ocurre en el nivel del pensamiento, sino que también debe suceder a nivel de las prácticas históricas. Si estas han de modificarse, se debe primero intervenir en las reglas que les sustentan, a fin de transformarlas o abrir nuevas posibilidades de acción.

Siguiendo el pensamiento de Foucault, Escobar entiende entonces el desarrollo como un tipo específico de gubernamentalidad, como la creación de un campo de intervención gubernamental que opera bajo ciertas lógicas, reglas y discursos, reglas que, para este autor, no pueden ser derivadas de algún patrón o matriz colonial de poder.

El desarrollo era y sigue siendo en gran parte un enfoque de arriba a abajo, etnocéntrico y tecnocrático, que trataba a la gente y a las culturas como conceptos abstractos, como cifras estadísticas que se podían mover de un lado para otro en las gráficas del progreso. El desarrollo nunca fue concebido como un desarrollo cultural, sino más bien como un sistema de intervenciones técnicas aplicables más o menos universalmente con el objetivo de llevar algunos bienes indispensables a una población-objetivo. (Escobar, 2007, p. 94)

Es, en términos foucaultianos, un dispositivo biopolítico, que busca regular la vida de la población, más allá del poder soberano. Tales intervenciones se configuran bajo la operación tecnocrática en ciertas regiones denominadas entonces como tercermundistas, en seguimiento de indicadores como alfabetización e industrialización en tanto premisas fundamentales del desarrollo, condiciones que serían garantizadas mediante la intervención del capital en áreas claves de la economía, así como en el área de la educación, combate a la pobreza, preservación del hábitat, entre otros (Escobar, 2007). Se crea así el escenario ideal para intervenciones sistemáticas, bajo el discurso de que las poblaciones debían ser modernizadas, a saber, integradas a las dinámicas globales económicas, incorporadas al tren global a través de mecanismos de intervención técnica orquestadas por los organismos internacionales citados y con el apoyo de redes locales gubernamentales que garantizaran su cumplimiento y su perpetuación, legitimándoles. En ese sentido, dice Escobar, la vida misma comienza a ser vista como un problema técnico, a cargo de un conjunto de expertos y profesionales del desarrollo (Escobar, 2014).

Este complejo aparato discursivo atado a mecanismos de control institucionalizados ha, sin embargo, perdido fuerza cohesionadora, dando pie a un marco donde otros discursos le hacen frente (Escobar, 2018). La emanación de estos nuevos discursos no encaja con los mecanismos de control mencionados; es decir, para Escobar no aparecen solo como discursos alternativos *del* desarrollo, sino como fuerzas discursivas diametralmente diferentes, las cuales en realidad buscan alternativas *al* desarrollo. Así, se colocan en un terreno diferente, lo que él denomina como postdesarrollo.

No es este el espacio para discutir la noción de postdesarrollo, pero nos interesa mencionar que Escobar, con esta noción, pretende demostrar cómo la crisis discursiva del desarrollo ha posibilitado la apertura de espacios que dan cabida a otros discursos, a otros pensamientos, para ver otras cosas desde narrativas diferentes, desde la subalternidad, lo que genera escribir la historia y comprenderla desde otros lenguajes (Escobar, 2007). Es importante aclarar que Escobar no sugiere con la noción de postdesarrollo un estadio posible posterior al desarrollo, como en ocasiones se ha leído su noción, sino que es un discurso que abre nuevos derroteros donde visiones alternizadas se han abierto camino; es, pues, una noción que nos permite comprender con una mirada distinta el desarrollo.

Al igual que Walter Dignolo, lo que Escobar nos plantea es un cambio epistemológico como condición de necesidad para un mundo radicalmente distinto y, en ese sentido, anclado en un discurso alternativo. Este cambio epistémico solo es posible a través de la emergencia de los discursos y los conocimientos subalternizados de los saberes sometidos, agenciados a través de los movimientos sociales y sus prácticas políticas discursivas. Y es en esta lógica de ideas que surge la noción de regímenes de representación de la naturaleza.

### 3 Los regímenes de representación de la naturaleza

La naturaleza, afirma Escobar, no ha escapado a los esfuerzos de sistematización propios de la ciencia moderna, a su narrativa y su afán de universalidad; en este sentido, su caracterización responde al discurso científico, a sus métodos de conocimiento y al afán de sometimiento propios del proyecto civilizatorio moderno. Es en este impulso de sistematización que a la naturaleza se le reduce a un mero escenario donde la vida *transcurre*, no donde la vida se *conforma*. Como resultado de esto, se le define como *sistema natural* o *medio ambiente*, nociones que permiten entrever el rol que, para el individuo moderno, la naturaleza ocupa.

Desde un análisis decolonial, el pensamiento binario que caracteriza a la ciencia moderna ha generado una explicación bajo estándares científicos de la diversidad de fenómenos naturales planetarios, ha buscado explicar y comprender las leyes que permiten la reproducción del tejido de la vida, así como a la biodiversidad que le caracteriza, reduciendo, sin embargo, relaciones altamente complejas a pares indisolubles: cuerpo/mente, sociedad/naturaleza, reino animal/reino vegetal, medio ambiente/medio humano, entre otros. De esa manera, el discurso de la modernidad ha otorgado significados a lo que la naturaleza representa para el discurso del desarrollo, en su afán de universalidad.

Es por ello que, para Escobar, aquello que denominamos como *naturaleza* no es una noción neutra e independiente, tampoco ajena a los discursos hegemónicos y, por tanto, a la simbolización humana; en ese sentido, afirma, lo que entendemos por naturaleza es una invención que no obedece a leyes objetivas, sino que es una respuesta a determinados regímenes de representación, hecho que nos coloca entonces en un relativismo epistémico y cultural, desde donde la naturaleza adquiere una representación particular de acuerdo con cada esfera cultural (Escobar, 2010).

Por tanto, el significado de la naturaleza, desde un punto de vista discursivo, no aparece como dado, sino que es producto de una lucha discursiva por conformarle, lucha que se da en el terreno político, guardando así una estrecha relación con el poder. Desde este punto de vista y bajo una óptica decolonial, Escobar afirma que existen tres regímenes de representación de la naturaleza que no solamente son simultáneos, sino que, en tanto realidades discursivas, compiten entre sí: el orgánico, el capitalista y la tecnonaturaleza. Son, en términos foucaultianos, tres epistemes, cuya lógica de funcionamiento es diferente en cada caso, pero que, para Escobar, no son inconmesurables, sino todo lo contrario: en tanto discursos, compiten, se entrelazan y conviven entre ellos (Escobar, 1999). Daremos algunas precisiones conceptuales de cada uno de ellos.

El régimen orgánico se sitúa en aquel terreno que se define por modos que no son estrictamente modernos; esto es, a este régimen lo conforman representaciones donde existe una "...relativa indisociabilidad de los mundos biofísico, humano y espiritual", donde imperan "...las relaciones económicas vernáculas, (los) circuitos no modernos de conocimiento y (las) formas de uso y significado de la naturaleza que no implican su destrucción sistemática" (Escobar, 1999, p. 229). Este régimen es representado por aquellos discursos cuya meta central no es generar desarrollos alternativos, sino alternativas *al* desarrollo. Así, desde los *buenos vivires* de las comunidades indoamericanas, donde el desarrollo se ata a las formas de producción local y a la consolidación del patrimonio biocultural de las comunidades (Rist, 2002), se rescatan propuestas como el *sumak kawsay*, el *suma qamaña*, el mandar obedeciendo y la mancomunalidad. Son propuestas con visiones ancestrales cuyos principios filosóficos se anclan en un rescate profundo de estilos de vida comunales, tanto de pueblos indígenas como afros, donde la naturaleza adquiere un nivel de sacralidad que impide disociar lo biofísico de lo espiritual, guiado por principios como el de paridad, de vincularidad, el del tercero incluido, de servicio comunitario, de *mano/vuelta*, etc. (Mignolo, 2002). Es la noción de naturaleza que poseen los pueblos de la tierra (Leff, 1994), los pueblos-territorio (Escobar, 2014).

Por su parte, la naturaleza capitalizada se basa en la separación del mundo humano y natural, donde se media por las relaciones sociales capitalistas y patriarcales y aparece como producida por la mediación del trabajo (Escobar, 1999). Es este discurso, dice Escobar, el que caracterizó al agresivo proceso de industrialización global que inició desde finales del siglo XIX con un sello expansivo y altamente exfoliador de los recursos naturales. Es una etapa de explotación de la naturaleza que se basó en la idea del progreso como etapa última de toda sociedad, teniendo como aliado al cada vez más eficiente aparato tecnocientífico, hecho que generó un discurso alrededor de la idea de la naturaleza como un sistema, el sistema natural, cuyo propósito era otorgar al capitalismo y al mercado los recursos naturales suficientes, así como prestarle *servicios ambientales* (Escobar, 2014).

Finalmente, el discurso de la tecnonaturaleza se basó en la idea de una naturaleza producida por nuevas formas de tecnociencia, “...particularmente de aquellas basadas en tecnologías moleculares” (Escobar, 1999, p. 229). En este punto centraremos nuestro análisis, ya que, siguiendo a teóricos como Félix Guattari y Donna Haraway, Escobar afirma que hemos entrado en una época que está más allá de la naturaleza orgánica, y que es imposible retornar a ella.

La propuesta de Escobar plasmada en *Designs for the Pluriverse* (2018) afirma que los límites entre lo orgánico y lo artificial se han desvanecido, o por lo menos se han desplazado en función de las corrientes tecnocientíficas con mayor influencia a nivel mundial. Es imposible pensar que aquello que denominamos como *naturaleza* permanece ajena a las intervenciones del ser humano; de hecho, quienes se colocan en este terreno, dice Escobar, crean lo que él denomina como la “ideología de la naturaleza”.

Esta afirmación apunta a una transformación lógica, ontológica y epistemológica sin precedentes que, asegura, estamos apenas comenzando a comprender. Para este autor, es ya imposible pensar en ese gran retorno a una naturaleza no capitalizada, tal cual apuestan los discursos orgánicos, buscando nuevamente concatenar lo biofísico y lo espiritual; se trata, más bien, de promover un agenciamiento entre la naturaleza orgánica y la tecnonaturaleza, de comprender su pluriverso. Es decir, para este pensador atestiguamos el ocaso de aquellos discursos esencialistas que sostienen la idea de una naturaleza prístina, por fuera de la historia y del contexto humano, como un ente puro e independiente; es un discurso que, asegura Escobar, se ha agotado y que está dando paso a uno nuevo donde la naturaleza se ve como producido artificialmente por el ser humano.

En ese sentido, continua con lo que años antes había ya afirmado, donde:

(...) los discursos de la biodiversidad y la biotecnología pueden ubicarse en el esquema de lo que Donna Haraway denomina como la reinención posmoderna de la naturaleza, reinención promovida por ciencias como la biología molecular, la genética y la inmunología, o bien por corrientes de investigación como los proyectos de genoma humano, la inteligencia artificial y la biotecnología. Podríamos estar transitando de un régimen de naturaleza orgánica y capitalizada hacia un régimen de tecnonaturaleza efectuado por las nuevas formas de la ciencia y la tecnología. (Escobar, 1999, p. 387)

Al plantear Escobar que los límites entre lo natural y lo artificial se han desvanecido en función del papel de las biotecnologías, es imposible que la humanidad permanezca ajena a las múltiples formas en las que el aparato tecnocientífico interviene en la naturaleza, coadyuvando a la construcción discursiva al respecto. La naturaleza es ya un producto técnico, asegura. Se ha convertido en un ente generador de productos “artefactuales”, con bioartefectos de carácter híbrido, de aquello que Donna Haraway denomina con la noción de *cyborg*<sup>1</sup>. Escobar afirma que el discurso tecnonatural implica el conocimiento de una realidad donde humanos, animales y máquinas nos encontramos imbricados, articulados. No es posible oponer ya más lo orgánico a lo tecnológico, ni pensar en un retorno romántico a una realidad donde el discurso orgánico logre imponer su hegemonía sobre el tecnonatural.

La apuesta sería asumir una imbricación para lograr configurar nuevas formas de gestionar las relaciones entre las comunidades humanas con la naturaleza. Estamos pues ante el desafío de una reinención política de la naturaleza, del pluriverso, que la desliga de los discursos del desarrollo, sobre todo aquél que sostiene la posibilidad de un desarrollo sostenible, discursos propios de la episteme de la naturaleza capitalizada. Desde esta perspectiva, el papel de los movimientos sociales es fundamental, ya que crean discursos alternativos donde problemáticas medioambientales como la producción energética, la explotación de recursos, e inclusive aquellos que se relacionan indirectamente como las cuestiones de género y pobreza, no queden reducidas “...a otro problema más del desarrollo, a otro capítulo más en la historia de la cultura económica” (Escobar, 1999, p. 396).

<sup>1</sup> Con la noción de *cyborg*, Haraway (2020) pone en juego una de las características esenciales de su obra: la yuxtaposición de nociones, prácticas y saberes que son, al parecer, incompatibles. Desde la biología, el psicoanálisis, la robótica y la zoología, Haraway propone la noción de *cyborg*: un concepto metafórico que define un híbrido entre máquina y organismo vivo, es una criatura que piso, por un lado, la realidad social y, por otro, el de la ficción, intentando ejemplificar la forma en la que en la actualidad es imposible pensar (pensarnos) ajenos al rol que la tecnología tiene en la vida del ser humano contemporáneo, seamos modernos o no. No es este el espacio para analizar la provocativa propuesta de Haraway, pero nos parece pertinente señalar la reflexión que realiza sobre el patriarcado operando en la organización del Museo Americano de Historia Natural, el cual devela un discurso tras la forma de presentar a la naturaleza. En *El patriarcado del osito Teddy. Taxidermia en el jardín del Edén*, Haraway (2019) debate sobre la forma de articular los relatos masculinistas, racistas, economicistas, etc., tras la disposición y el recorrido en dicho Museo, articulación que, en discurso se presenta como objetiva, sin serlo afirma la autora.

A contracorriente de otras perspectivas analíticas, e inclusive de pensadores dentro de la misma perspectiva decolonial, Escobar no romantiza con la idea de la subalternidad en su propuesta analítica, tampoco apuesta por un discurso orgánico en tanto que coadyuvaría a la solución de la compleja problemática medioambiental contemporánea. Para él, en tanto actores políticos, los movimientos sociales, los activismos y, en cierta medida, la academia, deben (deberían) moverse en un régimen de *naturalezas híbridas*, a medio camino entre lo orgánico y lo cibernético, con planteamientos antiesencialistas.

En este sentido, se acerca de la noción de de ecosofía de Félix Guattari (1996), al plantear usos alternativos de las nuevas tecnologías; nos adentramos a discursos que no tienen como objetivo incorporarse al mercado (como la postura liberal) o al Estado (como la postura marxista), sino a movimientos sociales que apuesten por la defensa de sus territorios, de sus patrimonios bioculturales (Toledo *et al.*, 2019), en aquellos que Escobar denomina como una ecología política de la virtualidad, la cual desafía la valorización tecnocapitalista de la naturaleza. Son, en este sentido, movimientos cuyos discursos se anclan no tanto en la defensa de la identidad en nombre de visiones esencialistas, sino a la articulación de los tres ámbitos de experiencias señalados por Guattari: la ecología medioambiental, la ecología social y la ecología mental, experiencias que, para este autor, lejos de estar separadas, se encuentran íntimamente articuladas en las sociedades latinoamericanas.

La articulación de estos tres ámbitos señalados por Guattari aparece en la obra de Escobar como experiencias insalvables para la configuración de un discurso que logre aglutinar las exigencias de las representaciones discursivas que sostienen los movimientos sociales anclados al territorio, movimientos en quienes este autor deposita las últimas esperanzas en tanto búsqueda de alternativas a la compleja problemática medioambiental contemporánea.

#### 4 Conclusions

Si bien es cierto que la postura de Arturo Escobar puede leerse como parte de la perspectiva analítica decolonial, tanto sus aparatos conceptuales de partida (el posestructuralismo foucaultiano) como los más recientes reflejados en su propuesta en *Designs for the Pluriverse* (las teorías del diseño, las teorías de la complejidad y los buenos vivires), su análisis no ha dejado de incorporar miradas otras que han nutrido tanto su aparato conceptual como su perspectiva analítica.

En ese sentido, nos parece fundamental resaltar la forma en la que este autor asevera que la tecnología moderna ha generado una cierta forma de estar en el mundo, una ontología en la que el ser humano ha perdido sus vínculos premodernos con la naturaleza, lo que algunos denominan como ecoconexión. Este moderno desarraigo le ha hecho perder la brújula en el mundo de los entes y los objetos. Es una tecnología que ha diseñado un cierto mundo, una cierta forma de entender nuestros proyectos de vida, nuestra relación con los demás seres vivos y, en ese sentido, nuestro futuro en el planeta. Persiste una visión dualista que contrapone lo natural con lo humano, lo social con lo natural, lo mental con lo físico, el sujeto con el objeto, etc.

La visión orgánica del mundo, aquella que empataba el estilo de vida humano con los ciclos fisicoquímicos planetarios, ha desaparecido; la emergencia del discurso tecnonatural, se inició un proceso irreversible de desespiritualización de la naturaleza, guiado en gran medida por el aparato tecnocientífico. El discurso sobre la naturaleza cambió de ser uno que la nombraba como la madre-tierra, como la dadora de vida y con una espiritualidad que hermanaba al hombre con los demás seres vivos a otro que la veía como un sistema que dotaba de recursos al ser humano, como un gran organismo analizable, con ciclos de vida medibles, conceptualizables, codificables y medibles, con fines prácticos y cuyos servicios ambientales otorgaban recursos para sostener estilos de vida humanos racionalizables.

Desde esta perspectiva, el presente y el futuro son diseñados técnicamente, sobre la base de axiomas abstractos que ya no dependen de saberes abstractos ancestrales sino de saberes científicos modernos; la consecuencia de esto, diría Escobar, es que el conocimiento ha quedado desanclado de la vida, convirtiéndose en un aliado del capitalismo y una herramienta para manipular el mundo. En este sentido, la valía de los movimientos sociales que defienden su territorio se incrementa, ya que, en ellos, opina Escobar, se ancla la política global emergente ya que encaran lo que denomina de *condiciones de ocupación ontológica*, noción con la que este autor otorga una luz de esperanza ante la compleja realidad de la problemática ambiental moderna. El discurso que los movimientos sociales de base, aquellos anclados a sus territorios, representa una racionalidad compleja que se puede contraponer



al discurso tecnonatural. Al igual que Walter Mignolo, Escobar cierra su análisis aseverando que estos movimientos son como “islotos” repartidos por todo el planeta rodeados por la racionalidad técnica y depredadora que envuelve al discurso tecnonatural de occidente. Cada uno de estos islotos es portador de una forma peculiar de diseño, asevera Escobar, que, si bien se ubica en una exterioridad ontológica frente al pensamiento moderno/occidental, interactúan autopoiéticamente también con el discurso tecnonaturalizado.

## References

Dussel, E. (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación: Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta Publishing House.

Edwards, E. (2017). The Enduring Significance of the Truman Doctrine. *Orbis* 61(4), 561-474. <https://doi.org/10.1016/j.orbis.2017.08.001>

Escobar, A. (1999). *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: CEREC.

Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Venezuela: El Perro y la Rana.

Escobar, A. (2010). *Territories of difference: place, movements, life, networks*. USA: Duke University Press.

Escobar, A. (2012). *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Colombian Institute of Anthropology and History.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Latin American Autonomous University.

Escobar, A. (2018). *Designs for the Pluriverse. Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Words*. USA: Duke University Press.

Foucault, M. (1998). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Mexico: Siglo XXI.

Foucault, M. (2007). *Microfísica del poder*. Mexico: Siglo XXI.

Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-Textos.

Guattari, F. (2022). *Las luchas del deseo Capitalismo, territorio, ecología. Escritos para un encuentro 1989-1991*. Santiago de Chile: Polvora Editorial.

Haraway, D. (2019). *El patriarcado del osito Teddy: Taxidermia en el Jardín del Edén*. Madrid: Sans Soleil Ediciones.

Haraway, D. (2020). *Manifiesto Cyborg*. Madrid: Kaotica Books.

Leff, E. (1994). *Ecology and capital. Environmental rationality, participatory democracy, and sustainable development*. Mexico: Siglo XXI.

Mignolo, W. (2002). El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui. En Mato D. (Ed.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Mohanty, C. (2003). *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. USA: Duke University Press.

Mudimbe, V. Y. (1988). *The invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. London: Indiana University Press.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 122-151). Buenos Aires: CLACSO.

Said, E. (1997). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.

Toledo, V., Barrera-Basols, N. and Boege, E. (2019). *¿Qué es la Diversidad Biocultural?* Mexico: National Autonomous University of Mexico.

Tovar, J. (2011). Cuatro momentos de la doctrina en política exterior estadounidense: ¿Entre la teoría y la práctica? *CIDOB d'Afers Internationals* 95, 165-187.

## **DEL SILENCIO AL ESTALLIDO: COMUNIDADES INDÍGENAS Y PROTESTA SOCIAL EN COLOMBIA**

### **FROM SILENCE TO OUTBURST: INDIGENOUS COMMUNITIES AND SOCIAL PROTEST IN COLOMBIA**

**MARÍA HOYOS, JAIME PARRA**

**María Fernanda Martínez Hoyos** es Psicóloga, Magister en Educación e integrante del Centro de Estudios en Conocimiento en Diversidad y Cultura en América Latina, de la Universidad de Manizales, Colombia. Trabaja con temas relacionados con diversidad, violencia de género y masculinidades. [mfmartinez34421@umanizales.edu.co](mailto:mfmartinez34421@umanizales.edu.co)  
<https://orcid.org/0000-0002-0139-5775>

**Jaime Alberto Carmona Parra** es Comunicador Social-Periodista y Doctor en Psicología Social. Es Profesor en la Universidad de Manizales, Colombia, y realiza investigaciones sobre suicidio, masculinidades y violencia de género. [jcarmona@umanizales.edu.co](mailto:jcarmona@umanizales.edu.co)  
<https://orcid.org/0000-0001-5263-2374>

ARTIGO SUBMETIDO EM 6 DE AGOSTO DE 2023

Como citar esse texto: Hoyos, M. F. M., Parra, J. A. C. (2023). Del silencio al estallido: Comunidades indígenas y protesta social en Colombia. *VIRUS*, 27, 48-57. <http://vnomads.eastus.cloudapp.azure.com/ojs/index.php/virus/article/view/863>

## Resumen

En este artículo se analizan desde una perspectiva decolonial dos hechos ocurridos en el Marco del Paro Nacional del año 2021 en Colombia: el derribo de la estatua del Fundador de la ciudad de Cali, Sebastian de Belalcazar, por integrantes del pueblo indígena Misak y el ataque realizado en contra de la Minga indígena en esta misma ciudad. Metodológicamente se acude al análisis de 20 documentos incluidos artículos de prensa, comunicados, informes de organizaciones no gubernamentales relacionados con estos hechos e información obtenida de manera autobiográfica por los autores. Se concluye que los eventos analizados evidencian situaciones de estigmatización, discriminación y violencia, basados en una lógica colonial que fundamenta la estructura de poder del Estado Colombiano; se reconoce el impacto social que producen las acciones analizadas, al cuestionar la versión oficial de la historia, proponer modos alternativos de organización y ocupación del espacio público y reclamar su derecho a la dignidad y reconocimiento como pueblo y se destaca la articulación entre la lucha indígena y los movimientos populares, principalmente de los sectores empobrecidos de las grandes ciudades que comparten una historia colonial y de conflicto armado, atravesado por lógicas de opresión racial, capitalista y patriarcal. Para el análisis de los hechos mencionados, se asume la perspectiva decolonial derivada de los planteamientos del denominado grupo latinoamericano modernidad/colonialidad.

**Palabras clave:** Colonialidad, Paro nacional, Protesta social, Colombia, Comunidades Indígenas

## 1 Introducción

Para situar la presente propuesta cabe comenzar reconociendo la herencia colonial que comparte el Estado Colombiano con otros países de América Latina y el Caribe, herederos de un modo de organización social derivado de la época de la colonia, desde donde persiste la concentración de la tierra, la riqueza, el poder político y económico en manos de unas pocas familias, lo que ha derivado en una marcada desigualdad y estratificación social que empobrece de manera estructural especialmente a las comunidades indígenas, negras y campesinas del país, desigualdad que se agudiza al articularse con una organización gubernamental corrupta y un conflicto armado interno que supera ya el medio siglo. De acuerdo con el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE, 2018), Colombia tiene alrededor de 48 millones de habitantes de los cuales, 1.9 millones se auto reconocen como indígenas, lo que corresponde al 4.4% de la población. De acuerdo con el informe de la FAO, FIDA, OPS, WFP y UNICEF (2021), en 2020 hubo 3,5 millones de personas en situación de inseguridad alimentaria severa y según el DANE (2021), este mismo año la pobreza monetaria de la población en general, era del 42,5% y la pobreza monetaria extrema del 15,1%, siendo que para los grupos indígenas esta última alcanzó el 34,7% en mujeres y el 32,7% en hombres, duplicando el porcentaje nacional DANE (2022), lo que indica la desigualdad estructural de las que son víctimas de manera diferencial estas comunidades.

A estos indicadores de pobreza en el país, se suma el asesinato de 145 líderes sociales, y defensores de derechos humanos, incluidos líderes indígenas, ambientales, cívicos y comunitarios, y un evidente recrudecimiento de la delincuencia, el narcotráfico y las acciones terroristas, todo esto inserto, en un periodo de crisis global desatada por la pandemia del Covid-19, que recrudeció las condiciones de inequidad, desigualdad, exclusión y pobreza del país. Es en este contexto de crisis política, económica y social, en el que surge y se desarrolla el Paro Nacional Colombiano de 2021, escenario de análisis del presente artículo, Paro que inició el 28 de abril de 2021 y se extendió por más de dos meses, tiempo durante el cual se sostuvieron masivas protestas en distintas ciudades y municipios del país, y violentos enfrentamientos entre grupos de manifestantes e integrantes de la policía, particularmente del denominado Escuadrón Móvil Antidisturbios (ESMAD), que intentaba recuperar el control de las ciudades y dispersar las protestas. Este acontecimiento social, tuvo como antecedente el Paro Nacional del año 2019, con demandas similares: derecho a la salud, educación, trabajo digno, mantenimiento de los acuerdos de paz, protección a la vida de los líderes y derecho a la protesta, que se vieron interrumpidas por las cuarentenas y restricciones de movilidad impuestas durante la pandemia.

El 28 de abril de 2021, a pesar del miedo generado por los medios de comunicación ante el llamado “segundo pico” de contagio, y con el antecedente de las multitudinarias protestas en Chile convocadas para reformar su Constitución, miles de colombianos salieron

a las calles a protestar en contra de una reforma tributaria planteada por el entonces Ministro de Hacienda Alberto Carrasquilla, que afectaba a las clases medias y empobrecidas del país, desatando lo que los medios de comunicación denominaron un “estallido social”. Durante los meses de protesta, se movilizaron en las calles del 75% de municipios del país sectores ya conocidos o en proceso de visibilización (organizaciones sindicales, obreras, campesinas, de transportadores, de maestros, estudiantes, movimientos de mujeres, comunidades LGBT, ambientalistas, entre otros) ganando especial relevancia, las comunidades indígenas articuladas en torno al Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), organización fundada en 1971, que hoy congrega al 90% de las comunidades indígenas de este departamento (CRIC, s.f.).

Cabe resaltar que el Departamento del Cauca, ubicado al suroccidente de Colombia, alberga el mayor porcentaje de población indígena del país, agrupando 8 grupos étnicos, asentados en 26 de los 39 municipios de este departamento (CIDH, 2021, p.18). Estas comunidades, entre las que se encuentra la comunidad Misak, se destacan por su autonomía y capacidad organizativa basada en principios tradicionales como: la defensa del territorio, la conservación de sus usos y costumbres, y la denuncia permanente de las violencias estructurales de las que han sido víctimas como pueblo desde la colonia. (CRIC, sf, 2021b). Durante el Paro de 2021 las comunidades indígenas del Cauca se destacaron por sus formas alternativas de participación, como el derribo de monumentos de referencia colonial y la movilización fuera de sus territorios de la denominada “Minga Nacional, Social, Popular y Comunitaria, por la defensa y cuidado de la vida” (en adelante Minga Indígena). Cabe señalar que la Minga Indígena, es un movimiento que se creó por las comunidades indígenas del sur de Colombia a finales del siglo XX para protestar por la vulneración a sus derechos como pueblo, y se ha caracterizado por acciones contundentes como el bloqueo de la carretera panamericana, o el desplazamiento en caravana de miles de sus integrantes que se reúnen provenientes de distintos pueblos, para dirigirse a ciudades como Bogotá, en donde se instalan durante varios días desarrollando una agenda que incluye reuniones, marchas, ceremonias espirituales, encuentros de música y danza y otras acciones simbólicas, que se deciden en asamblea, como modo de reclamar la atención del Estado y los ciudadanos ante sus demandas históricamente desatendidas. (CRIC, 2021a, 2021b).

Una de las características de este periodo de movilizaciones fue el alto nivel de violencia desplegado por las Fuerzas Armadas del Estado, que llamó la atención de medios y organizaciones internacionales, desembocando en la visita de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) al país, comisión que pudo verificar la violación sistemática de derechos evidenciada en los datos registrados por Organizaciones no Gubernamentales como la ONG Temblores, Indepaz y el Programa de Acción por la Igualdad y la Inclusión Social de la Universidad de los Andes (2021), que documentaron y sistematizaron 4.852 casos de violencia policial relacionadas con excesos de la fuerza pública en el marco de estas protestas, (lesiones oculares, detenciones arbitrarias, disparos directos con gases lacrimógenos, agresión con bombas aturdidoras, balas de goma, perdigones, granadas de letalidad reducida y canicas, entre otras). Cabe resaltar que en el informe derivado de su visita, la CIDH (2021) resalta que las comunidades indígenas recibieron ataques directos y fueron víctimas de diferentes situaciones de estigmatización, discriminación y racismo, que dan cuenta de formas particulares de violencia basadas en la clasificación étnico-racial de la población.

Considerando este contexto, en el presente artículo se analizan dos hechos ocurridos en el transcurso de este Paro como son: el derribo del monumento al fundador de la Ciudad de Cali, y el ataque en contra de la Minga Indígena en esta ciudad por parte de ciudadanos armados de sectores privilegiados, con el respaldo de la fuerza pública. Se realiza la descripción y análisis de estos hechos, apoyado en el análisis de 20 documentos que incluyen artículos de prensa publicados en el periódico El Tiempo - el más vendido del país -, informes de la CIDH, la ONG Temblores y comunicados del CRIC recogidos de manera autobiográfica durante los días de protesta. Este análisis documental se basó en las etapas propuestas por Sandoval (2002): se realizó el rastreo e inventario de documentos que se refirieron directamente a alguno de los hechos analizados; posteriormente se realizó su selección y clasificación, considerando que hagan alusión directa a la participación de comunidades indígenas, y que se hayan escrito durante el periodo de protestas; finalmente se realizó una lectura en profundidad de su contenido, se extrajeron unidades de análisis que fueron vaciadas en matrices analíticas, y se elaboró una síntesis comprensiva que orientó la descripción y discusión que se presenta a continuación.

Para el análisis de estos hechos, se asumió una perspectiva decolonial, utilizada en el sentido del giro decolonial propuesto por el denominado grupo latinoamericano modernidad/colonialidad. Desde esta perspectiva se sostiene siguiendo principalmente los

planteamientos de Quijano (2014), que la colonialidad como patrón de poder basado en la diferencia étnico racial de la población persiste a pesar de que el colonialismo como momento histórico se supone terminado, y se denuncia las implicaciones que tiene a nivel económico, epistémico y ontológico, el continuar poniendo a Europa en el centro de la historia y al capitalismo como único modelo de desarrollo, con lo que se niegan las múltiples formas de vida que han sido subalternizadas desde la colonia, al ser tachadas de primitivas, bárbaras o subdesarrolladas. (Dusel, 2015). Según Castró- Gómez & Grosfoguel (2007, p. 21) la perspectiva decolonial “exige la emergencia de nuevos lugares institucionales y no institucionales desde donde los subalternos puedan hablar y ser escuchados”, y en este sentido, los hechos que se analizan a continuación permiten, reconocer la potencia práctica de esta perspectiva.

## 2 El Derribo

El acto inaugural de las protestas, ocurrió en la madrugada del 28 de Abril de 2021 en la ciudad de Cali y estuvo a cargo de integrantes de la comunidad indígena Misak del Departamento del Cauca, quienes de manera sorpresiva pero planificada, el día decretado para el inicio de las movilizaciones, realizaron el derribo de la estatua de Sebastián de Belalcazar, fundador de esta ciudad. Como señala Carranza (2021), se debe tener en cuenta que en el año 2020, esta comunidad realizó un “juicio histórico” en contra del conquistador español Sebastián de Belalcazar, “acusándolo de genocidio, despojo y acaparamiento de tierras, violación masiva de mujeres y desaparición física y cultural de los pueblos indígenas” (Carranza, 2021, párr. 6). Como manifestó el Movimiento de Autoridades Indígenas del Sur Occidente (AISO) a través de Twitter (2021, como se cita en Carranza, 2021, párr. 4): El derribo de la estatua de Sebastián de Belalcázar se realizó “en memoria de nuestro cacique Petecuy, quien luchó contra la Corona Española, para que hoy sus nietos y nietas sigamos luchando para cambiar este sistema de gobierno criminal que no respeta los derechos de la madre tierra”. A su vez, como precisa el comunero Misak Didier Chirimuskay (2021, como se cita en Murillo, 2021, p.1.13), se debe tener en cuenta que

Esta oleada de derribamientos hace parte de una estrategia simbólica para descolonizar al país y sacudirse de una historia de violencia en la que sus antepasados pusieron la sangre... Es un llamado al país a que reflexionemos sobre nuestros espacios vitales y sagrados y que demos apertura a estas culturas, si hoy cierta población nos ha puesto un libreto histórico en el país, esto es la reivindicación de los pueblos indígenas, abriendo escenarios para que tengan el espacio que merecen.

Este acto de derribo y los derribos similares que sucedieron a este hecho, como el ocurrido el 7 de Mayo en la capital del país contra el Monumento a Gonzalo Jiménez de Quesada, Fundador de Bogotá, se presentan en el marco de un proceso colectivo de ya muchos años, buscando recuperar la memoria y dignidad de un pueblo y hacer un llamado al estado y sus ciudadanos para que se reconozcan otras versiones de la historia distintas a la oficial, reflexiones frente a las que un acto simbólico como el realizado, evidencia ser efectivo, considerando los siglos de silencio, impunidad, violencia y despojo ejercidos en contra de las comunidades indígenas del país. Se trata evidentemente de ajustes de cuentas con la historia “un llamado de atención a una sociedad en mora de discutir sus desigualdades” (El destino de las estatuas, 2021, p.1.12). Ahora bien, este hecho desató una gran polarización en los medios de comunicación y las redes sociales, siendo una de las consecuencias de este acto el discurso de odio promovido desde distintos sectores, que calificaron como vándalos a los indígenas que en él participaron, a lo que se sumaron adjetivos como ignorantes, bárbaros y violentos, discurso que ha venido siendo promovido desde hace ya varios años por sectores poderosos que temen la lucha de las comunidades por la recuperación de su territorio, y que fue convirtiéndose en una gran fuente de malestar que finalmente desembocó en el ataque contra la Minga Indígena en la ciudad de Cali.

## 3 El ataque a la Minga

Uno de los actores colectivos que alcanzó alto reconocimiento durante las protestas, fue la Minga indígena, organización comunitaria liderada por el CRIC. Ante las graves situaciones de violación de derechos humanos que venían ocurriendo en contra de los manifestantes en la ciudad de Cali, la Minga decidió desplazarse a esta ciudad con más de 2.000 integrantes de su organización, para brindarles apoyo, lo cual generó el respaldo de un amplio sector de manifestantes, pero también ataques y expresiones de racismo, menosprecio, estigmatización y rechazo en medios de comunicación y redes sociales, siendo el hecho más significativo que da cuenta de estas actitudes, lo acontecido el 9 de Mayo de 2021, cuando al desplazarse por el sur de la ciudad, la Minga es

atacada con armas de fuego por algunos habitantes de este sector privilegiado de la ciudad, dejando como resultado ocho indígenas y otros dos ciudadanos heridos. Frente a esta situación se presentaron dos versiones, la de los habitantes de la zona que, como se registró en el diario El tiempo “denunciaron, que sus viviendas habían sido saqueadas y que al menos cuatro personas que se enfrentaron a la horda, fueron atacadas con cuchillos y palos” (Al menos 10...2021, p.1.3) y por otra, la de los indígenas que manifestaron mediante comunicado del CRIC (2021, como se cita en Al menos 10...2021, p.1.3) que “Los mingueros fueron atacados por una turba en conjunto con la fuerza pública al pie de la vía”. Como respuesta a los hechos ocurridos, el CRIC (2021), denunció ante la opinión pública que:

Con motivo de las situaciones del paro nacional, se ha apelado al racismo para descalificar la presencia de indígenas en la ciudad de Cali, y se ha usado la estrategia de generar miedo y pánico en la población con videos y noticias falsas en donde hemos sido usados como los que venimos a causar daño, cuando en realidad vinimos hace 7 días a solidarizarnos con la población más empobrecida, que ya estaba siendo masacrada y victimizada por participar en el paro nacional. (CRIC, 2021, párr. 3).

Cabe resaltar, que las situaciones de estigmatización y racismo evidenciadas tras este hecho, estuvieron motivadas por discursos de odio promovidos desde el inicio de las protestas desde distintos sectores de poder económico y político del país en sus redes sociales, ejemplo de ello fueron las declaraciones de la entonces Vicepresidenta Martha Lucía Ramírez (citada por Vladdo, 2021, s.p) quien en su cuenta de Twitter escribió: “Me dicen que cuesta aproximadamente \$ 1.000 millones diarios sostener minga que llegó a Cali. ¿Quiénes están detrás de su financiación? ¿Qué actividad tan rentable permite esa liberalidad en el gasto?”. Evidentemente, el tono de este tipo de comentarios promueve una percepción negativa hacia la Minga en particular y hacia las comunidades indígenas en general, que busca generar temor y propicia reacciones violentas basadas en el miedo. Como mencionó en su momento Jorge Iván Ospina Alcalde de Cali (2021, como se cita en Cuatro preguntas... 2021, p.1.5), “personas prisioneras de comentarios injuriosos de redes sociales, donde señalaban que la minga venía cometiendo actos vandálicos, tuvieron una reacción absolutamente criminal... y esto ha roto una relación que hay que sanar”. Uno de los aspectos más preocupantes de este hecho es que la Minga fuera atacada por civiles armados de sectores privilegiados. Como se registró en Miranda (2021, párr.3) existen evidencias que apuntan a que este ataque fue premeditado.

Con camisetas blancas y camionetas, se presentaron grupos que convocaron el domingo a los vecinos de diferentes barrios del sur de Cali a defender sus propiedades ante el avance de una caravana indígena conocida como la Minga...el alcalde de Cali, Jorge Iván Ospina, afirmó que desconoce quiénes son las personas que dispararon “Sabemos que eran hombres armados, con camionetas de alto valor y vestidos de blanco”.

La gravedad de este hecho condujo a la Minga a abandonar días después la ciudad de Cali, sin embargo, como planteaba Aida Quilcué, (2021, como se cita en Indígenas abandonan Cali... 2021, p. 1.5), entonces coordinadora nacional del CRIC, la salida de la ciudad no significó el retiro de los indígenas del paro sino su reposicionamiento “En un territorio que nos permita mantenernos por más tiempo”, situación que revela las dificultades que enfrentan las comunidades indígenas para que sus necesidades sean reconocidas por un Estado que evidencia claras manifestaciones de violencia étnico racial, violencia que considerando lo planteado en el informe entregado por la CIDH (2021) al Estado Colombiano, hace referencia a “cualquier acción o conducta basada en el origen étnico-racial que cause estigmatización, exclusión o cualquier tipo de violencia, de forma directa o indirecta” (CIDH, 2021, p.17). En ese sentido, en el marco de las protestas, la CIDH:

recibió con preocupación testimonios de integrantes de pueblos indígenas del departamento del Valle del Cauca sobre los graves efectos para sus comunidades tanto por la muerte de sus autoridades o líderes tradicionales, como por las agresiones contra los mismos...también recibió información sobre agresiones, actos de intimidación, hostigamiento y estigmatización cometidos por civiles, al vincular a estos pueblos con las manifestaciones registradas en Cali. (CIDH, 2021, p.18)

Según lo informado ante esta comisión por distintas organizaciones étnicas, durante las protesta se registraron 50 casos de ataques contra integrantes de la Minga, se denunciaron dos fallecimientos, tres agresiones físicas, 159 hostigamientos y 21 presuntas víctimas de atentados contra integrantes de sus comunidades, por esta razón, en su informe, “La Comisión reitera su preocupación por las

expresiones públicas estigmatizantes sobre personas manifestantes de pueblos étnicos y recuerda el deber del Estado de prevenir y combatir las prácticas de discriminación racial directas e indirectas, así como reparar integralmente a las víctimas” (CIDH, 2021, p.18).

#### **4 Discusión**

El reconocimiento de la Minga Indígena y su incidencia durante las jornadas de protesta al plantear formas alternativas de organización, diálogo y autoridad, al cuestionar e invertir aunque sea momentáneamente los símbolos de poder, al renunciar al silenciamiento y segregación a la que han sido relegadas las comunidades indígenas en el país, ponerse en el centro y ejercer protagonismo, mostrando otras formas de movilización, protesta, ocupación del espacio público y construcción de memoria e identidad colectiva, posibilitan múltiples aristas de discusión, siendo fundamental la perspectiva que ofrece la teoría decolonial a la comprensión de estos acontecimientos.

Para Aníbal Quijano (2014), referente del denominado giro decolonial, los patrones de dominación colonial están fundados sobre una clasificación étnico racial de la población mundial, clasificación que continúa operando en muchos ámbitos de la existencia material y subjetiva de los pueblos tanto en la vida social como cotidiana, a pesar de que la etapa del colonialismo se supone terminada tras la finalización de las administraciones coloniales y la creación de los estados nación. De acuerdo con el autor “en América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista” (Quijano, 2000, p.123). La imposición de esta idea como instrumento de dominación, condujo a que los pueblos conquistados fueran situados en una posición de inferioridad, no solo en lo concerniente a sus rasgos fenotípicos, sino también mentales y culturales, lo que incluye sus conocimientos y formas de vida (Quijano, 2000, p.123). Situación que persiste hasta nuestros días y puede evidenciarse en situaciones de violencia, discriminación y estigmatización, como las que se ha venido haciendo referencia, incluyendo los indicadores diferenciales de pobreza e inequidad de las comunidades indígenas del país, como expresión de una violencia estructural que data de más de cinco siglos. La colonialidad se sustenta en el metarelato mítico de la modernidad, construcción eurocéntrica que “piensa y organiza a la totalidad del tiempo y del espacio, a toda la humanidad, a partir de su propia experiencia, colocando su especificidad histórico/cultural como patrón de referencia superior y universal” (Lander, 2000, p. 23). Desde esta perspectiva

Las otras formas de ser, las otras formas de organización de la sociedad, las otras formas del saber, son transformadas no sólo en diferentes, sino en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, premodernas. Son ubicadas en un momento anterior del desarrollo histórico de la humanidad, lo cual dentro del imaginario del progreso enfatiza su inferioridad. (Lander, 2000, p. 10).

En este sentido, es posible comprender el origen de las actitudes de violencia e intolerancia por parte de algunos ciudadanos de sectores privilegiados, en contra de integrantes de grupos indígenas pretendan ejercer algún tipo de autoridad en un territorio distinto al suyo, que se atrevan a remover sus íconos, o cuestionen la historia oficial que muestra como héroes y salvadores a quienes estos pueblos reconocen como genocidas y verdugos, lo que evidencia con claridad que la historia es distinta si es contada por los vencedores, o si es contada por los vencidos (Santos, 2019), y que por lo tanto, existe una hegemonía de la historia y la memoria que puede ser disputada desde actos como los analizados, que responden a largos procesos de reflexión y organización popular y comunitaria.

##### **4.1 Desmonumentalización**

El derribo de estatuas ocurrido a lo largo del paro, insta a reflexionar sobre el lugar que ocupan en los espacios públicos colombianos, figuras consideradas heroicas, directamente ligadas a la colonia y la independencia, y refleja particularmente el prestigio social del que gozan las figuras masculinas, militares y guerreristas en nuestra sociedad. Torsos y bustos de conquistadores, fundadores y héroes de la independencia, reconocidos generalmente como los “padres de la patria” abundan por las plazas públicas del país, acompañados de sus espadas y caballos, la fuerza de estos referentes radica precisamente en que pasan desapercibidos para gran parte de la población y en ese sentido, actos simbólicos como su derribo resultan muy significativos, ya que los hacen visibles y abren procesos de reflexión colectiva sobre nuestro pasado y nuestro presente.



Ahora bien, este no es un fenómeno exclusivo de las protestas en Colombia sino una tendencia política que se ha desatado a nivel mundial en los últimos años. Como resalta Badawi (2022, p.12), las estatuas son organismos móviles, en el sentido que “son emplazados en un lugar atendiendo a la ideología dominante, por ejemplo: los procesos de ‘construcción de Nación’ durante La Regeneración (1880-1900), llevaron a la erección de estatuas de conquistadores”. Para el autor, al ser móviles, las estatuas suelen ser trasladadas, guardadas e incluso eliminadas por orden gubernamental sin que ello genere la indignación desatada ante los derribos a los que se ha hecho referencia, de acuerdo con el autor, esto sucede porque en el primer caso “el mismo poder que erigió, el ejecutivo, es el mismo poder que removió. El problema real parece ser cuando el poder erector no coincide con el poder removedor”. (Badawi, 2022, p.11) es decir, cuando estos mismos actos son realizados por un movimiento social y no por el Estado es cuando se desata la represión violenta.

El hecho de que los derribos de monumentos durante la protesta se extendiera después a otras ciudades e incluyeran a personajes como Antonio Nariño, Francisco de Paula Santander o Simón Bolívar de talante republicano y libertario, indica “el hastío frente a la monumentalización misma, aquella que sitúa en un pedestal como mojón o referencia urbana –que al final también es moral– a cualquier persona por encima de las demás” (Badawi, 2022, p.15). Desde esta perspectiva, asistimos a un momento histórico de desmonumentalización que demanda nuevos referentes, que interviene y se apropia del espacio público de maneras distintas, diversas, efímeras, en donde manifestaciones como el grafiti, el performance, la danza, la música, el ruido e incluso el silencio muestran otros modos de reconocernos como sujetos políticos y protagonistas de nuestra propia historia.

#### **4.2 Colonialismo y patriarcado**

Los ataques contra la minga indígena, protagonizados principalmente por hombres blancos de sectores privilegiados, de tradición conservadora, con amplio poder económico, que se autoproclaman defensores de sus territorios, movilizan a su conveniencia las fuerzas militares del Estado y acuden a acciones que pueden calificarse de paramilitares para la defensa de sus intereses económicos, permiten evidenciar como plantea Constain (2021, párr. 2), que desde la época de la Independencia la sociedad colombiana se debate entre “sus instituciones republicanas y liberales, basadas en el ideal de la igualdad, y unas estructuras políticas, económicas y culturales heredadas de la Colonia y marcadas por la exclusión, los privilegios, el mito criollo de la limpieza de sangre”. En este sentido, como plantea Silva, (2021, párr.3):

desde antes de la Independencia se insistió con violencia en una “mancha de la tierra” que llevaba todo aquel que naciera en esta trama. Ha sido digno de estudio e increíble que, una vez desterrado el imperio, se hayan dado e instalado estas élites armadas con sus aires de amos, de colonialistas, de arios, de predestinados, de escoltados. Son macrocolombianos, sí, han vivido y resucitado con un sexto sentido para hacer trizas todas las reformas urgentes que se han hecho en busca del reconocimiento político de los colombianos que ellos han mirado con miedo, con asco, con sorna, y con desdén, ...y han impedido que sea claro que Colombia no es un problema práctico, sino histórico.

El protagonismo masculino relacionado con el uso de la violencia durante las protestas, señala la estrecha relación entre colonialismo y patriarcado. Para Segato (2018, p.19) resulta fundamental reconocer que “la historia del Estado es la historia del patriarcado”, como plantea la autora. La posición heroica del criollo fundador de los estados republicanos, reconocido como sujeto de la patria, “nos impide ver que se trata de un sujeto inseguro y por eso pérfido, cruel, violento y dominador...En su papel blanqueado de patriarca, el criollo irá a castigar todo aquello que percibe en desacato con su ley patriarcal” (Segato, 2018, p. 42). En este orden de ideas, aquellos que generan desorden, desobedecen, que no se mantienen en su lugar, que hablan, que denuncian, que gritan, que estallan en reclamos y renuncian al silencio, producen un gran temor en quienes se benefician del orden establecido, y como consecuencia, frente a ellos se desata una reacción desproporcionada de represión y violencia, más aún cuando son estigmatizados como vándalos, vagos, bárbaros, atrasados, una turba, cuando ni siquiera son reconocidos como plenamente humanos. Al respecto, cabe destacar lo planteado por Fanon (2015), para quien la experiencia de la Colonia permitió establecer lo que metafóricamente denomina una línea de lo humano. Sobre esta línea se ubicaría el hombre blanco, cristiano, heterosexual y los otros hombres y mujeres que van reuniendo estas condiciones, en especial la blancura. Por debajo de ella, estarían los hombres de color, indígenas, negros, y el resto de las mujeres.

Las personas que están por encima de la línea de lo humano son reconocidos socialmente en su humanidad como seres humanos con derecho y acceso a subjetividad, derechos humanos/ciudadanos/civiles/laborales. Las personas por debajo de la línea de lo humano son consideradas subhumanos o no humanos, es decir, su humanidad está cuestionada y, por lo tanto, negada. (Fanon, 2010, como se cita en Grosfoguel, 2018, p. 98).

Resulta fundamental considerar entonces que el colonialismo es, en la misma medida que el patriarcado, “uno de los dos modos eurocéntricos modernos de dominación basados en la privación ontológica, es decir en el rechazo a reconocer la humanidad integral del otro” (Santos, 2019, p. 162). Y en este sentido, como plantean Castro- Gómez y Grosfoguel (2007), se requiere reconocer, como plantea la perspectiva decolonial, que las estructuras formadas durante los siglos XVI y XVII basadas en jerarquías epistémicas, raciales y de género, desplegadas por la modernidad como dispositivos de dominación, continúan jugando un rol importante en el presente. La idea de inferioridad basada en la raza o pertenencia étnica que asimila al blanco con la civilización y al no blanco con el subdesarrollo y la barbarie (Dusel, 2015), continúa justificando el uso de la violencia sobre aquellos pueblos que no se asimilan a la idea de desarrollo basada en la acumulación del capital, siendo que son estos mismos los que desde sus múltiples formas de resistencia, brindan alternativas al modelo dominante de organización social, basado en la guerra, la expropiación, el despojo y la muerte.

## 5 Consideraciones finales: a modo de cierre

Las reacciones violentas, claramente discriminatorias y racistas, por parte de algunos sectores, en contra de integrantes de comunidades indígenas, como respuesta a sus modos de participación en el marco del Paro Nacional, se encuentran estrechamente vinculadas a los discursos de odio promovidos por las clases dominantes. Esto sin embargo no es nuevo, y pone en evidencia la fuerte impronta colonial que sostiene el orden social colombiano, organizado en torno al mito de superioridad racial, desde donde los indígenas y sus modos de vivir y percibir el territorio continúan siendo considerados una amenaza para estas estructuras de poder.

Al plantear formas alternativas de organización, autoridad, movilización y memoria, las comunidades indígenas logran ocupar un lugar protagónico en este “estallido social” consecuencia del abandono y silenciamiento al que han sido sometidos durante siglos. Con acciones visibles y contundentes, producto de la reflexión y acción colectiva de varios siglos de resistencia, estas comunidades disputan el espacio público y cuestionan las estructuras coloniales hegemónicas, convirtiéndose en sujetos políticos con alto impacto social, cuyo ejemplo leído desde una perspectiva decolonial, invita al resto de ciudadanos, principalmente de sectores empobrecidos y subalternizados a alzar su voz y reclamar su dignidad como sujetos y como pueblo, denunciando y haciendo visibles las condiciones de opresión, discriminación, inferiorización, exclusión y violencia de las que han sido víctimas desde la colonia hasta nuestros días.

## Referencias

*Al menos 10 heridos en protestas en Cali.* (2021). Bogotá: El tiempo.

Badawi, H. (2022). Adiós a los héroes: auge y caída de los monumentos en Colombia, 2016 - 2021. *Revista Universidad De Antioquia*. (344), 8–17. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaudea/article/view/350684>

Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (2007). Prologo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En Castro-Gómez, S & Grosfoguel, R. (Eds). *El Giro decolonial: reflexiones para un diversidad epistémica más allá del capitalismo Global*. (pp.9-25). Bogotá: Siglo del Hombre editores Universidad Central, Instituto de estudios sociales contemporáneos y Pontificia Universidad javeriana.

Carranza, D. (2021). *¿Cuáles fueron las estatuas derribadas en Colombia durante el paro nacional?*. Agencia Anadolu. <https://www.aa.com.tr/es/mundo/-cu%C3%A1les-fueron-las-estatuas-derribadas-en-colombia-durante-el-paro-nacional/2227578>

Comisión Interamericana de derechos Humanos. (2021). *Observaciones y recomendaciones de la visita de trabajo de la CIDH a Colombia realizada del 8 al 10 de junio de 2021*. Colombia. [https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/ObservacionesVisita\\_CIDH\\_Colombia\\_SPA.pdf](https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/ObservacionesVisita_CIDH_Colombia_SPA.pdf)

Consejo Regional Indígena del Cauca. (2021a). *SOS por la Minga Indígena y el CRIC*. Colombia. <https://www.cric-colombia.org/portal/sos-por-la-minga-indigena-y-el-cric/>

Consejo regional Indígena del Cauca, CRIC (2021b). *Minga Nacional, Social Popular y Comunitaria por la Defensa y el Cuidado de la Vida*. Colombia. <https://www.cric-colombia.org/portal/minga-nacional-social-popular-y-comunitaria-por-la-defensa-y-el-cuidado-de-la-vida/>

Consejo regional Indígena del Cauca, CRIC (s.f.). *Proyecto Político*. Colombia. <https://www.cric-colombia.org/portal/proyecto-politico/>

Constain, J. (2021). *Nunca es Tarde*. El Tiempo. <https://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/juan-esteban-constain/columna-sobre-colombia-y-la-esperanza-de-volver-a-empezar-588031>

*Cuatro preguntas al Alcalde de Cali*. (2021). Bogotá: El Tiempo. 1.5.

Departamento Administrativo Nacional de Estadística. (2018). *Población Indígena de Colombia: resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda 2018*. Bogotá. <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-2019.pdf>

Departamento Administrativo Nacional de Estadística. (2021). *Pobreza y desigualdad. Pobreza monetaria nacional 2020*. Bogotá. <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/pobreza-y-condiciones-de-vida/pobreza-monetaria>

Departamento Administrativo Nacional de Estadística. (2022). *Comunicado de prensa: Pobreza monetaria 2021, enfoque diferencial*. Bogotá. [https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/condiciones\\_vida/pobreza/2021/CP-pobreza-monetaria-con-enfoque-diferencial.pdf](https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/condiciones_vida/pobreza/2021/CP-pobreza-monetaria-con-enfoque-diferencial.pdf)

Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México: Akal.

*El destino de las estatuas*. (2021). Bogotá. El tiempo. 1.12

FAO, FIDA, OPS, WFP & UNICEF. (2021). *América Latina y el Caribe - Panorama regional de la seguridad alimentaria y nutricional 2021: estadísticas y tendencias*. Santiago de Chile: FAO. <https://doi.org/10.4060/cb7497es>

Fanon, F. (2015). *Piel Negra, Máscara Blancas*. Buenos Aires: Akal.

Grosfoguel, R. (2018). *La Descolonización del Conocimiento: Diálogo Crítico entre la Visión Descolonial de Frantz Fanon y la Sociología Descolonial de Boaventura de Sousa Santos*. <https://jesuitas.lat/biblioteca/documentos-cpal-social/cpal-social/la-descolonizacion-del-conocimiento-dialogo-critico-entre-la-vision-descolonial-de-frantz-fanon-y-la-sociologia-descolonial-de-boaventura-de-sousa-santos>

*Indígenas abandonan Cali y marcan distancia con el comité de paro*. (2021). Bogotá El Tiempo. 1.5

Lander, E. (2000). *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*. En Lander, E. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (pp.4-23). Buenos Aires: CLACSO.

Miranda, B. (2021). Protestas en Colombia: quiénes son los "hombres de blanco" y otras 3 interrogantes que dejan los enfrentamientos entre grupos armados e indígenas en Cali. *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-57066619>

Murillo, O. (2021). Tras su caída ¿Que viene para la estatua de Jimenez de Quesada? *El Tiempo*. 1.13

Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-System Research*, (2), 342-386. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina. En Lander, E. (Comp.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. *Perspectivas latinoamericanas*. (pp. 122-151). Buenos Aires: CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>

Sandoval, C. (2002). *Investigación Cualitativa. Módulo 4. Programa de especialización en Teoría, Métodos y Técnicas de Investigación social*. Bogotá: ARFO Editores.

Santos, B. (2019). *El fin del imperio cognitivo*. Madrid: Editorial Trotta.

Segato, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo libros.

Silva, R. (2021). *Macrocolombianos*. El tiempo. <https://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/ricardo-silva-romero/macrocolombianos-columna-de-ricardo-silva-romero-588341>

Temblores ONG, Indepaz & Programa de Acción por la Igualdad y la Inclusión Social de la Universidad de los Andes. (2021) *Informe de Temblores, Indepaz y País a la CIDH sobre las violaciones a los derechos humanos cometidas por la fuerza pública contra la población civil colombiana en el marco del Paro*. Bogotá. Derechos.org. <http://www.derechos.org/nizkor/colombia/doc/duque54.html>

Vladdo. (2021). *Mérmele, mérmele...* El Tiempo. <https://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/vladdo/columna-de-vladdo-sobre-el-paro-nacional-y-la-situacion-en-el-pais-587758>

**MUJER INDÍGENA QUILLASINGA: SIGUIENDO HUELLAS, TEJIENDO TERRITORIO**  
**QUILLASINGA INDIGENOUS WOMEN: FOLLOWING FOOTSTEPS, WEAVING THE TERRITORY**  
**MARÍA CAMPIÑO, CARLOS DÍAZ**

**María Elena Rosero Campiño** es Psicóloga y Magíster en Educación, e integrante del Centro de Estudios en Conocimiento en Diversidad y Cultura en América Latina, de la Universidad de Manizales, Colombia.  
merosero59469@umanizales.edu.co  
<https://orcid.org/0009-0008-8327-7721>

**Carlos Andrés Hurtado Díaz** es Psicólogo con un Posdoctorado en Educación, Ciencias Sociales e Interculturalidad. Es docente e investigador de la Universidad Católica de Pereira, Colombia.  
carlos.hurtado@ucp.edu.co <https://orcid.org/0000-0002-4986-7516>

ARTIGO SUBMETIDO EM 6 DE AGOSTO DE 2023

Como citar esse texto: Campiño, M. E. R., Díaz, C. A. H. (2023). Mujer indígena Quillasinga: Siguiendo huellas, tejiendo territorio. *VIRUS*, 27, 58-69.  
<http://vnomads.eastus.cloudapp.azure.com/ojs/index.php/virus/article/view/830>

## Resumen

En el presente artículo se visibiliza el papel de las mujeres indígenas Quillasingas en el rescate y trasmisión de saberes propios, como prácticas de pervivencia y reivindicación cultural de la comunidad indígena Quillasinga<sup>1</sup> del Corregimiento de Obonuco, del Municipio de Pasto (Nariño-Colombia). Esta visibilización se lleva a cabo en correspondencia a la perspectiva epistemológica que se asume desde el debate feminista decolonial, que plantea las posibilidades epistémicas de los colectivos femeninos a partir de las experiencias de las mujeres como lugar de resonancia, interpelación y resistencia frente a los mecanismos de opresión que se han establecido culturalmente en los cuerpos, los territorios y las epistemes. A través de la autoetnografía, se plantea el reconocimiento de una vía disruptiva de enunciar una apuesta contrahegemónica, que apela al discurso y los conocimientos históricamente invisibilizados de la comunidad indígena Quillasinga, donde se destaca el papel de liderazgo que tiene la mujer y su capacidad de empoderamiento, en la búsqueda de mejores formas de organizarse como colectivo indígena para la protección de sus derechos, tradiciones y territorio.

**Palabras clave:** Feminismo decolonial, Feminismo comunitario e indígena, Organización comunitaria, Saberes propios

## 1 Introducción

A partir de la perspectiva de las epistemologías feministas y, concretamente, los feminismos latinoamericanos, se plantea la revisión de las aportaciones teóricas de las epistemologías feministas decoloniales, comunitarias e indígenas frente a categorías de género, raza, poder y saber, para relacionarlas con las realidades y las experiencias concretas de las mujeres indígenas del pueblo Quillasinga. Por tanto, resulta importante revisar lo anterior, a la luz del reconocimiento y la validación de perspectivas epistemológicas, teóricas y metodológicas “otras” en la construcción del conocimiento, que posibiliten el intercambio relacional entre el saber de las comunidades y el conocimiento de la academia. En este sentido, Carvalho (2019) plantea la relevancia del conocimiento de los maestros tradicionales o sabedores para descolonizar el pensamiento y dar apertura a la pluralidad e inclusión epistémica, étnica y racial en la práctica académica dentro de la educación superior y la investigación. Esto, a través de la inclusión de sabedores de las culturas indígenas, afrobrasileñas, cimarrones, populares urbanas y otros pueblos tradicionales como docentes en las universidades para impartir las materias regulares.

Desde estas apuestas teórico-metodológicas, es posible establecer diálogos vinculantes entre el conocimiento científico y los saberes propios, localizados y contextualizados, que históricamente han sido invisibilizados o subordinados por la lógica hegemónica occidental. No obstante, el debate frente a los cuestionamientos a las ciencias modernas también atraviesa por interpelar la demanda de universalidad y neutralidad del conocimiento producido en la academia. Es así como se plantea la necesidad de posibilitar la incorporación de conocimientos y saberes propios no hegemónicos en la academia, contribuyendo, de esta manera, a la apertura hacia otros mundos posibles en el encuentro con el Otro diverso culturalmente. También, dando origen a desplazamientos de pensamiento y a múltiples reflexiones, que no sólo provienen de campos epistémicos tradicionales, sino del pensamiento crítico producido desde los márgenes, los sures globales y el pensamiento crítico feminista. Así, las aportaciones teóricas de las epistemologías feminista decolonial, comunitaria e indígena son elementos claves para aproximarse al conocimiento y comprensión de las apuestas contrahegemónicas lideradas por las mujeres indígenas. En este sentido, se posibilita la enunciación de diferentes lugares de decolonialidad, desde las voces de las mujeres, que han sido históricamente silenciadas por la lógica del poder patriarcal y el pensamiento eurocéntrico.

---

<sup>1</sup> Pueblo originario perteneciente al Departamento de Nariño, ubicado al suroccidente de Colombia. La comunidad indígena Quillasinga se ha asentado principalmente en el municipio de Pasto, la capital de Nariño. El cabildo o división territorial de Obonuco se encuentra conformada por las parcialidades de Obonuco, Gualmatán y Jongovito. Según los datos del censo poblacional (Cabildo Obonuco del Pueblo Quillasinga, 2022) del Ministerio del Interior de Colombia, en el territorio de Gualmatán habitan 57 comuneros y 20 familias, en Jongovito 198 comuneros y 82 familias y en Obonuco 2569 comuneros y 469 familias, aproximadamente. Entre sus principales actividades económicas se encuentran la agricultura en minifundios, las artesanías y la cría de especies menores.

Para el caso particular del contexto de la comunidad indígena Quillasinga de Obonuco, la apuesta contrahegemónica se instituye a partir de la práctica y fortalecimiento de los saberes propios, como un dispositivo de construcción de conocimiento situado respecto a la reivindicación de lo indígena, a la reconfiguración de lo femenino frente al patriarcado y el conocimiento hegemónico. Lo anterior implica que los pueblos originarios no pueden ser tomados como objeto de conocimiento, sino como sujeto de conocimiento. Por esta razón, resulta significativo el planteamiento de Carvalho (2019) al afirmar que los procesos de transmisión del conocimiento de los pueblos tradicionales se basan, generalmente, en la oralidad, la escucha y la práctica cotidiana continua. Esto posibilita la concepción del individuo como sujeto activo del conocimiento. A partir de esta apuesta teórica, se plantea la aplicación de la categoría básica de la alteridad a la realidad latinoamericana, donde emerge la alteridad de saberes desde una geopolítica del conocimiento de alcance mundial (Dussel, 1991).

En definitiva, la apuesta por la alteridad propuesta por Dussel pretende la articulación de una hermenéutica situacional de la alteridad con la situación del Otro desde los saberes, una alteridad respetuosa de lo otro y comprometida con el reconocimiento de la necesidad de construir un saber socialmente responsable. En concordancia con lo anterior, el objetivo del estudio está encaminado a visibilizar el papel de las mujeres indígenas Quillasingas en el rescate y transmisión de saberes propios, como prácticas de pervivencia y reivindicación cultural de la comunidad Quillasinga de Obonuco. Para su consecución, se utilizó el método autoetnográfico, como una opción metodológica de trabajo en el territorio, que trasciende el relato personal para anclarlo a un contexto y a una historia, y que, para efectos del presente estudio, se configura en una apuesta por “(re)conocernos y tener un punto de vista estratégico para enfocarnos en la re-construcción de nuestra experiencia como mujeres y en la re-apropiación de nuestros territorios (...)” (Marchese, 2020, pp. 292-293).

En este sentido, se propuso un ejercicio autoetnográfico basado en los trayectos metodológicos que se han desarrollado bajo la premisa de “dejarse afectar”, planteada por Favret-Saada (2012, p. 437). La autora argumenta que, para conocer y comprender la forma en que las personas crean y recrean el mundo que habitan, es necesario transformarse por la lógica de los interlocutores, como instrumento metodológico del trabajo de campo y como dimensión central que atraviesa el proceso de investigación. Si bien, como investigadora, soy parte de este mundo y estoy afectada por los gestos, las sensaciones, las emociones, las miradas, los diálogos de saberes, los sentipensares –que dan sentido a los acontecimientos de la vida cotidiana. Es preciso mencionar que lo estoy, pero habitándolo desde un lugar particular, al asumirme como una investigadora colombiana, de raza mestiza con raíces ancestrales indígenas, que desarrolla su proceso investigativo de formación doctoral en feminismo indígena. Es decir, desde mi lugar de interpelación como mujer que investiga con otras mujeres y no a otras mujeres.

## **2 Feminismo Decolonial**

Desde el marco de referencia de las epistemologías del Sur, se fundamenta la perspectiva de los feminismos decoloniales en América Latina, la cual tiene como punto de partida el reconocimiento de las experiencias de vida de las “Otras” subordinadas del feminismo hegemónico eurocéntrico (Bidaseca, 2010). En este mismo sentido, Bidaseca y Jingting (2020) enuncian a las “Otras” voces marginadas que expresan las vivencias en el contexto de los países del tercer mundo y las experiencias de colonialidad y patriarcado. Según Bidaseca (2022, p. 44), “las epistemologías feministas mostraron la idea fuerza de que los conocimientos están incorporados, encarnados, podemos decir, incrustados”. Es así como surge la discusión sobre el patriarcado y su imposición en los cuerpos de las mujeres, la naturaleza y los cuerpos feminizados, lo cual se configura en una posibilidad para utilizarla como herramienta de lucha, disputa y confrontación del discurso de la academia. Aunado a lo anterior, Carvalho (2019) plantea que los mecanismos de transmisión de conocimientos de los pueblos originarios integran razón, emoción, intuición y sensación, en contraposición al pensamiento eurocéntrico que se centra en la función del pensar, lo cual puede instituirse en un puente de conexión de saberes.

Es, precisamente, la noción del sentipensar desde el intersticio, propuesta por María Lugones, lo que fundamenta esta categoría como una “modalidad del pensamiento situacional de los cuerpos localizados” (Bidaseca, 2021, p. 9), con la convicción de deshacer y desaprender las gramáticas del poder, para reemplazarlas por una “poética erótica de la relación”. De manera complementaria, Bidaseca, Aragão y Costa (2020) plantean el concepto de ecofeminismos para abordar la interacción cuerpo-territorio desde el conocimiento situado y sugieren que éstos se construyen como colectivos políticos, creadores de nuevos conocimientos y estrategias de acción para avanzar en las luchas ambientales desde una perspectiva feminista situada. Dentro del proceso de descolonizar

saberes, se destaca el trabajo de activistas argentinas como María Lugones (2021) y sus valiosas contribuciones a las luchas y búsquedas feministas desde la colonialidad y el género, destacándose su metáfora de los peregrinajes, que teoriza la poética política feminista de coaliciones desde el Sur contra múltiples opresiones.

Es, desde estas epistemologías, precisamente, las feministas del Sur, que se genera la posibilidad de replantear posturas frente a mundos posibles que se puedan crear en la relación saber-poder y construir a partir de ello conocimiento situado. Es así como el actual auge del empoderamiento femenino se ha instituido como una respuesta frente a las relaciones de poder del orden patriarcal y una apuesta del accionar de los sujetos, frente a las estructuras que generan y mantienen la discriminación de género y la desigualdad social (León, 1997). Por tanto, resulta fundamental adoptar las aportaciones del feminismo comunitario e indígena, que se instituyen como nuevas formas de convivencia social, basadas en los principios ancestrales de la cosmovisión indígena para desmontar la economía capitalista (Gutiérrez, 2011).

### **3 Feminismo Comunitario e Indígena**

El feminismo comunitario se configura como una alternativa epistémica que retoma el concepto de comunidad como un cuerpo político transformador, para salir de la relación dicotómica jerarquizada entre hombres y mujeres (Paredes, 2017). En este sentido, la autora considera necesario establecer el horizonte desde el que se sitúa la lucha, es decir, un análisis que permita la recuperación de los cuerpos, las historias y las propuestas de futuro (Paredes, 2013). Según Paredes (2015) y Cabnal (2010a), el feminismo comunitario rescata la metáfora del cuerpo-territorio de las mujeres originarias feministas comunitarias de Abya Yala. En este sentido, es posible experimentar el cuerpo como un campo de resistencia, del cuerpo y sus poderes. De ahí que resulte importante indagar las formas de resistencia de las mujeres en el pasado, para posibilitar una participación política en el presente con potencial transformador (Paredes, 2006).

Relacionado con lo anterior, el feminismo indígena se instituye en una apuesta epistémica que promueve la defensa y recuperación del territorio cuerpo-tierra (Cabnal, 2010b). Desde esta categoría, se instaura el cuerpo en el primer lugar de enunciación, el lugar para ser sanado, emancipado, liberado (Cabnal, 2010, como se citó en Gargallo, 2012, p. 150). Aunado al lugar de enunciación del cuerpo, Lugones (2008) afirma que entender el lugar de enunciación del género en los pueblos originarios, denota la importancia y la magnitud del género en la desintegración de las relaciones comunales e igualitarias, del pensamiento ritual, de la autoridad y el proceso colectivo de toma de decisiones y de la economía. Al respecto, esta autora plantea que las mujeres indígenas resisten frente a la dicotomía y la distorsión del concepto de complementariedad por la colonia, pero también las mujeres indígenas reconocen que la dualidad complementaria es el uso y costumbre más importante, aún así, expresan su resistencia al cuestionar tan importante noción de origen, a través del sentido de empoderamiento que han construido, frente a las desigualdades de género en la organización comunitaria de sus contextos.

### **4 Organización Comunitaria: Prácticas del Buen Vivir**

El abordaje de prácticas de pervivencia y reivindicación cultural implica la construcción de conocimiento desde las diversas manifestaciones que instituyen dichas prácticas y las diferentes maneras en que se construyen, destacándose el horizonte planteado en el Manifiesto por el Buen Vivir (2021), en el que se afirma que no puede haber buen vivir sin justicia, lo cual convoca a escuchar las voces de quienes viven en los territorios, especialmente de las mujeres indígenas que históricamente han sido silenciadas por las lógicas del poder colonial. Relacionado con lo anterior, Walsh (2009) plantea que el Buen Vivir es un concepto histórico de la sabiduría ancestral de los pueblos originarios, que denota, organiza y construye un sistema de conocimientos y sistemas de vida, basados en la interacción armónica común entre seres humanos y la naturaleza. Esta noción es parte de la cosmovisión y cosmología o filosofía de los pueblos indígenas del Abya Yala.

Siguiendo esta línea de pensamiento, el concepto de Buen Vivir –incorporado en el Plan de vida del Corregimiento de Obonuco del 2019– es comprendido como “una forma multidimensional de organizar y vivir la vida por parte de las comunidades locales, teniendo en cuenta sus historias, identidades, heterogeneidades, autonomías, derechos y compromisos colectivos para la transformación social” (Alcaldía Municipal de Pasto, 2019, p. 10). Desde este marco de referencia, se establecen, en el plan de vida (2019), los



procesos de organización comunitaria del pueblo Quillasinga de Obonuco. Es así como a través de las asambleas, los talleres culturales, los encuentros e intercambios de saberes, las mingas de pensamiento y palabra, los recorridos por el territorio, las ollas comunitarias, las jornadas ecológicas, los actos culturales y deportivos, entre otros espacios colectivos; se busca la recuperación de las memorias colectivas, la apropiación social del conocimiento, la cohesión social, el diálogo de saberes y el empoderamiento comunitario.

Desde este contexto de enunciación, se ha configurado el empoderamiento personal y colectivo, como aquellos espacios de encuentro, reconocimiento, diálogo y construcción colectiva (Carmona, Goveia & Velásquez, 2017). Al respecto, resulta pertinente abordar el concepto de empoderamiento desde la perspectiva de Durston (2000), quien lo concibe como el proceso que desarrolla o potencia la autoridad y la habilidad de toma de decisiones del propio grupo que protagoniza su empoderamiento y no en una entidad superior que confiere poder sobre otros. Por lo tanto, la noción de empoderamiento de la mujer indígena Quillasinga, se instituye en una apuesta por reivindicar el legado ancestral de las mujeres indígenas y por construir su lugar de enunciación en los escenarios colectivos, lo cual convoca a ampliar la mirada hacia los feminismos interétnicos, interculturales y territoriales, siendo las mingas de pensamiento los espacios propicios para impulsar y dar continuidad a los procesos comunitarios desarrollados.

## **5 Mingas de Pensamiento: Caminando en la Minga**

Las mingas de pensamiento son espacios colectivos propicios para la alteridad, al permitir el encuentro, la escucha y la comunicación negociada con el Otro, así como también se reconocen como espacios de co-reflexión, co-construcción y reivindicación discursiva, que posibilitan la movilización, el empoderamiento y la interacción vivencial de la comunidad. Es así, que las mingas de pensamiento se establecen como el escenario predilecto para contar con una diversidad de versiones sobre un determinado tema de reflexión y busca refrescar el pensamiento, partiendo de las distintas experiencias y capacidades de quienes participan en ellas (Resguardo Indígena de Guambia, 2008). En la dinámica de la comunidad indígena Quillasinga del Corregimiento de Obonuco, estos espacios para mingar, es decir, para reflexionar y compartir el saber y las vivencias, se han enfocado en el abordaje de los saberes propios, relacionados esencialmente con el tejido, la oralidad, la medicina ancestral y las festividades, como una forma de reorganización, resistencia y lucha para la defensa del territorio y la preservación de su identidad cultural (Cabildo Obonuco del pueblo Quillasinga, s.f.).

## **6 Saberes Propios: Perviviendo el Pensamiento Quillasinga**

El marco de referencia de las prácticas de pervivencia y reivindicación cultural es la educación propia, que se define como un proceso integral de enseñanza-aprendizaje que se construye y valida por cada pueblo originario, se concreta en su respectivo Plan de Vida y es promovido por el núcleo familiar, los sabedores y mayores en general (Sistema de Educación Indígena Propio, 2013). Al respecto, cabe resaltar que la comunidad indígena Quillasinga de Obonuco, ha generado espacios comunitarios de educación propia, los cuales han sido importantes en la visibilización del papel que ocupa la mujer en la práctica de saberes propios, tales como los talleres de artes y oficios, las festividades culturales y especialmente las mingas de pensamiento, que se han instituido en la estrategia comunitaria de recuperación de la identidad cultural, dirigida a la enseñanza y aprendizaje de usos y costumbres, pensamiento indígena, memoria ancestral, entre otros. Como característica generalizada de la comunidad, es preciso mencionar que se evidencia el interés por rescatar su identidad cultural y el respeto frente a la riqueza pluricultural de este territorio. Es así como esta comunidad ha dado continuidad a los procesos de recuperación y fortalecimiento de la identidad cultural, a través del tejido, la oralidad, la medicina ancestral, las festividades tradicionales, entre otros elementos culturales.

### **6.1 Tejido: Desde la Guanga**

La escritura, el cine, el canto y el tejido como manifestaciones artísticas son reiteración de una acción que permite sanarnos del trauma colonial. La acción se materializa en la urdimbre de la identidad social creando un nuevo relato (tercer espacio) que contradice la narrativa occidental (Bidaseca, 2022, p. 35).

Así, al hacer alusión a los saberes propios, es indispensable resaltar la importancia que tiene el tejido en los procesos de decolonialidad, especialmente, en los procesos comunitarios. En este sentido, el tejido evoca las memorias ancestrales transmitidas

por los mayores y mayores<sup>2</sup> de generación en generación, destacándose el lugar que ocupa la mujer en este proceso, ya que esta labor está ligada a su sentir y a su saber, para la transmisión de este conocimiento a hombres y mujeres en igualdad de condiciones, en concordancia con el principio andino de complementariedad.



Fig. 1: Encuentro de tejido de las lideresas y mayores Quillasingas de Obonuco. Fuente: Campiño, 2023.

Se destaca, a través del tejido en guanga<sup>3</sup>, el papel de la mujer lideresa en los encuentros colectivos, visibilizándose el lugar que ocupa la mujer Quillasinga en la preservación de la identidad cultural como Quillasinga y la defensa del territorio. Al referirse a este último aspecto, Bidaseca et al. (2020) afirman que en este proceso se incorporan una serie de entidades no humanas y de fuerzas de la naturaleza, con quienes los pueblos originarios establecen relaciones de intercambio, comunicación y reciprocidad. De ahí, la relación directa que existe entre la mujer indígena y el tejido en guanga, ya que en el tejido se recurre a la memoria de las mayores, quienes son las encargadas de transmitir intergeneracionalmente este saber. Además, el tejido en guanga simboliza el empoderamiento de la mujer indígena Quillasinga, que se encuentra presente en todos los procesos organizativos a nivel de administración, educación, justicia, cultura, participación política, entre otros; adicional a ello, es una práctica ancestral que también representa el tejido social, siendo la mujer la encargada de compartirse este saber en la comunidad.

## 6.2 Oralidad: Tras las Huellas de Taitas y Mamas<sup>4</sup>

La oralidad es la creación a partir de la palabra, es un proceso dinámico intersubjetivo de producción simbólica a partir de lo sensible. En palabras de Morin (1986), moviliza el propio imaginario simbólico, que le permite al individuo crearlo o recrearlo a partir del concepto de mitopoiesis o la capacidad creadora de mitos. Desde el pensamiento mitopoético, se tejen símbolos para construir relatos o narraciones, siendo éste el contexto desde donde se construye el tejido social y se transmiten los saberes propios que nacen del territorio, a través de los mitos, leyendas, cuentos e historias. De ahí que la transmisión oral se encuentra inmersa en el tejido y en las prácticas de la vida cotidiana, que posibilitan la transferencia intergeneracional del conocimiento en el territorio, lo cual, necesariamente, implica el rescate y pervivencia del saber de los mayores y las mayores. Es decir, es una estrategia para conservar la memoria ancestral, difundir saberes propios, mantener la palabra, fortalecer el vínculo generacional, escuchar a los sabedores (Cabildo Obonuco del pueblo Quillasinga, s.f.). En el proceso cultural de rescate de la memoria histórica, a través de la narración oral de los mayores y mayores, cobra vital importancia la participación de las mujeres en las prácticas de los saberes propios, ya que su

<sup>2</sup> Hombres y mujeres que representan los pilares en la pervivencia de la cultura, ya que poseen el conocimiento ancestral y lo transmiten mediante la tradición oral.

<sup>3</sup> Telar ancestral mediante el cual las mayores tejen elementos de vestuario, accesorios, entre otros, de acuerdo a las necesidades y el contexto. Se pueden hacer tejidos en lana de oveja o en hilo.

<sup>4</sup> Sabedores que poseen el conocimiento del poder de la naturaleza y hacen uso de este a través de las propiedades de las plantas medicinales. Son los consejeros de la comunidad.

rol de cuidadora de la familia le permite ser la encargada de la trasmisión oral de la herencia ancestral en la tulpa<sup>5</sup>. De la misma manera, su lugar de enunciación como trasmisora de saberes se extiende a espacios colectivos, como las mingas de saberes, las asambleas comunitarias, los recorridos por el territorio, la chagra<sup>6</sup>, entre otros.



Fig. 2: Encuentro comunitario para la transmisión oral de saberes. Fuente: Campiño, 2023.

### 6.3 Medicina ancestral: Armonizando el alma, armonizando el cuerpo

La medicina tradicional es una práctica ancestral y de transmisión de saberes propios, ampliamente reconocida por los pueblos originarios, la cual es practicada por los taitas o mayores sabedores a través del uso de plantas medicinales, cuyo poder curativo parte de las buenas prácticas y el buen uso que ellos hacen. En relación con lo anterior, las mujeres indígenas tienen un papel importante en este proceso de sanación a través de la medicina ancestral, ya que son las cuidadoras de las plantas medicinales y las encargadas de transmitir sus saberes sobre las plantas en las comunidades (Cabildo Obonuco del pueblo Quillasinga, s.f.). Existe una relación directa entre el territorio y la medicina tradicional, así como también se privilegia el lugar de las mujeres como las encargadas del cuidado del territorio y el contacto con la tierra y las plantas medicinales. Siendo lo anterior congruente con el planteamiento de Agarwal (1991) al afirmar que el lazo que ciertas mujeres sienten con la naturaleza tiene su origen en sus responsabilidades de género dentro de la economía familiar, tales como el cuidado del huerto, la recogida de leña y demás actividades relacionadas con el territorio.

<sup>5</sup> Espacio del hogar que se considera sagrado para los pueblos originarios. Es un fogón compuesto por tres piedras rectangulares fijadas en la tierra, que sirve para cocinar los alimentos y generar un espacio de compartir el pensamiento y la palabra alrededor del fuego.

<sup>6</sup> Espacio de tierra o huerto casero en el cual las mayores cultivan los alimentos, en diferentes variedades y tiempos. Además, es el lugar donde se cultivan las plantas utilizadas en la medicina tradicional.



Fig. 3: Encuentro comunitario para la práctica de la medicina ancestral. Fuente: Campiño, 2023.

#### 6.4 Festividades Tradicionales: Pagamento a la Madre Tierra, Mojigangas y Herencia ancestral

Las fiestas tradicionales de las comunidades indígenas corresponden, actualmente, a un conjunto de prácticas del sincretismo religioso y cultural, ya que, originariamente, estas fiestas eran realizadas como parte de los usos, costumbres y cosmovisión indígena. Sin embargo, con la conquista española y el proceso de evangelización, estas festividades se fusionaron con las Fiestas Patronales de San Juan, San Pedro y San Pablo (Cabildo Obonuco del Pueblo Quillasinga & Walter Malte, 1846-1985). Dentro del proceso de resistencia cultural, se destaca la Fiesta de la Ofrenda y Pagamento a la Madre Tierra, por contener elementos culturales de gran importancia simbólica en la cosmovisión de este pueblo originario, como, por ejemplo, la danza de las mojigangas, que representa la conexión entre el ser humano y la madre tierra. Históricamente, esta danza ha sido realizada exclusivamente por los hombres, quienes se visten con atuendos de mujeres y máscaras para realizar el pagamento a la madre tierra, al fecundarla simbólicamente a través de su danzar, al ritmo de la música tradicional, con instrumentos propios, como la quena, el bombo y el tambor (Cabildo Obonuco del Pueblo Quillasinga & Walter Malte, 1846-1985).



**Fig. 4:** Danza de las mojigangas en la Fiesta de la Ofrenda y Pagamento a la Madre Tierra del año 2023 en el Corregimiento de Obonucol. Fuente: Campiño, 2023.

## 7 Consideraciones finales

Al reflexionar sobre la importancia de la apertura hacia otras miradas teóricas, epistemológicas y epistémicas que posibiliten el reconocimiento de la diversidad cultural, se enfatizan las aportaciones teóricas de la perspectiva del feminismo, la cual se configura como un lugar de enunciación válido –donde emerge la descolonización del feminismo para descolonizar la academia–. Frente a esto, Lugones (2012) propone la interseccionalidad de racismo y patriarcado, para considerar las experiencias marginalizadas de las mujeres que no han sido representadas por los discursos del feminismo ni el antirracismo. Y es precisamente desde esta perspectiva del feminismo decolonial que se posibilita la construcción del conocimiento situado, siendo potente el planteamiento de Haraway (1991) al sugerir la revisión permanente del lugar donde se produce el conocimiento y hacer la lectura de la realidad y de las mujeres desde sí mismas, como un tejido del cuidado central para construir conocimiento. Configurándose, por esta vía, una apuesta epistémica, al propiciar espacios de reflexión desde el escenario académico –como un escenario de resistencia– y al enunciar diferentes lugares de decolonialidad, desde las voces de los sujetos del feminismo que históricamente han sido silenciadas frente al capitalismo, el ordenamiento territorial, el racismo, el sexismo y otras manifestaciones y afectaciones de la colonialidad y el poder.

Al enunciar otros lugares desde los cuales se puede construir el conocimiento situado, es indispensable visibilizar y validar los saberes propios que se reproducen desde lo ancestral, tradicional, cotidiano, local, colectivo y el diálogo que se pueda llegar a establecer entre estos saberes y el conocimiento académico-científico, para generar una relación de enriquecimiento mutuo que posibilite la inclusión epistémica. Una interconexión de saberes que apunte hacia una relación intercultural inspirada en la diversidad cultural, la identidad cultural y el buen vivir como filosofía de vida en las tradiciones andinas, asumida como la relación armoniosa y equilibrada entre el ser humano y la naturaleza y materializada en la comunidad Quillasinga de Obonuco, en su organización comunitaria para la defensa de sus derechos, tradiciones y territorio. Desde este marco de referencia y el contexto de enunciación de las prácticas de pervivencia y reivindicación cultural del pueblo Quillasinga, se develó el protagonismo de las mujeres indígenas en su territorio, dado el papel de liderazgo y la capacidad de empoderamiento de la mujer indígena Quillasinga, frente al rescate de los saberes propios y la recuperación de memorias ancestrales. Lo anterior fomenta la potenciación de prácticas de acciones colectivas, ligadas a sus lenguajes, prácticas de comunicación y cosmovisiones, que se configuran como apuestas contrahegemónicas o formas alternativas

de construir, epistémica y metódicamente, el reconocimiento de la diversidad en los escenarios de expresión cultural de las comunidades indígenas.

Las praxis de las mujeres indígenas Quillasingas no sólo están asociadas al rescate y transmisión de saberes en el ámbito familiar, también emergen de los espacios colectivos, como las mingas de pensamiento, donde la decolonialidad epistémica, ontológica y la resistencia cultural surgen como mecanismos de dinamización y entrecruzamiento de saberes, para el intercambio y enriquecimiento cultural desde una mirada crítica. Desde este lugar, emergen lenguajes para tejernos, resistir, transformarnos y transformar las relaciones de opresión, dominación, explotación, subordinación del Otro y los dispositivos que se han instaurado culturalmente para reproducir la lógica de dominación sobre los cuerpos, los territorios y las epistemes, que aún se mantiene vigente, dadas las relaciones asimétricas que se presentan en el dinamismo del poder y el saber en la vida cotidiana. Planteamiento que es congruente con la crítica o el cuestionamiento decolonial que plantean pensadores como Carvalho y Dussel, en sus apuestas por una epistemología que se configure en el orden de la praxis política, académica, ética, social y cultural. También, por una epistemología que posibilite restaurar las condiciones de responsabilidad o ética del saber, a partir de la aplicabilidad de la alteridad y la cuestión del pensamiento, situado desde la historia, la política y la ética, y que contribuya a tensionar la ecuación hegemónica raza-género-poder-saber.

## Referencias

Agarwal, B. (1991). *Engendering the Environment Debate: Lessons from the Indian Subcontinent*. East Lansing, MI: Michigan State University Press.

Alcaldía Municipal de Pasto, (2019). *Resignificación de los Planes de Vida Comunales y Comunitarios en el municipio de Pasto*, “Plan de vida Corregimiento de Obonuco”. Pasto: Alcaldía Municipal de Pasto.

Bidaseca, K. (2010). *Perturbando el texto colonial*. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina. Buenos Aires: SB.

Bidaseca, K., Aragão, G. & Costa, M. (2020). *Ecofeminismos y la lucha por la vida en la era colonial en Danzando bajo el hain: cuidados, cuerpos y territorios afectados por la pandemia*. Buenos Aires: Milena Caserola.

Bidaseca, K. & Jingting, Z. (2020). *Sombras y luces chinescas colonialidad y género en China, América Latina y el Caribe*. México: UNAM. Disponible en <https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2020/06/Sombras-chinescas.pdf>

Bidaseca, K. (2021). *Por una poética erótica de la Relación. Sentipensar con María Lugones. Una reflexión desde el intersticio*. Buenos Aires: CLACSO. Disponible en [https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2021/07/V2\\_Poetica-erotica\\_N4.pdf](https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2021/07/V2_Poetica-erotica_N4.pdf)

Bidaseca, K. (2022). *Descolonizar el tercer espacio entre Oriente y Occidente*. Estéticas Feministas Situadas en el Sur. Buenos Aires: CLACSO.

Cabildo Obonuco del Pueblo Quillasinga & Walter Malte. (1846-1985). *Archivo histórico y cultural comunidad Obonuco del Pueblo Quillasinga*.

Cabildo Obonuco del Pueblo Quillasinga. (s.f.). *Documento en Construcción del plan de salvaguarda cultural Corregimiento de Obonuco*.

Cabildo Obonuco del Pueblo Quillasinga. (2022). *Censo poblacional del cabildo del Corregimiento de Obonuco*.

Cabnal, L. (2010a). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Guatemala: ACSUR-Las Segovias.

Cabnal, L. (2010b). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Guatemala: ACSUR-Las Segovias.

Carmona, G., Govela, R. & Velásquez, C. (2017). *Propuestas metodológicas del feminismo rural*. Quito: RedPAR Mimeo.

Carvalho, J. (2019). Encontro de Saberes e Descolonização: Para uma Refundação Étnica, Racial e Epistêmica das Universidades Brasileiras. En J. Bernardino-Costa; N. Maldonado-Torres e R. Grosfoguel (Orgs.). *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. 2ª. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

Durston, J. (2000). *¿Qué es el capital social comunitario? Serie Políticas Sociales (38)*. División de Desarrollo Social. Santiago de Chile: CEPAL.

Dussel, E. (1991). *Método para una filosofía de la liberación*. México: Editorial Universidad de Guadalajara.

Favret-Saada, J. (2012). "Being affected". HAU: *Journal of Ethnographic Theory*, 2(1), 435-445. Disponible en <https://www.journals.uchicago.edu/doi/epdf/10.14318/hau2.1.019>

Gargallo, F. (2012). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Medellín: Ediciones desde abajo.

Gutiérrez, R. (Ed.). (2011). *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época en que estamos viviendo. Cochabamba: Pez en el Árbol Editorial*. Disponible en <http://rusredire.lautre.net/wp-content/uploads/palabras-para-tejernos-resistir-y-transformar-en-la-epoca-que-estamos-viviendo-pdf.pdf>

Haraway, D. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres la reinención de la naturaleza*. España: Universidad de Valencia. Disponible en <https://kolectivoporoto.cl/wp-content/uploads/2015/11/Haraway-Donna-ciencia-cyborgs-y-mujeres.pdf>

León, M. (1997). *Poder y empoderamiento femenino*. Bogotá: Tercer Mundo. Disponible en <https://bibliotecaiztapalapauin.files.wordpress.com/2018/07/podermujer2.pdf>

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Revista Tabula Rasa*, (9), 73-101. Disponible en [http://www.revistatabularasa.org/numero\\_nueve/05lugones.pdf](http://www.revistatabularasa.org/numero_nueve/05lugones.pdf)

Lugones, M. (2021). *Peregrinajes. Teorizar una coalición contra múltiples opresiones*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Lugones, M. (2012). *Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples*. Bolivia: Serie Foros. Conexión Fondo de Emancipaciones.

Manifiesto por el Buen Vivir. (2021). Disponible en <https://www.kedistan.net/2021/04/28/moira-millan-manifiesto-buen-vivir/>

Marchese, G. (2020). Subvertir la geopolítica de la violencia sexual: una propuesta de (contra)mapeo de nuestros cuerpos-territorio. En D. Cruz y M. Bayon (Coords.). *Cuerpos, Territorios y Feminismos Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (pp. 277-296). Buenos Aires: CLACSO.

Morin, E. (1986). *El método, III: El conocimiento del conocimiento*. España: Cátedra.

Paredes, J. (2015). Despatriarcalización. Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida). *Revista de Estudios Bolivianos*, 21, 100-115.

Paredes, J. (2013). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. México: Cooperativa el Rebozo.

Paredes, J. (2006). Para que el sol vuelva a calentar. En E. Monasterios (Comp.), No pudieron con nosotras: *El desafío del feminismo autónomo de Mujeres Creando* (pp. 61-96). La Paz: Plural Editores.

Paredes, J. (2017). *Qué nos van a enseñar que no sepamos*. *Corpus*, 7(1), 8-12. Disponible en <http://corpusarchivos.revues.org/1872>

Resguardo Indígena de Guambia. (2008). *Minga de pensamiento*. Colombia: Ministerio de Educación Nacional.

Sistema de Educación Indígena Propio. (2013). *Perfil del sistema educativo indígena propio*. Disponible en [http://www.ut.edu.co/administrativos/images/DOCUMENTOS%20ADMINISTRATIVOS/ASOCIACIONES/CABILDO\\_INDIGENA/seip.pdf](http://www.ut.edu.co/administrativos/images/DOCUMENTOS%20ADMINISTRATIVOS/ASOCIACIONES/CABILDO_INDIGENA/seip.pdf)

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Editorial Abya Yala.



ÁGORA  
AGORA

**OS SABIÁS DIVINAM: VIAS DO SUL GLOBAL NA ANTROPOLOGIA LINGUÍSTICA**  
**SABIÁS DIVINE: PATHWAYS FROM THE GLOBAL SOUTH IN LINGUISTIC ANTHROPOLOGY**  
GABRIEL GRUBER

**Gabriel Diniz Gruber de Oliveira** em licenciatura em Letras, bacharelado em Teologia e é Mestre em Linguística. É membro do grupo de pesquisa em Línguas Ameríndias da Universidade Estadual de Campinas. Pesquisa os temas de decolonialidade epistêmica, línguas indígenas, antropologia linguística, etnossintaxe e literatura hebraica clássica. gabriel.dgruber@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/1421933956061176>

ARTIGO SUBMETIDO EM 6 DE AGOSTO DE 2023

Como citar esse texto: Gruber, G. D. (2023). Os sabiás divinam: vias do Sul Global na antropologia linguística. *VIRUS*, 27, 70-82.  
<http://vnomads.eastus.cloudapp.azure.com/ojs/index.php/virus/article/view/792>

## Resumo

O poeta Manoel de Barros dedicou grande parte de sua obra a apontar os limites do racionalismo e, por meio da poesia, propôs insurgências. Para isso, no primeiro tópico deste artigo, pretende-se teorizar sobre a colonialidade intrínseca dos estudos clássicos/hegemônicos da linguagem advindos da tradição ocidental e europeia, com seus princípios e projetos imperialistas e antropocêntricos incrustados e consubstanciais da linguística. No segundo e terceiro tópico, trata-se de alguns dos registros e propostas de abordagens insurgenciais ao longo da história da teoria linguística por meio da antropologia linguística em contato com as línguas indígenas. Abordando a desprovincialização da linguagem de seu viés eurocêntrico destacam-se os eixos de diferenciação ontológicos entre as naturezas linguísticas no Sul Global. Assim, o presente artigo tem como objetivo repensar e aprofundar as discussões antropológicas e linguísticas pelo Sul Global, usando como metodologia principal a análise qualitativa de bibliografias.

**Palavras-chave:** Decolonialidade; Linguística teórica; Antropologia linguística; Sul Global

## 1 Introdução

Quando o poeta brasileiro Manoel de Barros (1916-2014), menino do mato, escrevia, de nada sabia e só por meio da bênção de suas ignorâncias foi capaz de atingir o pleno conhecimento da *gramática expositiva do chão*<sup>1</sup>.

A ciência pode classificar e nomear todos os órgãos de um sabiá mas não pode medir seus encantos.

A ciência não pode calcular quantos cavalos de força existem nos encantos de um sabiá.

Quem acumula muita informação perde o condão de adivinhar: divinare.

Os sabiás divinam.

(BARROS, 1996, p. 53).

Reclamo que sua obra poética sirva como convocação de reconsiderações linguísticas de decolonização pela realidade do Sul Global, levando seus saberes e seres nos estudos da linguagem. Assim, buscando espaço na ciência para os sabiás divinarem, não esgarçando antigas e borrachudas práticas, mas renovando as ciências, tal qual Barros escreveu: “penso renovar o homem usando borboletas” (Barros, 2022, p. 24). Possibilitar os caminhos do absurdo poético no fazer científico ou como Barros menciona: “Desaprender oito horas por dia ensina os princípios” (2016, p. 15). Tudo a fim de contemplar “algumas palavras que ainda não tenham idioma” (Barros, 2016, p. 15), buscando a compreensão do que Barros usa como eixo e articulador de um re-encanto das palavras, “o delírio do verbo” (2016, p. 17). Assim, reiterando que a ciência linguística precisa ter uma abertura cósmica a fim de contemplar a plenitude da potência da linguagem para fora de parâmetros eurocêntricos, afirmo com Manoel que: “só as coisas rasteiras me celestam” (1996, p. 31).

A metodologia empregada no desenvolvimento deste artigo consiste na análise qualitativa de bibliografias relativas à antropologia linguística no Sul Global, assim como temas transversais a este, filosofia, linguística, decolonização epistêmica, línguas indígenas e a poesia de Manoel de Barros. Dentro desse viés, trazemos abordagens epistêmicas para serem articuladas, sendo estas a desprovincialização da linguagem, os eixos de diferenciação ontológica e a etnossintaxe.

## 2 A colonialidade da casa do ser

---

<sup>1</sup> Os trechos em itálico no primeiro parágrafo fazem referência a livros publicados do poeta.

O quanto da prefiguração do que **é** e do que se **pode ser** um humano afetou e afeta nossas concepções da potência da linguagem? Joana Pinto (2013) discorre sobre as dependências quase imperceptíveis que a prescrição gera na descrição linguística dentro do nosso próprio português brasileiro e o acarretamento da naturalização colonial. A linguista escreve que “[o]s limites entre descritivismo e prescritivismo são obscuros quando os discursos hegemônicos sobre a língua portuguesa ficam incólumes e as categorias sociais usadas para sustentar os alegados critérios de cientificidade não são submetidas à crítica.” (Pinto, 2013, p.129).

Segundo Harris (1981), estes limites indefinidos se dão pela constante manutenção de mitos sobre a (e na) linguagem pelas tradições coloniais europeias por meio de “dois grandes instrumentos da educação europeia, o livro de gramática e o dicionário” (Harris, 1981, p. 12). Tais recursos metalinguísticos, segundo Pinto (2013), têm criado e recriado os “efeitos de língua” que se auto-legitimam e propõem-se reguladoras das delimitações linguísticas. Tanto em línguas dos colonizados do Sul Global, quanto nas línguas dos colonizadores do Norte Global (Errington, 2001; Makoni & Pennycook, 2007; Mignolo, 2003; Quijano, 2005).

Makoni e Mashiri denunciam que “Dicionários, durante a era colonial, eram parte de um processo que encorajou os africanos a internalizarem a epistemologia europeia sobre si mesmos, criando uma nova visão sobre seus assuntos atuais e sobrepondo novos valores sobre seu passado.” (2007, p. 77). Aprofundando ainda mais, Makoni aponta que “[a] própria noção de línguas como unidades distintas, ou ‘caixas’, é um produto do positivismo europeu reforçado pelo letramento e padronização” (2003, p. 141). Não obstante, a consolidação das ciências humanas, tal qual a linguística, deu-se concomitantemente ao apogeu das invasões e estupros culturais da colonização, e conjuntamente aos movimentos geopolíticos internos da Europa de heterogeneização de suas nações (Errington, 2001; Mignolo, 2003; Camacho, 2010; Amorim Filho, 2023).

Não é, entretanto, exclusivamente no âmbito da fixação e da defesa de uma norma prescritiva que o processo ideológico tende a interferir no domínio da linguagem. A teoria da linguagem pode basear-se, ela mesma, em certos valores fundamentais, que confiam com os limites do conteúdo ideológico e apresentar, nesse caso, um caráter curiosamente normativo, ainda que o rejeite a princípio. Se, com efeito, procurarmos avaliar a contribuição que deu a linguística para mudar essa concepção, os resultados não ultrapassam a linha do alegado critério de cientificidade, mediante o qual é comum opor a linguística à gramática normativa sobre a base da dicotomia descritivismo/prescritivismo. (Camacho, 2010, p. 143).

Michel Foucault, em seu famoso debate com o linguista Noam Chomsky (2015), despende grande parte de sua retórica demonstrando que havia uma necessidade arquetípica imposta pelas condições metafísicas do racionalismo nas “condições científicas”. Todavia, ultrapassando essa corrente filosófica, tal necessidade autoimposta passou por baixo dos radares de diversas críticas filosóficas posteriores, assim como filosofias muito anteriores, quando também se deu o estudo formal da gramática, uma proto-linguística, cujo estudo do “devia ser” ou “ideal” como afirma Marcos Bagno (2016) e Bárbara Weedwood (2002) eram o âmago que tudo mais orbitava. Segundo Foucault, foi no modelo burguês que se projetou o símbolo da utopia proletária do comunismo (2015, pp. 54-55), tal qual no modelo colonial pode-se projetar o símbolo da utopia decolonial. Aí mora o perigo. Usar os instrumentos coloniais, os dados coloniais, os recursos metalinguísticos coloniais, mesmo com intenções decoloniais, o fantasma do que fomentou a organização formal do estudo da gramática no mundo helênico está constantemente sobre a ciência.

Em sua obra *A Caminho da Linguagem* (2003), o filósofo alemão Martin Heidegger lida com a ontologia da linguagem, indicando que esta está entrelaçada no mais essencial da ontologia humana. Para ele, “a linguagem ela mesma é linguagem” (Heidegger, 2003, p. 8) e isto não se trata de tautologia, mas do fato da singularidade que sua natureza se apresentava. A linguagem, para o filósofo, não se trata nem de “expressão” nem de “atividade” humana, mas do próprio conduto da realização do real e, portanto, “[a] linguagem fala” (Heidegger, 2003, p. 14).

Em suma, “se a única forma de se falar da linguagem por meio da linguagem, ela, portanto, não teria alguma interferência no entendimento de si mesma e de sua essência?” (Gruber, 2023, p. 28). Neste embate de buscar a essência da linguagem, Heidegger se declara inapto a achar uma conclusão, mas mira, portanto, um caminho para ela. Então, ao postular que “é a palavra que confere ser as coisas”, cunha a sua famosa sentença: “a linguagem é a casa do ser” (Heidegger, 2003, pp. 126-127). Isto é, aquilo que nos toca “na articulação mais íntima de nossa presença”, pois, para Heidegger (2003, p. 121), até mesmo qualquer teorização, expressão, efetivação e afeto sobre a experiência vivente de ser humano, sua essência ou pragmática, depende da linguagem e sua essência.

Todavia, no terceiro capítulo de sua obra, o filósofo europeu reconta uma encruzilhada que se depara ao entrar em um profundo diálogo com um estudioso e nativo da língua japonesa sobre o conceito da “casa do ser” e a traduzibilidade de *ethos* e essências culturais, nota-se facilmente os limites e abismos entre suas línguas, suas “casas” de naturezas heterogêneas. É dito que “se, pela linguagem, o homem mora na reivindicação do ser, então nós europeus, pelo visto, moramos numa casa totalmente diferente” (Heidegger, 2003, p. 73). Mas só mencionar este ponto não é o bastante, há uma discussão lacônica em toda a obra e vida de Heidegger que o compromete. Sua falta de percepção e interesse pela colonialidade do ser (Maldonado-Torres, 2008; Mignolo, 2003) pressupõe um universo de seres estruturalmente assimétricos em seus poderes, culturas, saberes e corpos.

Frantz Fanon (2008) afirma: “falar é existir absolutamente para o outro” (Fanon, 2008, p. 33), e um tremor ocorre, pois é deslocado grandemente a placa tectônica de onde se levantava as certezas ontológicas sobre a linguagem. Um novo eixo é revelado. Ao Molefi Kete Asanti (1988) dizer que “Toda linguagem é epistêmica” (como citado em Gonzalez, 2018 [1988], p. 78), a Antropologia Linguística desperta um novo modo de se pensar estas ciências. Fanon explicita que:

O negro antilhano será tanto mais branco, isto é, se aproximará mais do homem verdadeiro, na medida em que adotar a língua francesa. Não ignoramos que esta é uma das atitudes do homem diante do Ser. Um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito. (Fanon, 2008, p. 34).

Se a linguagem é a casa do ser, a colonização capacita a invasão e ocupação destas casas, e até mesmo sua destruição. A necessidade de apropriação da língua do colonizador ao mesmo tempo que servia de máscara branca sobre a pele negra dos colonizados reiterava e reitera seu lugar na zona do não-ser das pessoas racializadas no Sul Global, como afirma Gabriel Nascimento dos Santos (2023). O que lembra a potente discussão que bell hooks (2008) levanta a partir de um poema de Adrienne Rich que escreve: “Esta é a língua do opressor, no entanto eu preciso dela para falar com você”, o que leva hooks a replicar: “Como o desejo, a linguagem rompe, recusa-se a ser encerrada em fronteiras” (hooks, 2008, p. 857). E no que parece concordar com a íntima relação da ontologia da linguagem e do ser, continua, “ela mesma fala contra a nossa vontade em palavras e pensamentos que se intrometem, até mesmo violam os mais secretos espaços da mente e do corpo” (hooks, 2008, p. 857).

Para Maldonado-Torres (2008), a hamartia visceral que levou a filosofia ontológica heideggeriana endossar o racismo epistêmico do nazismo foi o esquecimento da geopolítica dos saberes, a topologia dos seres e a colonialidade dos poderes, todas entrelaçadas. De igual modo, o filósofo porto-riquenho menciona que nem em seus maiores opositores da época, feito o judeu Lévinas, a lógica imperialista era transcendida. Segundo Hardt e Negri, o Império “caracteriza-se fundamentalmente pela ausência de fronteiras”, sempre se tentando em “um regime que engloba efectivamente a totalidade do espaço” (Hardt & Negri, 2004, p. 14). Assim, quando se pensa em um único plano homogêneo estendido a todos os seres, conhecidos ou não, torna-se impossível não haver um processo de decantação que estabeleça hierarquias verticais entre os seres, possibilitando assim os projetos de sacrifícios seletivos das camadas mais irrelevantes. Todavia, como vimos em Fanon (2008), há um despertar nos antros acadêmicos. Mignolo sumariza:

A ciência (conhecimento e sabedoria) não pode ser separada da linguagem; as línguas não são apenas fenômenos ‘culturais’ em que as pessoas encontram a sua ‘identidade’; elas também são o lugar onde se inscreve o conhecimento. E, dado que as línguas não são algo que os seres humanos têm, mas algo de que os seres humanos são, a colonialidade do poder e a colonialidade do conhecimento engendraram a colonialidade do ser. (Mignolo, 2004, p. 633 como citado em Maldonado-Torres, 2008, p. 89).

### 3 A desprovincialização da linguagem

Para Jan David Hauck (2023), a virada ontológica (Holbraad & Pedersen, 2017) “que desafia fundamentos conceituais ocidentais, como natureza, cultura, humanidade ou a noção de pessoa, frente a realidades etnográficas de outros lugares” (Hauck, 2023, p. 42), pouco se ouviu ressoar na Antropologia Linguística. E tal fato é, no mínimo, perigoso ao lembrar o peso epistêmico que as concepções de linguagem têm na formação de outros conceitos e ciências (Bauman & Briggs, 2003, p. 257).

As etnografias têm despertado noções ontológicas cada vez mais distintas sobre a linguagem que desafiam os postulados da linguística clássica e causa arrepios na Academia Intelectual hegemônica por desestruturar séculos de tradição colonial (Hauck,

2023, p. 42). Para implementação desses dados, Bauman e Briggs sugerem a “desprovincialização da linguagem” (Bauman & Briggs, 2003, p. 68), isto é, cessar com a dependência de pressupostos, teorias e propostas europeias na representação de experiências e conceitos não-europeias na prática acadêmica (Chakrabarty, 2000; Maldonado-Torres, 2008; Pinto, 2013).

Para Chakrabarty, tal compreensão do que **é**, ou **pode ser**, a linguagem tem funcionado como o “referente silencioso” sobre qual as práticas linguísticas são avaliadas, permitindo visões amputadas de sua integralidade (Chakrabarty, 2000, p. 28). Em consonância, Bauman e Briggs (2003) apontam uma forma de consagração de desigualdades estruturais e institucionais pelos processos gêmeos da purificação ideológica da linguagem (onde a língua é tida como autônoma em suas representações e traços indexicais com concepções de humanidade, natureza e conjunto social). A isso tudo, ainda, é somado a hibridização indexical, que faz a língua passar a, cada vez mais, ser entendida como os modos de falar de figuras “ideais”, isto é, nas diversas concepções elitistas.

O que Jan David Hauck (2023) propõe, com muita cautela e humildade, é a condição de que as propostas decoloniais do Sul Global não sejam nem projeções, e menos ainda antíteses, das teses científico-ideológicas do Norte Global. A dependência ontológica da antítese reside na tese que ela se opõe. A rigor, isto aponta, não para uma negação da ciência do Norte, nem para usar suas próprias armas para lutar contra ela, mas no método da desprovincialização da linguagem perante a provincialização da Europa.

Os empenhos de diversas comunidades indígenas de lutar para revitalizar suas línguas em risco de extinção pelas formas de padronização e institucionalização a base dos conceitos e concepções de linguagem europeia; diversas outras comunidades que se esforçaram, e se esforçam bravamente, para a adoção da língua do colonizador; isso seria um desreconhecimento, a mera “colonização de sua consciência”? Hauck (2023, pp. 47-49) foge desta ingenuidade e afirma que há uma grande diferença de práticas de sobrevivência e resistência de comunidades que pleiteiam a vida de toda a floresta que fazem parte e uma rendição ao Norte Global; a necessidade e o ataque imperial não partilham de uma mesma fundamentação.

Makoni e Pennycook (2020) também reiteram que buscar uma visão alternativa de linguagem depende também de constantemente, e exaustivamente, explicar ao que elas são alternativas, sempre trazendo consigo o fantasma do Norte Global para todo novo caminho, a fazendo ser quase sempre um debate interno do Norte para o Norte. Sua exortação culmina no Sul Global “buscar formas alternativas de conhecimento para renovação” da Antropologia (e) Linguística (Makoni & Pennycook, 2020, p. 58).

#### 4 Os eixos de diferenciação ontológica

Agora, como lidar com as línguas indígenas no Sul Global e no Brasil, sabendo de seu peso ontológico enquanto casas do *ser*, a heterogeneidade e colonialidade do(s) ser(es) e os caminhos da desprovincialização da linguagem?

Pensar em diferenças ontológicas deve ser “antes de tudo um convite à pausa” na antropologia linguística; é um convite a “Abandonarmos nossas suposições *a priori* sobre o que a linguagem é e permanecermos abertos à linguagem de outro jeito”, levando em conta que as suposições “sobre a agência, subjetividade ou materialidade dos ‘recursos’ linguísticos e humanos envolvidos” são provinciais (Hauck, 2023, p. 63). O que podemos denominar aqui como estar integralmente aberto para a experiência dos absurdos e encantos *manoelescos*<sup>2</sup> da não dissecação dos encantos dos sabiás.

Não é proposto uma tipologia de ontologias de linguagem, mas, reconhecendo as múltiplas ontologias, faz-se necessário pensar em eixos de diferenciação ontológica linguística (Gal & Irvine, 2019; Hauck, 2023), atentos não na miríade, mas no ponto de torção entre as ontologias trabalhadas. Alguns dos exemplos de como isso pode se dar também foram coletados por Hauck (2023).

No sul do Chile, o povo mapuche é bilíngue, costumeiramente falando espanhol e *mcomo citado emungun*, que possuem uma relação assimétrica entre si, chegando ser uma falta de respeito o uso do espanhol em contextos como rituais. Isto porque a língua *mcomo citado emungun* é para os mapuches coextensiva com o *newen*, força constitutiva de todos os seres (Course, 2011, 2018). Nota-se os eixos de diferença ontológica em sua própria nomenclatura, enquanto o espanhol se chama *winkadungun* (*winka* denomina o

<sup>2</sup> Neologismo para denominar aquilo que deriva de Manoel de Barros e sua poética.

povo branco invasor), *mcomo citado emungun* não se enquadra enquanto como a língua de um grupo de humanos, mas a língua/fala (*dungun*) de *mapu*, que é a própria terra.

Dizer que a linguagem tem sua própria “força” não é personificá-la ou negar que ela possa servir às intenções do falante, mas antes sugerir que seu excesso ou potencialidade é do mesmo tipo que, ou contínuo com a força essencial da qual todas as coisas são manifestações. (Course, 2011, p. 796).

Course reflete que essa assimetria deva categorizar o espanhol e o *mcomo citado emungun* como “tipos de coisas fundamentalmente diferentes”, já que a primeira é tido como um sistema de representação em signos de forma arbitrária sobre o mundo, enquanto a segunda é parte constituinte do mundo, ultrapassando as agências e intenções humanas (Course, 2018, p. 12). Sendo assim, “[a]s duas ‘línguas’ não se juntam em um nível superior como espécimes diferentes do mesmo tipo (linguagem), mas devem ser entendidas como tendo diferentes naturezas linguísticas” (Hauck, 2023, p. 59), tal qual Heidegger (2003) apontava entre o alemão e o japonês.

Estudando os sakhas, povo da Sibéria, Ferguson relata que as palavras de sua língua são tidas como tendo “um poder agentivo muito real no mundo” (2019, p. 22), pois são dotadas de uma espécie de espírito guardião denominada *ichchi*, que seria uma essência espiritual tal qual existe no lago, na árvore, no fogo, haveria o *tyl ichchite* (espírito guardião da linguagem).

Esse caráter vivaz, ou anímico, da linguagem, por sua vez, implica uma certa relação com o falante; para os Sakha que mantém essa crença, a linguagem tem tanto seu próprio poder intrínseco, quanto o poder que foi impregnado nela pelo locutor das palavras; agir no mundo por meio da linguagem assume, assim, certas qualidades agentivas. (Ferguson, 2019, p. 28).

Dessa maneira, para a nação sakha, a linguagem não é apenas uma técnica usada para e pelos seres humanos no falar sobre as coisas e seus estados, mas a linguagem em si é um ser dotado de intervenções agentivas. Assim, esta faria parte de uma “ontologia mais ampla que configura terra, língua, antepassados e criaturas que apreenderiam tal língua como partes de um sistema integral” (Ferguson, 2019, p. 99).

Podemos, assim, estar diante de dois eixos de contraste ontológico que se cruzam. Por um lado, a natureza linguística da linguagem em geral, nessas comunidades, difere consideravelmente das ocidentais; por outro lado, diferentes línguas usadas nessas comunidades também podem ser de naturezas linguísticas diferentes. Suspeito que, na maioria das vezes, encontraremos vários eixos de diferenciação em uma determinada comunidade, e elucidar seus relacionamentos requer uma análise cuidadosa. (Hauck, 2023, p. 60).

Outros casos que muito contribuem para o entendimento das pluralidades de eixos de diferenciação ontológica são ligados à compreensão da linguagem enquanto uma substância, como para a nação dogon, localizada em Mali, que entendem as palavras como um dos fluidos corporais, sendo este alocado na clavícula, e para serem faladas são aquecidas no fígado, evaporam para os pulmões e são expelidas pela laringe e boca. Enquanto isso, nos ouvidos do interlocutor, elas são absorvidas e re-condensadas (Calame-Griaule, 1965, pp. 58-74).

Emanuele Fabiano (2015) realiza uma pesquisa sobre povos nos quais sua fala, em formato de cantos, são tidas como uma espécie de fluido também. Walker (2018) baseia-se nessas pesquisas para comentar sobre os *baau*, uma espécie de canto curativo para crianças vítimas de magias de espíritos e outros não-humanos, no povo urarina da Amazônia peruana. Para que a cura ocorra, Walker (2018) descreve que alguém experiente em *baau* deve sussurrar em uma tigela com algum líquido, como o leite materno e, quando as palavras entram no corpo, elas “tingem” o sangue da criança, aliviando assim seus sintomas. Assim, “[a]s palavras são consideradas sujeitas à absorção direta pelo corpo, em vez de interpretação pela mente” (Walker, 2018, p. 16). E aqui há um ponto muito relevante: tanto com os dogons, quanto com os urarinas, as palavras não só são dotadas de substancialidade fluida, mas possuem agentividade, força própria e certo grau de autonomia anímica (Calame-Griaule, 1965, p. 32; Walker, 2018, p. 16).

Algo fundamental que a virada ontológica precisa trazer concomitantemente com sua virada epistêmica (ou, como chamada por Maldonado-Torres (2008), giro decolonial) é partir da percepção da integralidade máxima da realidade estudada, o que implica inevitavelmente perceber que a concepção da ontologia da linguagem entram em “assemblagens” maiores de outras ontologias

internas, com dinâmicas próprias entre si (Kroskirty, 2018, p. 134), isso pois os entendimentos linguísticos são indissociáveis de outros entendimentos. Hauck (2023) sintetiza: “Não podemos simplesmente tentar descobrir múltiplas ontologias de linguagem, deixando intacto o restante de nossa metafísica.” (Hauck, 2023, p. 61).

Nisso se pode mencionar o trabalho realizado por Durazzo e Bonfim (2023), no qual se argumenta que áreas de grande contato multilíngue são tidas como áreas culturais pela Etnolinguística Ameríndia, onde há uma riqueza típica das trocas linguísticas entre diferentes troncos, tal qual é o Alto do Rio Negro e o Alto Xingu, não têm levado em conta áreas onde a vitalidade linguística tem sido mantida graças a seres não-humanos, como o Nordeste. Por lá, “mestres encantados” não somente mostram seu conhecimento dos idiomas indígenas, mas têm garantido sua continuidade (Durazzo & Bonfim, 2023, p. 130). Tais línguas são denominadas como línguas encantadas, categoria que traz o “reconhecimento etnolinguístico de diferentes dinâmicas e categorias nativas observadas entre os povos originários da região, a saber, seus processos sócio-rituais e cosmopolíticos” (Durazzo & Bonfim, 2023, p. 131).

No famoso registro etnográfico da cosmologia yanomami de Bruce Albert pela voz do xamã Davi Kopenawa (2019), algo constantemente tocado é o caráter altamente divergente entre a língua dos *napë* (brancos) e *Teosi* (ancestral primordial que rejeita a floresta) de sua língua, pois esta é ligada a *Omama* (ancestral primordial herói) e os *xapiris* (espíritos protetores da floresta).

Para Kopenawa (2019), a língua dos *napë* é retratada como “palavra das mercadorias”, que conduzem a mente e o ethos do povo invasor que tem causados genocídios intermináveis a seu povo. Enquanto isso, a sua língua é tida constantemente como consubstancial da floresta em que habitam: “Os brancos talvez pensem que pararíamos de defender nossa floresta caso nos dessem montanhas de suas mercadorias. Estão enganados. (...). Perderíamos nossas próprias palavras e isso nos levaria à morte.” (Albert & Kopenawa, 2019, p. 354). Discutir os efeitos da linguagem, seja a invasora ou a endêmica, sempre é discutir a vitalidade do povo yanomami.

A “língua fantasma” dos *napë* obstrui e seca os pensamentos, o que proíbe a existência plena (Albert & Kopenawa, 2019, pp. 226, 227, 353, 355). Nota-se que a língua *yanomam*, em conexão com a floresta, seus espíritos e seu Ancestral, permite a plena presença de seu povo e nação e, em um eixo de diferenciação ontológica, a língua de seus algozes “descumpre” tal presença, o que a torna uma presença des-presente, portanto, “fantasma” (Albert & Kopenawa, 2019, p. 227, 353, 354). Ainda muito podia ser discutido sobre a língua dos *xapiris*, também distinta ontologicamente da língua *yanomam*.

O que é proposto até aqui é a possibilidade de, por meio de um giro decolonial na linguística em coerência com a virada ontológica, acessar a experiência poética. Isto é, a permissão que a cosmopolítica traz de tornar tudo participativo e dinâmico no cosmos. Essa experiência poética não reside em processar diversas figuras de linguagem concomitantemente, mas experienciá-las ou, pelo menos, permiti-las existir denotativamente, rompendo assim a dicotomia científico/poético. Temos, como o poeta Manoel de Barros diz: feito a Natureza “Adoecer de nós”, botando “aflição nas pedras (Como fez Rodin).” (2016, p. 18). “As coisas não querem mais ser vistas por pessoas razoáveis: Elas desejam ser olhadas de azul — Que nem uma criança que você olha de ave.” (Barros, 2016, p. 18, grifo do autor).

Sobre tal argumento, Amorim Filho (2023, p. 107) escreve que “[o] capitaloceno é consequência da instauração de um regime de coisificação total do mundo. Entendem-se como “coisas” fenômenos que perduram e têm imagens estáticas”. Dissertando os embates da dicotomia mencionada (científico/poético), um ponto ainda mais profundo de onde esta radica é resumida no que o autor chama de “ditadura das coisas” (Amorim Filho, 2023, pp. 107, 108, 111). A “coisa” é parte substancial do programa cartesiano da ciência onde a realidade é vista mecanicamente em eixos de coisa e movimento que se desdobram até mesmo em espaço e tempo e, em nossa gramática, enquanto substantivo/sujeito e verbo/predicado. Porém, ao discutir sobre políticas polirrítmicas, é argumentado que o que difere a coisa do ser em sua natureza estática não passa de uma falácia que tem encontrado manutenção constante pelo poder mercadológico que rege as geopolíticas e contratos sociais.

Coisas são perfeitamente aptas a se tornarem mercadorias. Os prédios e as montanhas são coisas, podem ser comprados e vendidos. Pode-se comprar um saco de gelo, mas quando ele virar poça, seu valor de mercado se esvai. No capitalismo, a

degradação das coisas serve ao propósito de criação de novas coisas. A duração larga é descartada em nome da fabricação de novidades, uma lógica que, no limite, transforma tudo em lucro ou lixo. (Amorim Filho, 2023, p. 108).

Algo de irônico surge ao notar que o surgimento das teorias humanistas se dá exatamente nas sociedades de maior poderio de regimes escravocratas, que deixaram um legado interminável pelo racismo estrutural (Amorim Filho 2023, p. 108), o que desperta a indagação de Krenak (2019, p. 13) se vale a pena lutar para fazer parte do clubismo que é isso que se chama de humanidade. Dizer que o colapso geológico do planeta se deve à categoria humana, sendo que ao se referir a humanidade somente uma parcela ínfima de capitalistas com um imensurável poder destrutivo a pode representar, é no mínimo hipócrita. Para Amorim Filho, a liberdade da “episteme científica vigente” que desconsidera “a equivalência ética dos seres” deve-se dar na dissolução da ditadura das coisas pela “democracia dos seres” que deve estar “alargando a abrangência da categoria de seres a diversos fenômenos considerados como coisas, reconhecendo suas agências e relativizando o suposto poder dos humanos” (Amorim Filho, 2023, p. 108).

Krenak reitera esse princípio ao comentar que: “Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é um atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista” (Krenak, 2019, p. 49). Em sua obra *Futuro Ancestral* (2022) é dito:

Sempre estivemos perto da água, mas parece que aprendemos muito pouco com a fala dos rios. Esse exercício de escuta do que os cursos d’água comunicam foi produzindo em mim uma espécie de observação crítica das cidades, principalmente as grandes, se espalhando por cima dos corpos dos rios de maneira tão irreverente a ponto de não termos quase mais nenhum respeito por eles [...] Esse nosso rio-avô, chamado pelos brancos de rio Doce, cujas águas correm a menos de um quilômetro do quintal da minha casa, canta. Nas noites silenciosas, ouvimos sua voz e falamos com nosso rio-música [...] Nos sentimos tão profundamente imersos nesses seres que nos permitimos sair de nossos corpos, dessa mesmice da antropomorfia, e experimentar outras formas de existir. Por exemplo, ser água e viver essa incrível potência que ela tem de tomar diferentes caminhos [...] respeitem a água e aprendam a sua linguagem. Vamos escutar a voz dos rios, pois eles falam. (Krenak, 2022, p. 9-16).

Buzato e Severo, comentando esse trecho, escrevem que “Nesse contexto, o estatuto do que conta como linguagem e comunicação é conferido a todos os entes que são validados como integrantes da vida comum” (Buzato & Severo, 2023, p. 21). Porém, algo essencial é notar que a “democracia dos seres” pode cair em uma ingenuidade tremenda caso tente-se estabelecer qualquer parâmetro de escala equalizadora.

A implicação séria das temporalidades, das ocorrências, das durações e dos ritmos, enfim, provoca uma equalização diferente e ainda mais abrangente entre coisas, seres e eventos de toda natureza. Todas as coisas e seres estão sujeitos a transformações ao longo do tempo, mas o entendimento desse fato nos escapa na percepção cotidiana, porque estamos imersos na nossa própria escala temporal. Se consideramos as diferentes escalas, é possível conceber, por exemplo, (na escala geológica) o “nascimento” de uma montanha no momento de sua formação. (Amorim Filho, 2023, p. 109).

Possivelmente, a implicação mais relevante que a cosmopolítica que os polirritmos implicam é propor essas “alianças ético-estéticas com outros seres/eventos em escalas existenciais diversas” (Amorim Filho, 2023, p. 111) a ponto de abalar a estrutura cartesiana de perenidade estática. Mas como agora proceder ao notar que nossas próprias categorias mais basilares da gramática reproduzem e mantêm ideologias cartesianas que relegam ao universo descrito a categoria de coisas e movimentos, sintagmas nominais e verbais? Como seria possível no processo da linguística teórica abarcar tais desdobramentos? Como operar diante do cosmos de línguas indígenas que não participam das limitações e compromissos que moldaram nossas concepções de linguagem, sua ontologia, e sua organização científica, naturalmente, humanista, racista e especista?

## 5 O papel da etnossintaxe/semântica da gramática para as línguas indígenas brasileiras

Em seu livro *Memórias Inventadas*, Manoel de Barros (2009) escreve um poema em prosa chamado *Gramática do Povo Guató*, no qual relata seu encontro com o indígena Rogaciano que o ensina o aspecto fundante da gramática “mais pobre em extensão e mais rica em essência”, baseada em uma única ideia “[o]s verbos servem para emendar os nomes”.



E botava exemplos: Bentevi cuspiu no chão. O verbo cuspir emendava o bentevi com o chão. E mais: O cachorro comeu o osso. O verbo comer emendou o cachorro no osso. Foi o que me explicou Rogaciano sobre a Gramática do seu povo. Falou mais dois exemplos: Mariano perguntou: – Conhece fazer canoa pessoa? – Periga Albano fazer. Respondeu. Rogaciano, ele mesmo, não sabia nada, mas ensinava essa fala sem conectivos, sem bengala, sem adereços para a gurizada. Acho que eu gostasse de ouvir os nadas de Rogaciano não sabia. E aquele não saber me mandou de curioso para estudar linguística. Ao fim me pareceu tão sábio o Xamã dos Guatós quanto Sapir. (Barros, 2009, p. 105).

Tanto Sapir (1956), quanto seu aluno Whorf (1979), casando a etnografia com a linguística, anunciavam que “o 'mundo real' é, em grande parte, construído inconscientemente os hábitos linguísticos do grupo”, isto pois “Os mundos em que diferentes sociedades vivem são mundos distintos, não apenas o mesmo mundo com diferentes rótulos anexados”, assim “Vemos e ouvimos e experimentamos muito bem como nós, porque os hábitos linguísticos da nossa comunidade predis põem certas escolhas de interpretação”. (Sapir, 1956, p. 69, tradução nossa<sup>3</sup>).

Quando Barros (2009), também em sua poética provocativa do absurdo, explica a função de verbos que emendam os nomes nos convoca a pensar a limitação que nossas terminologias têm de representar o todo da língua guató que projeta em suas traduções experiências poéticas que o inspiram em sua, autodenominada, agramática que busca destronar regências.

No *artigo Pre-establish categories don't exist: consequences for language description and typology*, Haspelmath (2007) convida os linguistas teóricos a percepção que trazer caixas conceituais pré-feitas de uma cultura para analisar outra compromete os dados, pois nessas caixas já se acompanham diversas pressuposições e conceitos.

Em vez de encaixar os fenômenos observados no molde das categorias atualmente populares, o trabalho do linguista é descrever os fenômenos com o máximo de detalhes possível. Uma consequência da inexistência de categorias pré-estabelecidas para a tipologia é que a comparação não pode ser baseada em categorias, mas deve ser baseada em substância, pois a substância (ao contrário das categorias) é universal. (Haspelmath, 2007, p. 119 tradução nossa<sup>4</sup>).

Isso é, propor que a língua deva ter categorias gramaticais dadas de sua língua para ela ser validada enquanto língua é altamente problemático. Enfield (2002) menciona que a cultura dos gramáticos é projetada constante sobre as línguas descritas, isto por residir impregnado ainda a ideia da língua como um método de expressão mais do que uma maneira de ligação ontológica e epistêmica sobre a realidade (Whorf, 1979; Mignolo, 2003; Gonzalez, 2018 [1988]). Em tal contexto Anna Wierzbicka (1979, 1997) e Ken Hale (1966, 1986) começam a formular o que foi denominado como etnossintaxe ou semântica da gramática, que buscaria se estender a uma “perspectiva teórica que aborda o estudo dos fenômenos linguísticos intrinsecamente articulados aos aspectos das diversas sociedades”, que “revisita aos postulados de Sapir e Whorf”, ao afirmar que “sem o conhecimento linguístico, o etnógrafo falharia na compreensão de uma cultura” (De Paula, 2014, p. 107).

Tais desdobramentos causaram um importante impacto nos estudos de línguas indígenas brasileiras e aqui menciono três trabalhos: a dissertação *Uma floresta de universos além: a decolonialidade e a etnossintaxe como dever para com as línguas indígenas de Gruber* (2023), onde se aplica a etnossintaxe para análise de descrições de *mehinaku*; e o livro *A língua apyãwa* (Tapirapé) na perspectiva da *etnossintaxe* de Eunice Dias de Paula (2014), com uma das descrições mais pormenorizadas do processo de análise.

Já em seu artigo *Os xerente akwén, os animais e as plantas: uma revisita aos inalienáveis com a semântica da gramática*, Silvia Lucia B. Braggio analisa as relações de inerência intrínseca gramaticalmente marcada em diversas descrições, isso se dá de forma

<sup>3</sup> Do original em inglês: “(...) the 'real world' is to a large extent unconsciously built upon the language habits of the group. (...) The worlds in which different societies live are distinct worlds, not merely the same world with different labels attached (...) We see and hear and otherwise experience very largely as we do because the language habits of our community predispose certain choices of interpretation.

<sup>4</sup> Do original em inglês: “Instead of fitting observed phenomena into the mold of currently popular categories, the linguist's job is to describe the phenomena in as much detail as possible. A consequence of the non-existence of pre-established categories for typology is that comparison cannot be category-based, but must be substance-based, because substance (unlike categories) is universal”.

costumeira em línguas indígenas no que tange a léxico corporal e parentesco, entretanto de forma mais afinada para os *xerentes akwén* atingem percepções sobre voz, sons e sentimentos (Braggio, 2011, pp. 445-446).

A marcação morfológica da inalienação, tratada nos três trabalhos, está em completa conexão com sua etnografia da vida, criando assim uma classe “semântica gramatical”, tendo a participação de plantas e animais em construções morfossintáticas que indexam vozes e sentimentos, o que não inferimos valor metonímico, metafórico ou prosopopéico. Isso implica que falar sobre dor da árvore (*wde=seki*), ou que a pétala seria o lábio da flor (*rɔm=nîrnã=sdawahî*) não são aproximações, nem empréstimos poéticas de características humanas.

Somado a tal fator a relação semântica-social da inalienação precisa ser destacada. A ontologia dos entes é estabelecida ou manifestada em sua funcionalidade linguística quando se nota o uso da categorização inalienável. Tal palavra indica a não-existência do referido de forma independente a um pertencimento, algo muito definido. [...] Nisso afirmamos, o *Imiehünaku* entende, sente, pensa, e vive sua moradia, seu corpo, suas interações sociais e com os entes inalienáveis de maneira distinta do pesquisador que é de uma língua capitalizada pela ciência hegemônica. A proposta do uso da terminologia corporal para a moradia deve extrapolar a mera compreensão prosopopéica, assim como diversos povos vêm se manifestando para entendimentos além de figuras de linguagem. Considerar a possibilidade de fusão da linguagem de entes animados para entes inanimados como recurso poético ou metonímico tem levado a compreensão meramente folclorizada ou primitivizada das realidades indígenas. (Gruber, 2023, pp. 128-129).

O que desencadeia um entendimento de que ao descrever *pāi talalaka-pi* como as costelas da casa (paredes), *pāi-tfa'na-ti* como a boca da casa (porta), *pāi-tsewe* como os dentes da casa (vigas), não é sobre um aporte conotativo, ao ponto de perceber a relação da ideia uterina em *pāi-jāku* que indica uma sala de reclusão que culturalmente é usada como ambiente onde há uma forma de gestação (reclusão) até um nascimento para uma nova função social após o período (Gruber, 2023, p. 128). O que pode ser proposto ao analisar elementos morfo-semântico-sintáticos é que estes devem indicar características ontológicas da natureza do que descrevem, tendo uma relação profunda entre como a ontologia da língua expande ou suprime aspectos de seu eixo de diferenciação.

## 6 Conclusões

Há necessidade primordial de entender que os aparatos metalinguísticos eurocêntricos da gramática e o dicionários foram armas ideológicas sobre a prefiguração da ontologia linguística e, para o Sul Global trazer novas propostas de epistemologias que ultrapassem as prisões que estas podem impor, dependemos de um aporte que transpasse a linguística aplicada à teórica, passando pela antropologia linguística. Reverberar os limites que a ciência impõe à poesia e que a poesia impõe à ciência. Não se trata de medir os encantos do sabiá, como alertava Barros (1996), mas permitir que os sabiás divinem.

Neste artigo foi articulada uma tentativa de remendar a fratura colonial entre arte e ciência, questionando a delimitação que o objeto de estudo da linguística tem tido. Para tanto recobramos o potencial intrinsecamente ontológico e epistêmico que qualquer prática da/na linguagem possui e qual tem sido seu papel na disputa sobre a colonialidade dos saberes e seres.

A partir disso, propusemos repensar a linguagem para fora do provincialismo europeu que tem monopolizado epistemicamente as ciências, buscando a não invasão de uma ontologia da linguagem etnografada a outra, buscamos seguir rumo ao que Hauck (2023) nomeou como a busca pelos eixos de diferenciação ontológica para assim expandir as realidades do que a linguagem é em diversas culturas do Sul Global como os mapuches, sakhas, dongos, urarinas e yanomamis.

Finalmente, propomos caminhos metodológicos para lidar com a descrição e análise de línguas do Sul Global buscando uma etnografia linguística e, assim, apresentamos brevemente a Etnossintaxe e suas contribuições para uma nova linguística.

## Referências

Albert, B. & Kopenawa, D. (2019). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

Amorim Filho, P. (2023). Políticas polirrítmicas: o mundo é composto como música, mas não é uma sinfonia, in: Buzato, M. E. K.; Severo, C. G. (org.). *Cosmopolítica e Linguagem*. São Paulo: Letraria. p. 96-114. Disponível em: <https://www.letraria.net/wp-content/uploads/2023/07/Cosmopolitica-e-linguagem-Letraria.pdf>

Bagno, M. (2016). *Preconceito lingüístico*. 56 ed. São Paulo: Edições Loyola.

Barros, M. (1996). *Livro sobre nada*. Rio de Janeiro: Record.

Barros, M. (2016). *O Livro das Ignorâncias*. São Paulo: Alfaguara.

Barros, M. (2009). *Memórias Inventadas*. São Paulo: Alfaguara.

Barros, M. (2022). *Retrato do artista enquanto coisa*. São Paulo: Alfaguara.

Bauman, R. & Briggs, C. L. (2003). *Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Braggio, S. L. B. (2011). Os xerente akwen, os animais e as plantas: uma revisita aos inalienáveis com a semântica da gramática. *Signótica*, v. 23, n. 2, p. 439-458.

Buzato, M. E. K. & Severo, C. G. (2023). *Cosmopolítica e Linguagem*, in Buzato, M. E. K.; Severo, C. G. (org.). *Cosmopolítica e Linguagem*. São Paulo: Letraria. p. 96-114. Disponível em: <https://www.letraria.net/wp-content/uploads/2023/07/Cosmopolitica-e-linguagem-Letraria.pdf>

Calame-Griaule, G. (1965). *Ethnologie et langage: La parole chez les Dogon*. Paris: Gallimard.

Camacho, R. G. (2010). *Uma reflexão crítica sobre a teoria sociolinguística*. DELTA, São Paulo, v. 26, n. 1: 141-162.

Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Chomsky, N & Foucault, M. (2015). *Natureza humana: justiça vs. poder: o debate entre Chomsky e Foucault*. São Paulo: Editora Martins Fontes.

Course, M. (2011). O nascimento da palavra: linguagem, força e autoridade ritual mapuche. Tradução F. F. L. B. Viana. *Revista de Antropologia*, v. 54, n. 2, p. 781-827.

Course, M. (2018). Words Beyond Meaning in Mapuche Language Ideology. *Language & Communication*, v. 63, p. 9-14.

De Paula A, E. D. (2014). *A Língua dos Apyãwa (Tapirapé) na perspectiva da Etnossintaxe*. Editora Curt Nimuendajú.

Durazzo, L. & Bonfim, E. (2023). A área etnolinguística das línguas encantadas: repensando os conceitos de língua, falante, transmissão e território nas retomadas de línguas indígenas, in: Buzato, M. E. K.; Severo, C. G. (org.). *Cosmopolítica e Linguagem*. São Paulo: Letraria. p. 129-142. Disponível em: <https://www.letraria.net/wp-content/uploads/2023/07/Cosmopolitica-e-linguagem-Letraria.pdf>

Enfield, N. (2002). *Ethnosyntax: Explorations in Grammar and Culture*. Oxford University Press.

Errington, J. (2001). Colonial Linguistics. *Annual Review of Anthropology*, v. 30: 19-39.

Fabiano, E. (2015). *'Le corps mange, tout comme la pensée soigne': Construction des corps et techniques de contamination dans la pratique chamanique urarina*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social e Etnologia) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. (R. Silveira, Trad.). Salvador: EDUFBA.

Ferguson, J. (2019). *Words Like Birds: Sakha Language Discourses and Practices in the City*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Gal, S. & Irvine, J. T. (2019). *Signs of Difference: Language and Ideology in Social Life*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2019.

Gonzalez, L. (2018). A categoria político-cultural da Amefricanidade (1988). *Primavera para as rosas negras*: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Coletânea organizada e editada pela UCPA-União dos Coletivos Pan-Africanistas. São Paulo: Diáspora Africana, 321-334.

Gruber, G. D. (2023). *Uma floresta de universos além: a decolonialidade e a etnossintaxe como dever para com as línguas indígenas*. 1 recurso online (158 p.) Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/10864>. Acesso em: 30 jul. 2023.

Hale, K. L. (1966). 'Kinship reflections in syntax: some Australian languages'. *In Word*, 22: 318–24.

Hale, K. L. (1986). 'Notes on world view and semantic categories: some Warlpiri examples'. In Pieter Muysken and Henk van Riemsdijk (eds.), *Features and Projections*. Dordrecht: Foris, 233–54.

Hardt, M. & Negri, A. (2004). *Império*. Trad.: Miguel Serras Pereira. Lisboa: Editora Livros do Brasil.

Harris, R. (1981). *The Language Myth*. London: Duckworth

Haspelmath, M. (2007). Pre-established categories don't exist: Consequences for language description and typology. *Linguistic Typology*, vol. 11, no. 1.

Hauck, J. D. (2023). A linguagem de outro jeito: as naturezas linguísticas e o desafio ontológico, in: Buzato, M. E. K.; Severo, C. G. (org.). *Cosmopolítica e Linguagem*. São Paulo: Letraria. p. 41-76. Disponível em: <https://www.letraria.net/wp-content/uploads/2023/07/Cosmopolitica-e-linguagem-Letraria.pdf>

Heidegger, M. (2003). *A Caminho da Linguagem*. Petrópolis: Editora Vozes.

Holbraad, M. & Pedersen, M. A. (2017). *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

hooks, b. (2008). Linguagem: ensinar novas paisagens/novas linguagens. *Revista Estudos Feministas*, 16, 857-864.

Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

Krenak, A. (2022). *Futuro Ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

Kroskrity, P. V. (2018). On Recognizing Persistence in the Indigenous Language Ideologies of Multilingualism in Two Native American Communities. *Language & Communication*, v. 62, n. B, p. 133-144.

Makoni, S. (2003). From Misinvention to Desinvention of Language: Multilingualism and the South African Constitution, in: Makoni, S. et al (org.). *Black Linguistics: Language, Society and Politics in Africa and the Americas*. New York: Routledge, pp. 132-151.

Makoni, S. & Mashiri, P. (2007). Critical Historiography: Does Language Planning in Africa Need a Construct of Language of Language as Part of its Theoretical Apparatus?, in: Makoni, S.; Pennycook, A. (orgs.). *Disinventing and Reconstituting Languages*. Clevedon: Multilingual Matters, pp. 62-89.

Makoni, S. & Pennycook, A. (2007). *Disinventing and Reconstituting Languages*. In: Makoni, S.; Pennycook, A. (org.). *Disinventing and Reconstituting Languages*. Clevedon, UK: Multilingual Matters, 2007. p. 1-41.

Makoni, S. & Pennycook, A. (2020). *Innovations and Challenges in Applied Linguistics from the Global South*. London: Routledge.

Maldonado-Torres, N. (2008). A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. *Revista crítica de ciências sociais*, n. 80, p. 71-114.

Mignolo, W. D. (2003). *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar*. Trad.: Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora da UFMG

Pinto, J. P. (2013). Prefiguração identitária e hierarquias linguísticas na invenção do português, in: Lopes, L. P. M (org.). *O Português no século XXI: cenário geopolítico e sociolinguístico*, p. 120-143.

Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina, in: Lander, E. (org.). *Perspectivas latino-americano*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 227-278.

Santos, G. N. dos (2023). A linguagem como zona do não-ser na vida de pessoas negras no sul global. *Gragoatá*, 28(60), e-53299. <https://doi.org/10.22409/gragoata.v28i60.53299.pt>

Sapir, E. (1956). *The Status of Linguistics as a Science: Culture, Language and Personality* (Ed. Mandelbaum D. G.). California: University of California Press.

Walker, H. (2018). On Logophagy and Truth: Interpretation Through Incorporation Among Peruvian Urarina. *Language & Communication*, v. 63, p. 15-22.

Weedwood, B. (2002). *História Concisa da Linguística*. São Paulo: Editora Parábola.

Whorf, B. L. (1979). *Language, Thought and Reality*. (Ed. Carolls, J.), 14 ed. Cambridge: The M.I.T. Press.

Wierzbicka, A. (1979). Ethno-syntax and the philosophy of grammar. Studies in Language. *International Journal sponsored by the Foundation "Foundations of Language"*, v. 3, n. 3, p. 313-383.

Wierzbicka, A. (1997). *Understanding cultures through their key words: English, Russian, Polish, German, and Japanese*. Oxford University Press on Demand.

**LA PROPUESTA DECOLONIAL, TRANSCULTURAL Y NEOCULTURAL  
EN *LOS CORTEJOS DEL DIABLO* DE GERMÁN ESPINOSA**  
**THE DECOLONIAL, TRANSCULTURAL AND NEOCULTURAL PROPOSAL  
IN GERMÁN ESPINOSA'S *LOS CORTEJOS DEL DIABLO***  
**MANUEL SANTIAGO ARANGO ROJAS**

**Manuel Santiago Arango Rojas** es licenciado en Literatura y Magíster en Literatura Colombiana y Latinoamericana. Es docente de la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium, Colombia. Estudia el fenómeno de la violencia y la ética en la literatura colombiana. manuel.arango@correounivalle.edu.co <https://orcid.org/0009-0003-4178-0285>.

ARTIGO SUBMETIDO EM 6 DE AGOSTO DE 2023

Como citar esse texto: Rojas, M. S. A. (2023). La propuesta decolonial, transcultural y neocultural en Los cortejos del Diablo de Germán Espinosa. *VIRUS*, 27, 83-91. <http://vnomads.eastus.cloudapp.azure.com/ojs/index.php/virus/article/view/789>

## Resumen

La novela histórica ha servido como eje de parte importante de la literatura latinoamericana de los siglos XX y XXI. El problema del pasado, su reconstrucción y transformación en relato es uno de los elementos centrales de *Los cortejos del diablo* (1970), de Germán Espinosa. La presente investigación se enfoca en mostrar cómo, a través de distintos procesos técnicos y temáticos, el escritor colombiano utiliza el pasado colonial como un espacio para crear pensamiento en torno a la identidad latinoamericana. Esta preocupación por la identidad se hace extensiva al modo en que los procesos coloniales mantienen hondos impactos en la dimensión ética y espiritual de los sujetos colonizados. Invitando, por lo anterior, a una metodología centrada en la teoría decolonial, que permite ver la tradición a la luz de conceptos como transculturación y neoculturación, los cuales sirven como marco teórico para analizar el nuevo deber ser.

**Palabras clave:** Literatura, Colonia, Colombia, Decolonial, Novela histórica

### 1 Introducción

De las múltiples representaciones literarias del periodo colonial en América Latina, *Los cortejos del diablo*, de Germán Espinosa, se presenta como una de las más interesantes. Ambientada en el siglo XVII, la obra del colombiano se empeña en la radiografía de la Cartagena colonial en el marco de los primeros alzamientos libertarios encabezados por los cimarrones. Este contexto, funciona como lienzo donde actúan distintos personajes: Juan de Mañozga, Catalina de Alcántara, el obispo Cristobal Pérez de Lazarraga, “el adelantado” Heredia, Pedro Claver, Rosaura García y Luis Andrea. Todos acompañados del aparato coral que se esconde bajo el nosotros que representa al pueblo cartagenero.

De este modo, Espinosa se vale del momento histórico donde entran en pugna diferentes cosmovisiones que se desprenden de la Cartagena plural de la Colonia, construyendo una reflexión sobre las implicaciones del enfrentamiento axiológico. La metodología de esta investigación se enfoca en reflexionar sobre distintos elementos: la cultura, la tradición y la creación de identidades. Pero, sobre todo, la dinámica particular en la cual el cruce de epistemologías ayuda a al análisis riguroso sobre conceptos complejos del ámbito social: transculturación y neoculturación (Fernando Ortiz; Ángel Rama); también del ámbito literario: Historia e historiografía (Hyden White). Así, esta investigación se propone responder a la pregunta: ¿cómo *Los cortejos del diablo* reflexiona sobre los procesos de transculturación y neoculturación en el marco de la Colonia?

### 2 La nueva novela histórica y la mirada decolonial

En *Los cortejos del diablo* la relación pasado-narración-autor está marcada por la conciencia de que lo pretérito es un espacio problemático que necesita ser revisado y vuelto a narrar. Esta revisión tiene como motor principal la conciencia de que la Historia “ha sido construida como un relato que principalmente fue biográfica y política al comienzo”, para luego devenir en “el relato del pasado, tesoro de la nación, [tuvo] por encargo también el trazar ese porvenir y por consecuencia cerrar el tiempo” (Blanco, 2017, p. 24). En este panorama, la novela histórica se ve frente a la encrucijada: “un discurso histórico que narra y un discurso que narrativiza, entre un discurso que adopta abiertamente una perspectiva que mira al mundo y lo relata y un discurso que finge hacer hablar al propio mundo y hablar como relato” (White, 1992, p. 18). Ambas posibilidades representan una manera particular de entender la Historia. El discurso que narra, muchas veces, asume lo pasado como un espacio para el recuento detallado de hechos específicos, para lo cual se vale de una lógica de eslabones en donde cada punto de la cadena es importante porque ha funcionado para cimentar el ahora, posibilitando la llegada a un futuro de esplendor. A esta postura, siguiendo a Moreno Blanco, se le denomina historia teleológica.

Por otro lado, el discurso que narrativiza se opone directamente a la construcción de una historia encadenada, institucional y progresiva, prefiriendo una mirada historiográfica en donde el pasado es necesariamente un espacio abierto dispuesto para las múltiples revisiones y su reinención semántica a partir de una apuesta polifónica. No asistimos a la reproducción, sino a la posibilidad; a la aparente fidelidad de la reconstrucción teleológica se le opone la verosimilitud del mundo posible. Esta manera

específica de narrar el pasado puede llamarse historiografía literaria. Ahora bien, ¿*Los cortejos del diablo* se inscribe en la historia teleológica o en la historiografía literaria? En palabras de Espinosa: “Sucede que, a través de la creación literaria, la visión histórica suele, porque así es el arte, hacerse más profunda, quizá más verdadera que la de los mismos historiadores” (en Arango, 2006, p. 2). Tal es el proceso que tiene lugar en obras como *Memorias de Adriano*, de Marguerite Yourcenar:

El novelista no hace más que interpretar, mediante los procedimientos de su época, cierto número de hechos pasados [...] la novela histórica, o la que puede denominarse así por casualidad, ha de desarrollarse en un tiempo recobrado, toma de posesión de un mundo interior. (Yourcenar, 1982, p. 179).

Inscribir *Los cortejos del diablo* en la historiografía literaria significa que el pasado es un lugar problemático; es necesario volver sobre él a través de la narración para conseguir dotarlo de un nuevo sentido. Así, se construye una oposición directa al discurso institucional, el cual, bajo la consigna de nuestra historia, plural y generalizadora, esconde complejos procesos de invisibilización y exclusión; en contravía, la propuesta del mundo interior, en apariencia íntima y unitaria, abre el espectro hacia una polifonía en donde sí es posible coincidir con el nosotros.

Lo mencionado en el párrafo anterior se hace más explícito cuando enfatizamos el periodo histórico de la obra: 1640, la Conquista militar de América ha conseguido afianzarse ya hace largo tiempo, sin embargo, sus Instituciones, política, religión, educación, justicia, etc, en el Nuevo Mundo no consiguen consolidar su poder de manera indiscutible. La novela nace como una búsqueda estética intencionada hacia la re-narración del pasado colonial, permitiendo la revaloración de la construcción discursiva que España ha construido sobre su presencia en América. Para Hyden White este tipo de propósitos son comunes en obras como la de Espinosa en donde está

la autoconciencia histórica, el tipo de conciencia capaz de imaginar la necesidad de representar la realidad como historia, sólo puede concebirse en cuanto a su interés por la ley, la legalidad, la legitimidad, etc. [...] toda narrativa histórica tiene como finalidad latente o manifiesta el deseo de moralizar sobre los acontecimientos que trata. (White, 1992, pp. 28-29).

La vocación moralizante que expresa White se presenta en la obra a través de la propuesta decolonial.

En *Los cortejos del diablo* encontramos de una revisión histórica enfocada en cómo se dieron los procesos de la colonialidad en América, haciendo especial énfasis en cuáles valores están siendo representados, transmitidos y perpetuados. Edward Said, en *Orientalismo*, propone que los procesos de colonialidad en Oriente se dan mediante “Un modo de discurso que se apoya en unas instituciones, un vocabulario, unas enseñanzas, unas imágenes, unas doctrinas e incluso unas burocracias” (Said, 2002, p. 20). La representación de estos aspectos es la preocupación ética de Espinosa, quien construye una narrativa revisionista sobre cómo la coyuntura de la relación colonizador colonizado fundamenta lo que llamamos nosotros. En esta nueva narrativa, lo pasado no funciona como un elemento para el establecimiento de una tradición común; al contrario, es observada como una construcción discursiva la cual es necesario problematizar. Por esto, parte de la intención de Espinosa también es la apuesta por la descolonización de la historia a partir de la obra literaria. Ambos tópicos, por su puesto, aparecen como complementarios en la medida en que sirven como vehículo para entender qué sociedad está siendo representada en la obra y cuáles son las apuestas perlocutivas en relación a la postulación de un nuevo deber ser para el<sup>1</sup> colonizado.

### 3 La sombra de los colonizadores

Los procesos decoloniales suponen la ruptura con la condición de colonizado, una subversión en los roles de poder que permite al subyugado liberarse de la opresión. Aun con esto, es necesario entender que estas modificaciones al *statu quo* no se presentan siempre a manera de insurrecciones: aparecen también como un evento paulatino que se resume en la decadencia interna de los representantes de las instituciones encargadas de sostener la colonialidad en sus aristas materiales y epistémicas. El caso de *Los*

---

<sup>1</sup> En *Ética Nicomaquéa* (1985), Aristóteles propone los conceptos estar en el mundo y estar bien en el mundo (p.28-29). Estos determinan la distancia entre el modo propio de vivir y el modo correcto de vivir en sociedad. En esa media, estar bien en el mundo supone integrarse de manera ética a la sociedad. A esta condición, en lo subsiguiente del texto, le denominaremos deber ser.



*cortejos del diablo* es una muestra de este tipo de representación en donde los sujetos, vistos desde una dimensión simbólica, son entendidos como la materialización de su deber ser. De esta manera, el propósito de este segundo apartado es analizar cómo Espinosa cifra en la decadencia particular de Juan de Mañozga, Pedro de Heredia, Fernandez de Amaya y Cristobal Pérez de Lazárraga una muestra de la decadencia general del discurso colonizador.

En *Una epistemología del Sur*, Boaventura de Sousa Santos recoge el numeral de prácticas a partir de las cuales Occidente impuso su poder en las colonias:

La producción de inferioridad es crucial para sustentar el descubrimiento imperial y por eso es necesario recorrer múltiples estrategias de inferiorización [...] la guerra, la esclavitud, el genocidio, el racismo, la descalificación, la transformación del otro en objeto o recurso natural, y una vasta sucesión de mecanismo de imposición económica (tributos, colonialismo, neocolonialismo [...] de imposición política (cruzadas, imperio, estado colonial, dictadura y por último democracia) y de imposición cultural (epistemicidio, misiones, asimilación y finalmente . industrias culturales y cultura de masas). (Santos, 1984, p. 214).

Se presentan dos tipos de colonialidad: una que constriñe las posibilidades materiales y otra que moldea los horizontes epistémicos. Ambas operan con miras a construir en el otro la condición de inferioridad que posibilita el ejercicio del poder del colonizador. Para demostrar lo planteado, traemos a colación algunos fragmentos del texto conocido como *El requerimiento*, escrito por Juan López de Palacios Rubios ante la de orden del rey Felipe II de Aragón y utilizado a manera de ultimátum para los indígenas no conversos a partir de 1513:

Si así lo hicieseis [aceptar el dominio de España], haréis bien, y aquello que sois tenidos y obligados, y sus Altezas y nos en su nombre, os recibiremos con todo amor y caridad, y os dejaremos vuestras mujeres e hijos y haciendas libres y sin servidumbre. (Rubio, 1513, p. 6, énfasis nuestro).

Se establece un claro padrinazgo, una relación de poder en donde España acepta que los indígenas permanezcan en las tierras que el Papa “como señor del mundo hizo donación de estas islas y tierra firme del mar Océano a los dichos Rey y Reina” (Rubio, 1513, p. 4). En caso contrario: “os certifico que con la ayuda de Dios, nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéramos, y os sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia y de sus Majestades” (Rubio, 1513, p. 7). Lo planteado por Sousa Santos tiene plena aplicabilidad.

¿Están presentes estas dinámicas en *Los cortejos del diablo*? Sí, en cada una de sus dimensiones. ¿Significa esto que la obra de Espinosa se resume en la mera representación de las circunstancias políticas de un suceso histórico ya estudiado? La sensibilidad histórica del cartagenero parece construir la propuesta decolonial bajo la conciencia de este proceso de inferiorización, pero dando un giro que lo aleja de la certidumbre histórica de Sousa Santos y lo lanza hacia la pregunta literaria: ¿eran los españoles representantes de una superioridad física, intelectual, moral o religiosa? Espinosa construye una representación decadente del poder colonial. Para conseguirlo toma como centro la Iglesia, en cuanto a institución representante, depositaria y sustentadora del poder español, y le aplica una lógica de sinécdoque en donde el todo está definido por las partes; en otras palabras, la institución se define en las dimensiones materiales y simbólicas de quienes la encarnan. Con esto, Juan de Mañozga, Fernández de Amaya y Cristobal Pérez de Lazárraga son la apuesta alegórica de unas condiciones específicas que revierten el proceso de inferiorización del colonizado: el cuerpo moribundo, la mente corrompida y el pasado criminal.

Continuando con lo anterior, el tratamiento del cuerpo es una constante que va de las primeras líneas hasta la última, en la que parece clara la relación entre el cuerpo moribundo de Mañozga y el agonizante rol social de la Iglesia; una descripción que se contrasta con la vitalidad, la fuerza y la belleza con la cual se presentan los ritos buziráquicos. Por su parte, el desmedido apetito sexual del alcaide Amaya es la gesticulación de unos sistemas de pensamiento corrompidos por la hipocresía, donde entre el decir y el hacer no hay coherencia. Esta construcción concluye con el obispo Pérez, con quien se observa la necesidad por traer a discusión el pasado criminal que la institución intenta esconder en las sombras. Siendo así, los tres personajes son la representación de las evidentes inconsistencias semánticas y axiológicas que posibilitarán los procesos de desentronización.

Desde una segunda mirada, la misma triada aparece como una declaración de los siete pecados capitales. Juan de Mañozga es la encarnación de la soberbia, la ira y la pereza. En la misma lógica, Amaya manifiesta la lujuria y la avaricia: “Ocurrió la mañana siguiente y el propio Fernández de Amaya, que ya llevaba su polla en alto y al aire libre para su diaria orgía” (Espinosa, 2003, p. 133). Completa el cuadro Pérez con la envidia y la gula: “Una aparición quimérica que Dios ponía en su camino para frenar sus cada día más suculentos banquetes, dignos de festines cardenalicios” (Espinosa, 2003, p. 107). Lo mencionado en el párrafo anterior se suma a estas consideraciones para apoyar la idea: “En la Cartagena en movimiento de Espinosa, el Inquisidor y el Obispo, hombres del imperio, son vulgarizados, reducidos a la llana condición humana general y dibujados como una identidad más y no como representantes del más poderoso imperio del mundo” (Blanco, 2017, p. 78). No es solamente la desestimación del poder individual, es la descalificación de todo el aparato que sustenta el discurso de la inferiorización y, por extensión, la colonialidad.

Pasando a un análisis puntual, parece necesario hacer algunos comentarios en torno a Juan de Mañozga. Lo primero que vale la pena mencionar es que el sumo inquisidor puede leerse como la encarnación del cambio del paradigma heroico, un sujeto en el cual se expresa el final de la hegemonía española: “Mañozga no es Mañozga. Esa es una caricatura” (Espinosa, 2003, p. 71). A propósito de estos procesos de desentronización y transformaciones en el deber ser, Claudio Maíz hace algunas consideraciones que permiten traer luz a la condición de Mañozga, especialmente cómo evaluar su rol en este contexto de enfrentamientos axiológicos: “La distinción entre ‘derrotado’ y ‘fracasado’ es crucial para que exista la compensación ante la derrota. El fracaso equivale a la ‘no realización’ y ausencia total de anclaje político, en fin, a la ‘no realización’” (Maíz, 2013, p. 75). Lo que se encuentra en Mañozga es la condición del perdedor, puesto que su situación es el fracaso que nace de una aparente victoria, la cual, a la larga, desemboca en un panorama inesperado en donde “Los sentidos que predominan no son los de la melancolía sino los de la nostalgia” (Maíz, 2013, p. 75).

Lo anterior se evidencia en la relación con su enemigo Luis Andrea. Si bien es cierto que Mañozga logra su cometido al asesinar al *mohán*, es claro que lo que termina dándose es una situación donde el deseo del Inquisidor por erradicar la rebelión decolonial termina en la instauración de Luis Andrea como un héroe capaz de inscribir “en la memoria colectiva del grupo su realidad como sujeto individual” (Vernant, 2001, p. 7). El brujo consigue en la muerte la victoria al convertirse en modelo del deber ser; el inquisidor mantiene la vida para padecer la derrota. Por esto, el constante “Zopenco de mí, que un día me vi en sueños de Papa de Roma” (Espinosa, 2003, p. 212) mañozguino es la expresión de unas “Energías vacías, carentes de sentidos, que fueron puestas en objetivos que, aún aquéllos que parecieron triunfantes no son sino una máscara que oculta la corrupción, el privilegio, el abandono de los ideales” (Maíz, 2013, p. 75-76).

También se produce una operación de desentronización en El adelantado Pedro de Heredia, quien funge como encarnación del poder civil. En este caso la desestimación del sujeto como modelo del deber ser se impone a través de la reconstrucción que Rosaura García hace de diferentes momentos:

Pedro de Heredia era un hombre de juergas y buenos vinos [...] dilapidó la fortuna en noventa y dos noches de juerga consecutiva y violó a la hija de un zapatero y a la de un escribano y hasta la de un comendador [...] Bastante lo conocía desde aquella vez que forzó a plena luz la puerta de su casa e intentó violarla. (Espinosa, 2003, pp. 89, 90, 91).

La elección de representar al fundador de Cartagena como un violador es una apuesta semántica de Espinosa que se contrapone al discurso oficial, en donde: “Heredia fue uno de los capitanes que más brillaron en el descubrimiento y conquista del país; guerrero práctico en las luchas con los indios, de valor y gran firmeza” (Henaó & Arrubla, 1911, p. 113). Aquí, de nuevo, es evidente la intención por desestimar la superioridad moral de los españoles, denegando también toda la lógica que sustenta el poder colonial.

#### **4 La propuesta decolonial: transculturación y neoculturación**

La propuesta decolonial en la novela tiene su base en la desestimación de la idea de la superioridad europea. La decadencia de las instituciones civiles y religiosas, garantes del poder, es incorporada a manera simbólica en sus representantes, quienes encarnan claras contradicciones entre su discurso y sus prácticas. Este vacío institucional es lo que permite la aparición de un panorama convulso en donde la hegemonía cultural española comienza a tambalear, lo cual repercute directamente en la pérdida del poder

colonial, tanto en su acepción material como epistémica. Es en ese vacío de poder en donde los colonizados ven la oportunidad para finiquitar el proceso de desentronización, estableciendo como dominante su deber ser. Lo que hemos dicho hasta aquí ha sido estudiado en diferentes artículos, sin embargo, la reflexión no se ha enfocado todavía hacia la posibilidad de que este proceso solamente consigue ser exitoso en la medida en que los colonizadores no logran hacer la negociación social entre el nosotros y los otros, aquilatándose de manera férrea a los cimientos de una cultura que no funciona para sobrevivir en un mundo cambiante en cuanto a mundo en formación. Como bien ha dicho Sousa Santos “El descubrimiento imperial no reconoce igualdad, derechos o dignidad en lo que descubre” (Santos, 2004, p. 223), dando así cabida al proceso binario del estereotipo:

la división del mundo en el “nosotros” y los “otros” es el estereotipo, ya que, como mecanismo de representación del mundo de carácter binario, favorece la permanencia de unas fronteras estáticas por medio de una serie de signos elementales que permiten discernir entre lo que pertenece al ámbito del “nosotros” y aquello que se incluye en el de los “otros”. (Gustaffson, 2004, p. 5).

El estereotipo tiene presencia en diferentes pasajes de la obra en donde los colonizadores no conciben en el colonizado un sujeto particular con unas condiciones específicas, por el contrario, sus maneras están dadas por el imaginario que tienen sobre estos. A este tipo de comunicación Jan Gustaffson la denomina semiosis cerrada: los referentes no se actualizan debido a la imposibilidad de una comunicación efectiva. El problema se refleja en personajes como fray Luis Ronquillo de Córdoba y Pedro de Heredia, quienes ante la incomunicación y la imposibilidad para encontrar dinámicas de relación con el mundo del otro buscan en el regreso a España un refugio, un escape. Y, sin embargo, ¿qué sucede con aquellos que persisten en su deseo de dominación? Si la derrota del colonizador radica en su incapacidad para formar un nuevo nosotros, para Espinosa la victoria del colonizado está en su capacidad para transformar, reconocer y aprender. El antropólogo Fernando Ortiz denominó a este primer proceso transculturación y a la profundización de este neoculturación. Así lo presenta Ángel Rama en *Transculturación narrativa en América Latina*:

Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana aculturación, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neoculturación. (Rama, 2008, p. 39).

En *Los cortejos del diablo* los procesos de transclturacion y neoculturación ocurren tanto en los colonizados como en algunos colonizadores. Antes de entrar a especificar cómo esto ocurre en personajes como Luis Andrea, Rosaura García y Juan de Mañozga, hagamos un comentario en torno a otros. El primero es Pedro Claver, “el jesuita catalán que convoca audiencias de negros en el patio de la congregación y se mete a cristianarlos en las barracas pútridas” (Espinosa, 2003, p. 108), quien puede ser observado como la oposición directa a la exclusión practicada por la iglesia decadente: “Más te valiera si no lo eres, cristianar perros o piojos de perros, que tienen más alma” (Espinosa, 2003, p. 108), dice el Obispo Pérez de Lazárraga. A través de sus prácticas el padre Claver logra inscribirse en la lógica de la aceptación del otro y se incorpora en el nuevo nosotros.

Es evidente que las representaciones fuertes de los procesos de transculturación y neoculturación aparecen en Rosaura García y Luis Andrea. Aquí, al igual que con la Iglesia y sus representantes, nos encontramos con sujetos simbólicos que son la encarnación de un deber ser que aspira a convertirse en hegemónico. Como ya ha sido dicho, el asesinato del *mohán* responde al deseo de Mañozga por frenar no solamente el culto a Buziraco, sino especialmente a “los cimarrones sediciosos y enamorados de la libertad, del *Non Serviam* luciferino” (Espinosa, 2003, p. 77). No obstante, Espinosa construye un panorama en el cual los referentes de las culturas estáticas se difuminan, se mezclan y se actualizan, permitiendo así la aparición de un fragmento como este:

Había nacido el Cristo de Indias, que moriría en la hoguera 33 años más tarde sin redimir a nadie con su sacrificio [...] Andrea apeló al rito primario de la vida, el que Moisés y Aarón habían practicado en el desierto, para convocar a su alrededor una fuerza de llama mística, de llama-de-amor-vida, enderezada contra el imperio de España, contra la jactancia ibérica y la venenosa rancidez de una nación que sólo nos había traído vejeces. (Espinosa, 2003, pp. 173-174).

El nuevo mundo se apropia de la cultura del colonizador para reinventar su deber ser, consume al europeo para ampliar sus horizontes epistémicos. La operación mediante la cual Cristo, Buziraco, Moisés, Aarón, chamanismo y brujería logran convivir es lo que Ortiz y Rama llaman neoculturación; así lo resume de Sousa: “nuevas constelaciones culturales que no pueden reducirse a la suma de los diferentes fragmentos que contribuyeron a ella” (Santos, 2009, p. 247). Es inevitable no pensar en una acepción más poética y encontrar en Espinosa el eco de las palabras con las que el poeta Oswald de Andrade en 1911 dio forma a su *Manifiesto antropófago*: “Nunca fuimos catequizados. Vivimos a través de un derecho sonámbulo. Hicimos nacer a Cristo en Bahía. O en Belén del Pará” (Andrade, 1928, p. 2).

Conforme la historia avanza, es evidente que el proceso se profundiza, el vacío de poder posibilita el afianzamiento del nuevo deber ser surgido de los procesos de trans y neoculturación. Dice Mañozga:

Y a mí me correspondió ver a los cimarrones transformados en paladines de leyenda, como tal vez no volverá a ocurrir en estas tierras que holló la pata de Sausina. Yo escuché los tamtames y oí las invocaciones. Vi temblar a los españoles y criollos al conjunto de aquellos sonos lejanos, venidos de África. (Espinosa, 2003, pp. 120-121).

Se asiste nuevamente a la destrucción de la falacia de la inferioridad, puesto que, en este caso, los colonizados tendrían que estar “lejos de construir una amenaza civilizatoria” y ser “tan sólo la amenaza de lo irracional” (Santos, 1982, p. 218). Espinosa construye el choque de dos civilizaciones: una moribunda y una naciente. En un marco como este las certezas se pierden y es posible observar cómo el Gran Inquisidor Mañozga es una víctima de la potencia de ese nuevo deber ser:

Y aquella noche permanecería largo rato contemplando las estrellas, interrogándolas. Y, al recordar lo que algún abate erudito me había contado de ciertos héroes antiguos, creería ver tu greña, Luis Andrea, dibujada allá arriba, en las constelaciones. ¡Luis Andrea, me espino de es tar elevándote una plegaria! (Espinosa, 2003, p. 124).

La derrota de Mañozga también podría explicarse en la incapacidad para aceptar ese nuevo deber ser por el cual ha sido seducido. De nuevo, Luis Andrea muere en la victoria para convertirse en mártir, en la afirmación de una nueva manera de vivir que es entendida como correcta para habitar el nuevo mundo; por su parte, Mañozga persiste para funcionar como representación de la cultura y la religiosidad “españolas que ante las potencias no dominadas que reinan en América ceden, se desmedran o se dividen interiormente. Se tiene la impresión de que en la confrontación o duelo espiritual exorcizado, España es la gran perdedora” (Blanco, 2017, p. 80).

Lo que inicia con Luis Andrea es una muestra de cómo en la obra de Espinosa está “la reiterada pasión por encarar la “hibridez” como elemento temático de sus textos, los avatares de su formación y sus secuelas con todas sus implicaciones en el orden sociopolítico” (Arango, 2006, p. 111). Si Luis Andrea es el Cristo que murió para establecer el nuevo deber ser latinoamericano, Rosaura García es el apóstol encargado de su consagración. El siguiente fragmento resume lo esencial del reconocimiento del otro como centro de la apuesta decolonial: “Catalina pasó a la habitación exterior, donde los innumerables parientes de Rosaura se entregaban a todo género de menesteres. Los había blancos, negros, mulatos, indios, mestizos, zambos y cuarterones” (Espinosa, 2003, p. 103). ¿Es esta familia multiétnica la representación de los procesos transculturales que posibilitarán el surgimiento de la neoculturación?, ¿acaso asistimos aquí a la fundación de un ser Latinoamericano que nace en el reconocimiento, el aprendizaje y la transformación en torno al otro y que se sustenta en el acompañamiento de una tradición ancestral? Nos parece que sí, pero Rosaura García también es presentada como un personaje que cuenta un conocimiento que se remonta hasta “los años en que Cartagena era apenas un emplazamiento provisorio de donde partían a menudo piquetes de conquistadores a la búsqueda de otro sitio mejor dotado de agua potable para fundar el puerto marítimo” (Espinosa, 2003, p. 88). Aparece un testigo del periodo en el cual la guerra se ha decantado por los españoles, dando inicio a la Colonia.

Ahora bien, ¿cómo se relaciona Rosaura con el proceso de neo y transculturación? Su presencia en la obra está marcada por la necesidad de preservar la memoria sobre las atrocidades de los primeros españoles. No obstante, su propósito no se agota en la individualización de las atrocidades, se extiende al recordatorio de que lo que allí sucede es la lucha entre dos mundos: “contra el imperio de España, contra la jactancia ibérica y la venenosa rancidez de una nación que sólo nos había traído vejez” (Espinosa, 2003, pp.173-174). Ser la depositaria de esta tradición le permite presentarse como el motor del proceso de desentronización del

poder colonial. Dice la bruja: “Por eso pensaba en ilustrar al mundo sobre la importancia y necesidad de la brujería. En expandir a los cuatro vientos, antes de su muerte inevitable, la voz de la clarividencia. Soltar su premonición sobre las plazas” (Espinosa, 2003, p. 171).

En la misma línea de pensamiento del párrafo anterior: “vislumbró en la magia el principio fundamental de la dinámica humana, el más activo motor de multitudes y por tanto, el medio más directo de afirmar la libertad individual y gregaria: el *Non Servian* buziráquico” (Espinosa, 2003, p. 173). Las relaciones constantes que la obra hace entre la brujería y los cimarrones permiten colegir que detrás del culto reside, efectivamente, el germen de los procesos de independencia. En esa medida, el carnaval de los brujos liderado por Rosaura es la apuesta simbólica para dar inicio al proceso de la liberación de América: “una búsqueda de valores resistentes, capaces de enfrentar los deterioros de la transculturación, por lo cual se puede ver también como una tarea inventiva, como una parte de la neoculturación” (Rama, 2008, p. 47). Aquí nuevamente resuena la propuesta antropófaga: “Nunca fuimos catequizados. Lo que hicimos fue Carnaval. El indio vestido como senador del Imperio” (Andrade, 1928, p. 2). El proceso es exitoso, por su puesto, en cuanto a que “El cuerpo de Mañozga, al igual que todo el Tribunal, está corrupto y lo único que queda por esperar es el momento en que dé su último suspiro” (Rey, s. f., p. 36). Suceso que se precipita pronto: “el juez eclesiástico entendió que era aquel el funeral carnavalesco de su vida pública” (Espinosa 2003, p. 200), posibilitando así el establecimiento de una nueva cultura.

El proceso de neo y transculturación concluye cuando la nueva sociedad se alza visiblemente para ocupar el espacio que ha dejado el colonizador. Destruída la noción de inferioridad, Espinosa se atreve a la construcción de un panorama histórico en el cual el vencido se reivindica a sí mismo a través del aprendizaje, logrando así procesos de desentronización y modificaciones axiológicas en donde el vacío de poder es aprovechado para fundar un nuevo deber ser de, por y para el nuevo mundo. Es importante no ver en esto la simple consagración del deseo de un proceso independentista temprano, es necesario asumirlo en toda su dimensión: en *Los cortejos del diablo* se construye una propuesta decolonial sustentada en la construcción de un nuevo deber ser latinoamericano. expectativas acerca de como gostaríam de impactar a comunidade, resultados de diálogos que ocorreram durante as oficinas de *Design Thinking*.

## 5 Conclusiones

El análisis de *Los cortejos del diablo* nos ha permitido entender cómo diferentes elecciones técnicas y situaciones temáticas pueden conjugarse para producir una obra rica en el componente perlocutivo. La inscripción de la novela dentro del marco de la historiografía literaria permitió revelar que la preocupación de Espinosa no es la reconstrucción factual de las acciones del pasado. Por el contrario, podemos afirmar que su interés está en la representación simbólica de un panorama socio-histórico específico con miras a revalorar diferentes elementos discursivos que, con el tiempo, se han vuelto parte de la tradición y axiología. Con esto, pudimos percibir cómo la revisión del pasado está motivada por una consciencia decolonial, en la que se busca problematizar los conceptos del otro y nosotros, apuntando a la desestimación de la idea de la superioridad europea. Diferentes personajes sirven como materialización de la decadencia del dominio español en Cartagena, creando el vacío institucional que hace tambalear la hegemonía cultural española. De este modo, los colonizados aprovechan el vacío de poder para consumir el proceso de desentronización, instaurando como dominante su deber ser. Son estas afirmaciones las que permiten concluir que, en *Los cortejos del diablo*, de Germán Espinosa, tienen lugar procesos de neo y transculturación que apuntalan una propuesta decolonial encaminada a la conformación de todo un proyecto de nuevo deber ser latinoamericano.

## REFERENCIAS

Andrade, O. (1928). Manifiesto antropófago. *Revista de Antropofagia*. [https://buenosaires.gob.ar/areas/educacion/cepa/manifiesto\\_antropofago.pdf](https://buenosaires.gob.ar/areas/educacion/cepa/manifiesto_antropofago.pdf).

Arango, M. A. (2006). *Los cortejos del diablo*: una indagación del pasado colonial. *El hombre y la máquina*, 108-121. <https://www.redalyc.org/pdf/478/47802712.pdf>.

Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Editorial Gredos.

- Arrubla, G. & Henao, J. M. (1911). *Historia de Colombia para la enseñanza secundaria*. Bogotá: Librería Colombiana.
- Blanco, J. M. (2017). *Novela histórica colombiana historiografía teleológica a finales del siglo XX*. Cali: Universidad del Valle.
- Espinosa, G. (2003). *Los cortejos del diablo: balada de tiempos de brujas*. Bogotá: Biblioteca El Tiempo.
- Gustaffson, J. (2004). El cronotopo cultural, el estereotipo y la frontera del tiempo: la preterización como estrategia de representación del a "Otro". *Cultura, lenguaje y representación*, 1, 137-147. <https://www.raco.cat/index.php/CLR/article/download/106029/148007>.
- Maíz, C. (2013). A falta de épica buenas son las historias: El "héroe" en la narrativa latinoamericana actual. *Revista Iberoamericana*, 12, 951-968. [https://www.academia.edu/79097008/MEMORIAS\\_CONGRESO\\_INTERNACIONAL\\_NEGRITUDES\\_LATINOAMERICANAS](https://www.academia.edu/79097008/MEMORIAS_CONGRESO_INTERNACIONAL_NEGRITUDES_LATINOAMERICANAS).
- Rama, Á. (2008). *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego.
- Rey, J. G. (2016). *Sincretismo y resistencia en Los cortejos del diablo* *Polifonía*, 35-46. <https://www.apsu.edu/polifonia/2016-03-rey.pdf>
- Rubio, J. L. P. (1513). *El requerimiento*. Disponible en <https://quao.org/sites/default/files/efemerides/Requerimiento%20de%20Palacios%20Rubios.pdf>.
- Said, E. W. (2002). *Orientalismo*. España: Debolsillo.
- Santos, B. S. (2009) *Una epistemología del Sur*. México: CLACSO.
- Vernant, J. P. (2001). La bella muerte y el cadáver ultrajado. *El Individuo, la Muerte y el Amor en la Antigua Grecia*. 45-76. Barcelona: Paidós. [https://www.academia.edu/40042041/Vernant\\_Jean\\_Pierre\\_El\\_Individuo\\_la\\_Muerte\\_y\\_el\\_Amor\\_en\\_la\\_Antigua\\_Grecia](https://www.academia.edu/40042041/Vernant_Jean_Pierre_El_Individuo_la_Muerte_y_el_Amor_en_la_Antigua_Grecia).
- White, H. (1992). *El contenido de la forma*. Barcelona: Paidós.
- Yourcenar, M. (1982). *Memorias de Adriano*. Bogotá: RBA.

ÁGORA  
ÁGORA

**ARTE-AXÉ: A POESIA DECOLONIAL DOS ORIKIS VISUAIS**  
**ART-AXÉ: THE DECOLONIAL POETRY OF THE VISUAL ORIKIS**  
**FAGNER FERNANDES**

**Fagner dos Santos Fernandes** tem bacharelado em Artes Visuais e é artista visual. Desenvolve pesquisa em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, na linha de pesquisa Mídias e Sensibilidades. fagnersantosfernandes@gmail.com  
<http://lattes.cnpq.br/8415870969998533>

ARTIGO SUBMETIDO EM 6 DE AGOSTO DE 2023

Fernandes, F. S. (2023). Arte-Axé: A poesia decolonial dos Oríkis Visuais. *VIRUS*, 27, 92-104.  
<http://vnomads.eastus.cloudapp.azure.com/ojs/index.php/virus/article/view/872>

## Resumo

Este artigo visa evidenciar as visualidades contemporâneas afrocentradas do Sul Global como formas de resistência decoloniais. Para isso, será fundamental realizar a análise de parte do repertório poético do professor, curador e artista baiano Ayrson Heráclito. O devir-ritual do artista é relevante no combate aos estigmas deixados às populações negras transatlânticas diaspóricas. Conjuntamente, é preciso compreender as violências praticadas durante o período em que os corpos escravizados foram racializados, sobrepostos culturalmente, subalternizados socialmente e demonizados por pertencerem às religiões de matrizes africanas, por mecanismos provenientes da dominação colonial. O objetivo principal é demonstrar em qual momento sua poética estético-política rompe com o pensamento hegemônico ocidental, mantido pelo colonialismo eurocêntrico, mediante as experiências estético-performáticas que ele propõe. A metodologia qualitativa é realizada por intermédio da observação e análise dos elementos visuais e poéticos da sua obra. O resultado problematiza as consequências deixadas pelos processos de dominação colonial, e como estas podem ser tratadas por expressões poéticas decoloniais. Logo, sua produção artística possibilitou articular pensamentos que promovem a ruptura das estruturas que tentam manter corpos negros em condições que limitam suas formas de viver, ser e estar no mundo. Assim, as visualidades afrocentradas tornam-se essenciais no processo de cura e reversão das violências epistêmicas, culturais e simbólicas, às quais fomos e somos submetidos desde o período colonial.

**Palavras-chave:** Arte-Axé, *Orikis* Visuais, Repertório, Decolonialidade

### 1 Introdução: antes de entrar, àgò

O que pudemos avançar e conquistar em termos de direitos políticos e civis, numa necessária redistribuição do poder, da qual a descolonização da sociedade é a pressuposição e ponto de partida, está agora sendo arrasado no processo de reconcentração do controle do poder no capitalismo mundial e com a gestão dos mesmos responsáveis pela colonialidade do poder. Consequentemente, é tempo de aprendermos a nos libertar do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos. (Quijano, 2005, pp. 138-139)

Antes de dar início a esta investigação é preciso pedir àgò. A palavra àgò significa licença, conforme Beniste (2021). O termo também é usado no candomblé para pedir permissão aos ancestrais. Em 2022, a Pinacoteca de São Paulo realizou uma exposição com trabalhos do artista visual baiano Ayrson Heráclito. A mostra, intitulada “Ayrson Heráclito *Yorùbáiano*”, apresentou temas sobre a diáspora africana, a cultura *Yorùbá* e a religiosidade afro-brasileira. Os trabalhos reunidos formam um conjunto narrativo que dialoga com ritos, mitologias e elementos da natureza presentes nas liturgias dos cultos de Candomblé. A religião, desenvolvida no Brasil e praticada no estado da Bahia, herdou as práticas religiosas e filosóficas trazidas pelos africanos escravizados e se adaptou às novas condições ambientais. É a religião do culto às divindades: *inquices*, *orixás* ou *voduns*, seres que representam a força e o poder da natureza, assim como os seus administradores (Kileuy & De Oxaguiã, 2015).

Utilizada por Heráclito para definir sua ação poética, a Arte-axé pretende promover a cura por intermédio do conhecimento ancestral, transmitido mediante ações performáticas criativas decoloniais denominadas *Orikis*. Os *Orikis* são definidos por Idrissou (2020) como uma palavra viva constituída de memórias e cosmovisões africanas oralmente transmitidas. Os *Orikis* também são considerados uma arte da palavra, porque possuem traços essenciais da cultura ancestral e da tradição oral. Em *Bori*, as expressões de modos de vida e as tradições podem ser consideradas, segundo Idrissou (2020), meios de transmissão de conhecimentos. Sendo assim, além de questionar a posição da arte ocidental hegemônica, eles também contribuem para a reversão dos processos de apagamento simbólico cometidos desde a diáspora.

A partir de depoimentos, entrevistas, textos curatoriais, fotografias e vídeos publicados em plataformas online, este artigo propõe uma análise de parte do repertório simbólico do artista visual Ayrson Heráclito relacionado à instalação fotográfica *Bori*. No Candomblé, *Bori* é a cerimônia que conecta o *Orixá* à cabeça da pessoa. A reflexão feita aqui não trata apenas sobre a intenção



estética e política do artista. *Bori* é fundamental para compreendermos os processos de interrupção de concepções estigmatizadas sobre pessoas negras, assim como sua contribuição para a criação de novas imagens para estes corpos.

O objetivo é identificar suas materialidades simbólicas, e entender como elas colaboram no combate aos processos de supressão epistêmica e cultural, promovidos pelo colonialismo imposto às comunidades negras e seus descendentes durante o escravagismo. Com isso, propõe-se ilustrar de forma comparativa-associativa, através da leitura dos repertórios presentes nas imagens da série *Bori*, a relação entre artista-obra, no contexto cultural moderno em que estão inseridos. Dessa maneira, será possível analisar como os elementos presentes na obra foram utilizados para alcançar a intenção estética, política e performática do artista, mediante as metáforas visuais que representam os cantos e as entoações de chamados aos Orixás, denominados *Orikis* visuais.

Para isso, precisaremos entender a visão de Quijano (2005) sobre a relação entre o poder colonial contemporâneo e a racionalidade hegemônica ocidental. Em seguida, analisaremos as estratégias utilizadas nos processos de epistemicídio dos povos africanos e seus descendentes (Santos, 2009). Na sequência, apresentaremos parte da performance de Taylor (2013) sobre incorporação forçada e sobreposição de repertórios culturais. Depois, observaremos como as práticas de manutenção do pensamento colonial eurocêntrico podem ser expostas e combatidas atualmente. Por fim, mostraremos que é possível reverter e reivindicar espaços por meio de ações estético-políticas (Rancière, 2005) inspiradas em cosmovisões afrocentradas, que Sodré (2017) traduz em um pensamento decolonial anti-hegemônico.

## 2 Sem Exu não se faz nada

Ao navegar pela internet, não é difícil deparar-se com a série *Bori*. A instalação fotográfica foi concebida no espaço da Pinacoteca de São Paulo. Mesmo sem saber quem a produziu e qual o seu significado, logo percebe-se que a série fotográfica possui algo enigmático e familiar às culturas afro-baianas. Trata-se de um conjunto de doze imagens, dispostas sobre o chão em formato de roda, apoiadas em estruturas metálicas desviadas de um certo padrão expográfico convencional. O local é uma galeria de arte contemporânea. O fato de as obras não ocuparem as paredes já indica uma intenção por parte de quem as colocou lá, seja para suscitar algum tipo de reflexão, seja para expor um posicionamento contrário aos modos tradicionais de pendurar quadros.

Além da própria estrutura, o que mais chama a atenção é a sua composição. Os temas representados nas imagens apresentam pessoas negras aparentemente deitadas, com o semblante calmo e consciente. Os rostos virados para cima e as cabeças envoltas por alimentos que compõem a rotina alimentar baiana. Então, como é possível algo ser tão próximo e tão distante ao mesmo tempo? Alimentos como inhame, quiabo, acarajé, milho, pipoca, feijão, amendoim, consumidos diariamente em casa ou na esquina, eram agora enigmas e símbolos a decifrar.

Por motivos sagrados, tais segredos não podem ser revelados por completo. São conhecimentos da própria religião do Candomblé que até mesmo muitos de dentro levam anos para ter acesso. Sendo assim, é possível pensar o que me causou tal questionamento e por que essas imagens ainda despertam sentimentos tão estranhos. Heráclito, além de *Ogã*, cargo ocupado por ele dentro do Candomblé, é pesquisador, curador de arte e professor universitário. Mesmo assim, é difícil contemplá-lo plenamente.

Após observar o processo criativo da performance *Bori* (Pinacoteca de São Paulo, 2023), percebi que aquela composição era, na verdade, um fundamento. Trata-se de um conhecimento e ensinamento ancestral, incorporado de uma pessoa pertencente à cultura de Candomblé, transmitido por meio do ritual performático e das fotografias. *Bo* ou *Ebó* significa oferenda e *Ri* ou *Ori* quer dizer cabeça, logo, *Bori* traduzido pode ser lido como oferenda à cabeça. No Candomblé, Bori é a cerimônia que conecta o *Orixá* à cabeça da pessoa que, ao oferecer-lhe flores, o evoca; a exemplo de *Yemanjá*, *Orixá*-mulher considerada a mãe de todas as cabeças. O *Orixá* representa uma força da natureza que rege a vida de cada pessoa, enquanto o *Ori* é a conexão da pessoa com o seu *Orixá*.

Ayrson Heráclito e sua obra são indissociáveis. O repertório que ele possui mostra, claramente, sua intenção política acionada por questões da diáspora africana, e as consequências deixadas pela colonialidade aos escravizados e seus descendentes. Ademais, também aborda assuntos relacionados à modernidade, como a cidadania, a desigualdade social e a pobreza. Todos são consequência de um modelo de estado construído com sangue e suor de pessoas negras. Mesmo assim, este sistema ainda mantém estruturas coloniais que negam os nossos direitos e reforçam concepções histórico-imagéticas negativas sobre nós.

A vontade de investigá-lo aumentou gradativamente ao entender que somos semelhantes, contemporâneos, filhos e descendentes de comunidades africanas. Todavia, embora pertençamos a uma mesma territorialidade baiana, somos distantes em alguns aspectos. Através do trabalho de Heráclito, é possível enxergar a fissura, “um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define, ao mesmo tempo, o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência.” (Rancière, 2005, p. 16). Esse tipo de partilha estético-política sensível desconfigura o pensamento colonial, causando uma espécie de dano (Rancière, 2005) nas concepções sobre uma cultura até então estigmatizada e negada desde o período colonial até a modernidade.

Após o primeiro contato com os *Orikis* visuais, não há mais volta. Na tentativa de compreendê-los melhor, foi preciso recorrer ao arquivo: sites, blogs, redes sociais, entrevistas, revistas e artigos, no intuito de desvelar parte da simbologia repleta de segredos advindos de uma religião, que muitos só conhecem por fora ou mediada pela lente cristã. Sim, não se pode falar sobre *Exu*, um dos principais *Orixás*, sem tocar nesse assunto. Ora, os nascidos e iniciados em uma família cristã devota, na qual o monoteísmo é ensinado desde a infância, tendem a recusar o Candomblé e outras religiões de matrizes africanas.

O ocidente eurocêntrico, possuidor de um vasto panteão de divindades e mitos, deu origem ao pensamento abissal que nos sequestrou e nos forçou à travessia e ao trabalho escravo. Todas as quartas-feiras e domingos, muitos são levados a templos cristãos. Estes lugares são considerados redutos de paz e busca pelo amor divino. Neles, somos apresentados às figuras de Deus e do Diabo, e também as principais diferenças entre elas. Por meio de suas liturgias, reuniões, livros, cânticos e histórias, aprende-se como cada um se parece e age.

No imaginário coletivo ocidental, Jesus, o filho de Deus, que nasceu predestinado a morrer para nos dar uma segunda chance, é sempre branco, bondoso com as crianças, e os animais o respeitavam. O contraditório é que a forma com que Jesus é representado se parece muito com o Deus dos escravistas, responsáveis pela morte de tantas pessoas. O diabo, por sua vez, é o divisor, separador e dualista. O anjo expulso dos céus respondia pelo nome de Satanás e foi aprisionado e lançado à terra, espalhando o mal e a mentira, tornando-se príncipe dela. Ele levava os homens a adorá-lo, contrariando esse mesmo Deus. O ser de luz, que Ezequiel descreve ser tão belo, ficou orgulhoso e tramou ficar acima dos anjos, para tomar o lugar do Criador. Seu desejo o fez cair e com ele outros. Na Terra, os anjos caídos tornaram-se demônios sob sua liderança.

O Diabo na bíblia cristã é associado a um dragão. É um leão que rugir e às vezes parece belo e bondoso, para enganar os homens e dizer-lhes sobre sua vida. Tais anjos caídos foram muitas vezes associados às crenças dos dominados. Desde então, suas divindades foram demonizadas e vistas por muitos como algo ruim como, por exemplo, Exu. Ele representa as duas visões de mundo tratadas aqui. Por um lado, tem-se a visão da igreja ocidental do Século XIX, que, nas palavras do Padre Bauduin, membro da Sociedade das Missões Africanas de Lyon e missionário na Costa dos Escravos, era “o chefe de todos os gênios maléficos, o pior deles e o mais temido, é Exu, palavra que significa o rejeitado; também chamado *Elegbá* ou *Elegbara*, o forte, ou ainda *Ogongo Ogó*, o gênio do bastão nodoso.” (Prandi, 2001, p. 48). Isso aconteceu porque

[...] Exu “tem um caráter suscetível, violento, irascível, astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente”, de modo que “os primeiros missionários, espantados com tal conjunto, assimilaram-no ao Diabo e fizeram dele o símbolo de tudo o que é maldade, perversidade, abjeção e ódio, em oposição à bondade, pureza, elevação e amor de Deus”. (Verger, 1999, como citado em Prandi, 2001, p. 47)

Acontece que “Exu simboliza o procriado, não o procriador. Sua comunicação dinamiza a busca erótica, daí os desdobramentos simbólicos ou as reinterpretções litúrgicas que associam essa entidade aos múltiplos caminhos do erotismo” (Sodré, 2017, p. 215). A visão única de mundo cristã do século XIX, que separou alma e corpo e atribui o maligno ao outro, foi reiterada por algumas religiões que nasceram do pensamento cristão ocidental eurocêntrico desde o período. Segundo Quijano (2005), isso é consequência da formação de um novo padrão de poder, que originou a classificação social da população mundial conforme a construção mental de raça. A estratégia de dominação foi concebida a partir do descobrimento das Américas, e superou o próprio colonialismo.

Por meio de processos de homogeneização colonial (racial), como a catequização forçada, os povos tradicionais tiveram sua cultura subjugada e demonizada, além de terem suas formas de produção simbólica de conhecimentos e de sentidos reprimidas. A

consequência da adoção do modelo eurocêntrico pelos grupos dominantes na América Latina nos levou a viver em uma “Europa” idealizada, formadora da base de desenvolvimento do estado-nação colonial, que causou a morte epistêmica dos povos escravizados. De acordo Quijano (2005), essa foi a consequência da associação biológica dos negros escravizados a uma situação natural de inferioridade em relação ao dominador, que detinha o controle dos meios de produção de sentido e de capital. Tal estrutura ainda persiste, e segue o padrão ocidental cristão associado a uma lógica de progresso e de poder.

A morte tratada aqui não é apenas a do corpo físico. O epistemicídio, como entendido pelo sociólogo Boaventura de Sousa Santos, é o processo de invisibilidade e apagamento de conhecimentos não aceitos pelo saber ocidental. Para ele, o pensamento abissal é o modo de operação colonial que subsiste estruturalmente no modelo moderno ocidental, e permanece constitutivo das relações políticas e culturais excludentes mantidas no sistema mundial contemporâneo. Esta estrutura separa a realidade social em dois universos diferentes, compreendidos como Norte e Sul Globais, sempre tenta suprimir um dos lados, no qual:

Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceita de inclusão considerada como sendo o Outro. A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade de co-presença dos dois lados da linha. Este lado da linha só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante. Para além dela há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialéctica. (Santos, 2009, pp. 23-24).

O que nos impressiona é a falta de necessidade de dizer a qual dos dois lados ele se refere. Foi exatamente essa dualidade que inaugurou os conceitos de raça, gênero e crença que resultaram na “capacidade de produzir e radicalizar distinções.” (Santos, 2009, p. 24). O que Boaventura de Sousa Santos defende é o oposto disso. Ele propõe um ecossistema que considera uma diversidade maior de conhecimentos como outras verdades, que podem ser concebidas além da ciência ocidental e outros tipos de liturgias não cristãs, como as religiões de matriz africana, entre outras experiências artísticas, culturais e sociais, como as presentes na poética de Heráclito. Sua obra propõe a diluição das linhas visíveis e invisíveis que nos impede de ocupar nosso lugar e exercer a nossa ciência, filosofia e arte. Uma pequena amostra de todo nosso potencial negado e invisibilizado pelo colonialismo.

Portanto, através da poética afrocentrada, propõe-se possibilidades de cura. Um pedido à Exu e a abertura de novos caminhos, pois este tipo de arte promove, segundo Quijano (2005), a redistribuição do poder na qual a decolonialidade é o ponto central. Através dela, é possível enxergar todo o potencial inventivo da nossa cultura, sem deixar esquecer que o capital continua nas mãos dos responsáveis tanto pelo nosso sofrimento quanto pela manutenção das estruturas coloniais modernas de dominação, que regem a sociedade.

### **3 O repertório dos *orikis* visuais**

A maioria das informações relatadas sobre *Bori*, até o momento, foram concebidas por intermédio de relatos em que o artista fala do seu processo criativo, além de outras fontes como textos curatoriais e cenas da performance. Porém, mesmo que nunca tenhamos visto os seus trabalhos pessoalmente, é possível deleitar-se em seus significados. Em conversas com integrantes de algumas nações de Candomblé da cidade de Cachoeira, Bahia, e da observação das fotografias tiradas durante a performance ao vivo (ver Figuras 1 e 2), foi possível compreender que tais símbolos apresentam grande potencial na transmissão de conhecimentos através dos gestos performados.

O que é visto atinge tanto os observadores quanto as pessoas que emprestaram suas cabeças e corpos durante o ritual, visto que “nós aprendemos e transmitimos o conhecimento por meio da ação incorporada, da agência cultural e das escolhas que se fazem.” (Taylor, 2013, p. 17). Este conceito é um meio para podermos compreender como a poética afrocentrada contemporânea pode contaminar o repertório cultural hegemônico. Ela possui elementos materiais e simbólicos, que podem transfigurar imaginários coloniais estabelecidos que precisam ser rasurados, transgredidos e reprogramados.



Fig.1: imagem da performance *Bori*. Fonte: acervo pessoal de Ayrson Heráclito, 2022.



**Fig.2:** imagem da performance *Bori*. Fonte: acervo pessoal de Ayrson Heráclito, 2022.

Realizada entre 2008 e 2022, *Bori* consegue atravessar o campo tradicional da arte, vencendo o modelo contemplativo que sacraliza os símbolos eurocêntricos. Um bom exercício é pensar no processo artístico como um repertório material vivo e incorporado ao artista, pessoa possuidora de um corpo dotado de saberes e fazeres da cultura afro-baiana e do terreiro. Estas materialidades podem ser vistas nos dias anteriores ao dia da performance, em que Heráclito vai até a feira livre para escolher e preparar os alimentos, negociar os preços, realizar os preparos antes de oferecê-los às divindades. São hábitos e costumes rotineiros que fazem parte do seu repertório artístico e pessoal.

O conhecimento e o cuidado com a disposição dos alimentos em volta das cabeças são logo percebidos nas fotografias do *Bori*, conforme apresentado nas Figuras 3 e 4, registradas pelo artista como parte do ato performático. Talvez sua poética seja uma forma de nos mostrar de onde realmente viemos, evidenciando o nosso potencial comunitário. Também pode ser outro caminho, para explicar que as nossas preferências por determinados alimentos são uma forma de servir e agradar os *Orixás*.



Fig.3: imagem da performance *Bori*. Fonte: acervo pessoal de Ayrson Heráclito, 2022.



**Fig.4:** imagem da performance *Bori*. Fonte: acervo pessoal de Ayrson Heráclito, 2022.

Ademais, a feira é um lugar vivo. Na feira acontecem as dinâmicas de sobrevivência das cidades. Ela é lugar de comércio, barganha, trânsito de pessoas, grupos e lugares que vão e vêm em busca de alimentos, roupas e utensílios. É onde está o cultivo, a venda, o grito, a troca, o pedido, a degustação e as escolhas do que há de melhor para oferecer à nossa casa e às divindades. Ao observar a dinâmica da feira, na escolha dos alimentos, vemos que a cultura se apresenta nas relações. Ela age como um modo de conhecer e apresenta suas potencialidades e territorialidades. É o que Iqani e Resende (2019) conceituam sobre o pertencimento identitário, organização espacial, expressões culturais e as relações ambientais de determinada localidade. Trata-se de um recorte intencional e politicamente selecionado que normalmente tem o olhar ofuscado pela rotina.

Suas obras e seus repertórios, segundo Taylor (2013), encenam a memória incorporada, performática e gestual da fala e do movimento, da dança e do canto. Neste instante, obra e artista “transmitem ações incorporadas reais. Assim, as tradições são armazenadas no corpo, por meio de vários métodos mnemônicos, sendo transmitidas “ao vivo” no aqui e agora para uma audiência real. Formas ligadas, vindas do passado, são vivenciadas como presentes.” (Taylor, 2013, p. 55). *Bori* é este espaço de troca, onde a cultura se materializa em códigos e gestos carregados de sabedoria e altivez. Conhecimentos transmitidos por meio dos corpos de maneira cuidadosa, plástica e elegante, mesmo para os não iniciados. Um corpo político potente, inventivo, sensível e cuidadoso.

Diante disso, nota-se o quão triste e cruel foi a diáspora africana e o colonialismo. Um genocídio que trouxe consigo, segundo Santos (2009, p. 33), o desperdício de “uma riqueza imensa de experiências cognitivas”, saberes e conhecimentos essenciais para a

constituição de um estado-nação melhor, equânime e plural. Lugar de poder do qual fomos afastados física e politicamente, no qual não podemos tomar as decisões mais importantes que nos afetam.

Nesse sentido, a Arte-Axé de Heráclito vai de encontro à imposição cultural iniciada nas Américas durante o período colonial. Como? Recriando, segundo Taylor (2013), práticas que transgridem e contaminam o projeto performático de mundo baseado no modelo cultural ocidental. Seu devir rompe com os conceitos herméticos utilizados para rejeitar ações performáticas tradicionais, como ritos, liturgias, festas, cerimônias e conhecimentos, taxando-as como coisas malignas, idólatras e menos relevantes. Sua ação política desforra a sobreposição cultural e epistêmica, mantida por meio de instituições e de estruturas sociais existentes até o momento. A exemplo de algumas instituições religiosas e de ensino, que abastecem a dinâmica moderna e colonialista herdadas, fornecendo-lhes mão de obra alocada em posições de trabalho que poucos têm o direito de escolher.

Ademais, Heráclito se posiciona contra a sobreposição cultural e epistêmica que atualmente opera com sutileza. Onde? Nas entrelinhas institucionalizadas que nos impedem de ocupar determinados espaços, como, por exemplo, as galerias de arte, a presidência da república, ou até mesmo um bom cargo em uma empresa multinacional. Talvez isso nem seja o principal, afinal, precisamos dos verdadeiros meios para produzir e viver à nossa maneira. São essas as formas convencionais de nos controlar, escravizar, torturar e nos matar desde sempre.

Portanto, além de falar sobre essas dores, é preciso buscar uma cura. Algo que conecte a nossa imagem ao direito, à cidadania, à cultura, à linguagem, à liberdade de expressão, à tecnologia e à religiosidade, bem como o respeito à diversidade, ao meio ambiente, às divindades e à vida comunitária. É o que seu repertório aciona. Uma cosmovisão pré-diaspórica e pós-diaspórica conectada a ancestralidade sob sua própria lente criativa de referências e resistências milenares, questionando a hegemonia ocidental que nem sempre esteve nessa posição, porque

No decorrer da história, ocorreu uma mudança de significado que atribuiu a centralidade mundial ao continente europeu, mais precisamente a sua parte ocidental. Tal transformação paradigmática mostra que nem sempre a Europa foi o centro do mundo e que tomou para si essa posição por meio de estruturas ideológicas, que chegaram ao seu ápice na constituição da modernidade. (Maia & Farias, 2020, p. 580).

Esse fato evidencia a estratégia de dominação e apagamento a que fomos submetidos. Trazer novas visualidades para a cena da arte contemporânea, e fazê-las circular em espaços hegemônicos já estabelecidos, torna-se uma estratégia sincrética viável para ressignificar e contaminar os repertórios imagéticos existentes. Apropriar-se dos meios de produção simbólica contemporâneos é importante e necessário, para que os corpos afro-diaspóricos encontrem caminhos afastados dos sentidos deixados pelo colonialismo.

#### **4 A Cosmovisão Yorubaiana**

Ogã da nação de candomblé *Jeje Mahi*, Ayrson Heráclito detém a habilidade de transmitir conhecimentos sobre a espiritualidade e a ancestralidade herdadas. Por meio da sua ecologia de pertencimento, termo utilizado por Barata (2016) ao se referir às dinâmicas de produção simbólica do artista, ele propõe experiências estéticas imersivas e intensas que conectam, segundo o artista, afro-passado, afro-presente e afro-futuro. Remontando a história diaspórica africana na perspectiva evolutiva, Heráclito busca curar estigmas e violências causadas pelo escravagismo e o colonialismo sem esquecer das práticas contemporâneas da cultura afro-brasileira e do pensamento filosófico que, de acordo com Sodrê (2017), não é uma exclusividade greco-europeia. Com isso, sua arte consegue atravessar barreiras raciais, etnológicas, iconográficas, contribuindo para formação de um pensamento afro-baiano em curso.

Ao trabalhar com as visualidades baianas, o artista promove novas aproximações conceituais entre arte, cultura e vida. Seu repertório artístico ancestral fundamenta-se numa filosofia de terreiro, que desarticula os cânones da arte ocidental impostos pelo poder colonial, este que desconsidera os artefatos e símbolos de outras culturas. O projeto de vida de Ayrson Heráclito é derivado da cosmovisão afrocentrada comunitária originada no recôncavo baiano, no qual existem conexões e experiências culturais de resistência e novas existências.



As perguntas a serem feitas agora são: qual a origem deste repertório? De onde surgiram tais conhecimentos e como estes resistiram a tantas violências? Sobre isso, o que importa é saber que tal cultura foi trazida de outro continente de forma devastadora. É pensar que existiram todas as condições para que ela fosse extinta e, mesmo assim, atravessou o Oceano Atlântico, não em navios, mas em corpos. Corpos vivos, dotados de inteligência, inventividade, imaginação, simbologia, linguagens; além de formas de falar, agir, pensar, caçar, alimentar, vestir, cultivar, rezar e amar. Corpos que conjecturam, gesticulam, dançam, cantam, festejam, produzem, comercializam, evocam e também sentem dor, medo, raiva, sangram, choram e são fortes, corajosos e resistentes.

É importante frisar que a resposta não será dada pelo recorte habitual da história, mas sim na maneira como esses conhecimentos incorporados são transmitidos até hoje. É preciso compreender como os gestos e comportamentos reiterados resistiram a quase quatrocentos anos de escravidão. São “gestos, oralidades, movimentos e danças que encenam a memória incorporada.” (Taylor, 2013, p. 49). Isso prova a potência da cultura africana presente em tudo que realizamos, incluindo as nossas visualidades contemporâneas afrocentradas e decoloniais. Caso contrário, o mundo possivelmente seria uma grande Europa, lugar hegemônico que nos colocou em posições de inferioridade através da força e da remoção dos meios de produção simbólica e material. Dessa forma, foi possível desenvolver estratégias anticoloniais de produção e transmissão de conhecimentos que nos permitiu transmitir as nossas próprias questões morais, éticas e filosóficas.

Um exemplo da conexão ancestral transmitida pode ser visto ao aproximar os repertórios de Ayrson Heráclito e Mestre Didi. Silva e coautores (2007) relatam que Mestre Didi foi um Supremo Sacerdote do culto ao *orixá Obaluaiyê*, filho do alfaiate Arsenio dos Santos e da Mãe Senhora, *Iyalorixá* da casa de candomblé *Ilê Opô Afonjá*. Mestre Didi era descendente da linhagem real *Axipá*, uma das famílias fundadoras do reino de Ketu, na África, cidade do Império *Yorùbá*, onde hoje é a Nigéria. Na Bahia, o fato ocorreu a partir da fundação da primeira casa de tradição Nagô de Candomblé, o *Ilê Axé Airá Intilé*, que depois se tornou *Ilê Iya Nassô*, a Casa Branca do Engenho Velho. Mestre Didi foi iniciado por Mãe Aninha, fundadora do terreiro de candomblé *Axé Opô Afonjá*, o que revela sua conexão com o artista Ayrson Heráclito.

Assim como Mestre Didi, Heráclito também é um iniciado. Ogã da nação *Jeje Mahi*, ambos compartilham uma afro-visão do mundo. É o que Sodré (2017) chama de pensamento Nagô. Trata-se de uma forma de entender o cosmo a partir de um novo paradigma simbólico civilizatório, vindo de uma cultura complexa, cujas origens se distanciam do modelo eurocêntrico, que se organiza através da acumulação de capital e da racionalização dos signos. Em sua filosofia dos atabaques, ele define essas civilizações como:

Esse paradigma corresponde a um complexo cultural - cujas origens remontam à Nigéria e a Benin (ex-Daomé) - que compreende nações conhecidas como Egbá, Egbádo, Ijebu, Ijexá, Ketu, Sabé, Iaba, Nagô e Eyó, incorporando traços dos Adja, Fon, Huedá, Mali, Jejum e outros conhecidos no Brasil com o nome genérico de Jeje. Em termos históricos e geográficos, essas nações provinham da Costa da Mina (área que hoje abrange Benin, Nigéria e Togo) e começaram a chegar ao Porto de Salvador, na Bahia, em fins do século XVIII, como moeda de troca africana para a aquisição de fumo produzido no recôncavo baiano. (Sodré, 2017, p. 103).

O que os complexos culturais, hoje conhecidos como nações de Candomblé, possuem em comum é a sua construção cultural afrocentrada. Territórios que vieram incorporados juntamente com os povos escravizados, que trouxeram consigo, conforme explica Sodré (2017), a liturgia corporal do tempo não linear, dos modos de fazer ancestrais, que se repetem nas ações dos corpos vivos de seus descendentes. Mestre Didi é um bom exemplo de como essas práticas são passadas adiante. Ao herdar do seu pai artesão a habilidade com as mãos utilizada para materializar a tradição do povo *Yorùbá*, por meio de esculturas, ele carrega a simbologia do culto aos Orixás e das entidades sagradas do Candomblé. Materiais como a madeira, o metal, o sisal, o bambu e as contas compõem o seu repertório artístico.

Através da arte eles conseguiram transmitir conhecimentos, costumes, concepções estéticas, mitológicas e literárias, contribuindo na formação da cultura baiana. Nesse sentido, a vida-obra de Heráclito pode ser entendida como parte desse repertório. Legado deixado por Mestre Didi, dentre outros, que por séculos resistiram para manter viva a nossa cultura, transmitida aos seus descendentes por meio de repertórios performáticos como rituais, cerimônias, histórias, fazeres, costumes e práticas artísticas. Não se trata de fazer comparações entre os dois, mas perceber que faziam parte de uma mesma comunidade, cosmovisão na qual as

culturas africanas, pós-diaspóricas, pós-coloniais e modernas coexistem e se sustentam. A diferença principal entre elas é a intenção estético-política de cada tempo.

A performance *Bori* nasce em conjunto com essa intenção. Não se trata apenas de um registro fotográfico arquivado: as fotografias são uma espécie de escrita. São esculturas sociais que disputam espaços simbólico-políticos, com indícios de vidas, linguagens, tempos e movimentos. Trazem consigo narrativas que descrevem eventos, e modos de realizar que repetimos até hoje. É uma prova incontestável de existência e de referência ancestral, que resistiu ao modelo de sociedade ocidental colonial que tenta apagar os conhecimentos e saberes não-ocidentais. Heráclito apresenta a nossa cultura. Ele marca a sua passagem com repertório vivo, por meio de ritos e oferendas aos *Orixás*, guardados em nossas cabeças e transmitidos aos nossos descendentes, propondo uma nova percepção de quem fomos, quem somos e podemos ser.

## 5 Considerações finais

*Bori* é a chave para entendermos melhor as nossas origens. A transmissão de conhecimento incorporado por meio de repertórios performáticos é uma das formas que encontramos de permanecer e (r)existir à lógica colonial. A performance de Heráclito não é apenas a transferência ritualística baseada em práticas do Candomblé, o que ele promove é ato político. Uma reivindicação de lugares e imaginários, dentro e fora das galerias de arte ocidentais. É um jeito de lembrar que, mesmo privados por muitos séculos de liberdade, de direitos, de palavra escrita, do voto, da educação, da saúde, de moradia e de humanidade, conseguimos permanecer. Nossa cultura se fortaleceu e está ainda mais viva. Sua intenção também trouxe a cura, um espelho diante de nós, refletindo todo nosso potencial, pois fomos escravizados, demonizados, sangrados, calados, plagiados e mortos. Mesmo com todo poder colonial nos esmagando até hoje, fracassaram. Sua dependência de nossos braços nos fez ressurgir como potências Globais.

No decorrer da escrita deste documento, foi possível enxergar um futuro possível para nós. Mas, para que ele aconteça, é importante combater os preconceitos construídos pela cultura hegemônica imposta, que tenta nos manter em suas estruturas e posições de inferioridade social. São mecanismos de poder que estigmatizam os corpos afro-diaspóricos, negando-lhes o direito de viver. Dessa forma, os *Orikis* visuais constituem formas de quebrar os comportamentos reiterados, que nos subjugam e nos fazem duvidar de nós mesmos. O contato com a performance *Bori*, ao construir imagens sensíveis de nossos corpos, causa rupturas. Ao projetar em nós conhecimentos rituais e ancestrais da cultura *Yorùbá*, ela nos revela fundamentos que muitas vezes não conhecemos. Revela também tamanha inventividade, agregando-se ao nosso próprio repertório, desferrando algo que estava velado, e nos mostrando à própria vergonha.

Por isso, acredito que Heráclito e Mestre Didi são formadores de novas identidades. Suas práticas não apenas reproduzem os fazeres do terreiro e da vida baiana, como também os transformam em novas possibilidades de mundo. Através da arte, eles combatem as violências coloniais hegemônicas que nos atingem em escala individual, regional, global, coletiva e sistêmica, mostrando nosso potencial inventivo e criando novas simbologias e imaginários. Seus legados podem ser considerados como práticas decoloniais porque afetam diretamente a herança colonialista, fazendo com que todos vejam quem somos de verdade.

Portanto, precisamos reivindicar e ocupar a nossa posição na sociedade contemporânea, seja nos espaços de decisão política e acadêmica, seja na produção e circulação de conhecimentos, comportamentos e sensibilidades. Devemos atirar pedras em direção ao passado colonial, para podermos atingir as estruturas de dominação e extinção deixadas em nossos futuros. Dessa forma, poderemos não apenas resistir às opressões e violências, mas também construir novas imagens e futuros nos quais podemos viver de forma plena.

## Referências

Barata, D. (2016). *Narrativas em Fluxo: corpo-imagem*. Cruz das Almas: Edufrb. 136.  
[https://ri.ufrb.edu.br/jspui/bitstream/prefix/979/1/Narrativas\\_Fluxo\\_Corpo\\_Livro\\_2016.pdf](https://ri.ufrb.edu.br/jspui/bitstream/prefix/979/1/Narrativas_Fluxo_Corpo_Livro_2016.pdf)

Beniste, J. (2021). *Dicionário português-yorùbá*. Bertrand.

Idrissou, A. K. (2020). *Oríkì Yorùbá: Uma Arte Verbal Africana na América Latina-Expressões Brasileiras* (Master's thesis, Alex Kevin Ouessou Idrissou). <https://dspace.unila.edu.br/handle/123456789/5995;jsessionid=5746A7048028A7AFA0389A79ABF049CA>

Iqani, M., & Resende, F. (2019). *Media and the Global South: Narrative territorialities, cross-cultural currents*. Routledge.

Kileuy, O., & de Oxaguiã, V. (2015). *O candomblé bem explicado: Nações Bantu, Iorubá e Fon*. Pallas Editora.

Maia, F. J. F., & Farias, M. H. V. D. (2020). Colonialidade do poder: a formação do eurocentrismo como padrão de poder mundial por meio da colonização da América. *Interações (Campo Grande)*, (21), 577-596. <https://www.scielo.br/ij/inter/a/wbtt55LdndtrwfkvRN5vqb/?format=pdf&lang=pt>

Pinacoteca de São Paulo. (2023, 10 de janeiro). Ayrson Heráclito: Yorubáiano [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=lc03dpUYp6s>.

Prandi, R. (2001). Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista Usp*, (50), 46-63. <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/35275/37995>

Quijano, A. (2005). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas*. Clacso.

Rancière, J. (2005). *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: EXO/34.

Santos, B. S. (2009). Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Epistemologias do Sul*, 38.

Silva, J. P. D. A. C., Assis, K. R., & Seidel, R. H. (2007). *Deoscoredes Maximiliano dos Santos Mestre Didi: o reverberar ancestral africano*.

Sodré, M. (2017). *Pensar nagô*. Editora Vozes Limitada.

Taylor, D. (2013). *O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas*. Editora UFMG.

**DECOLONIALIDADE NA OBRA FOTOGRÁFICA DE WALTER FIRMO**  
**DECOLONIALITY IN THE PHOTOGRAPHIC WORK OF WALTER FIRMO**  
CÂNDIDA DE OLIVEIRA, MURIEL AMARAL

**Cândida de Oliveira** tem graduação em Comunicação Social e Doutorado em Jornalismo. É professora na Universidade Estadual de Ponta Grossa, onde participa dos grupos de pesquisa em Teoria e Filosofia da Comunicação e dos Meios, e Estudos de História do Jornalismo na América Latina. Pesquisa sobre relações entre jornalismo e história, memória e direitos humanos, literatura, filosofia, estética e artes.

candida.oliveira07@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/0176262127275736>

**Muriel Emídio Pessoa do Amaral** tem graduação em Comunicação Social - Jornalismo e é Doutora em Comunicação Midiática. É Professora da Universidade Estadual de Ponta Grossa e desenvolve pesquisas sobre gênero, sexualidade, corpo e comunicação.

murielamaral@yahoo.com.br <http://lattes.cnpq.br/4761413125048116>

ARTIGO SUBMETIDO EM 6 DE AGOSTO DE 2023

Como citar esse texto: Oliveira, C., Amaral, M. E. P. (2023). Decolonialidade na obra fotográfica de Walter Firmo. *VIRUS*, 27, 105-121.  
<http://vnomads.eastus.cloudapp.azure.com/ojs/index.php/virus/article/view/880>

## Resumo

Este texto visa reconhecer a produção fotográfica de Walter Firmo associada ao pensamento decolonial, observando indícios de um descolonizar a câmera, como propõe Mark Searly. Segundo o autor, a decolonialidade na fotografia abarca valores de visibilidade e de reconhecimento público de grupos e sujeitos que, na lógica moderna e colonial, são tratados e representados sob signos da violência e da desumanização. Tendo atuado em veículos de comunicação nacionais e internacionais, Firmo marcou o fotojornalismo ao retratar o pluralismo da cultura brasileira e de sujeitos da comunidade negra (anônimos e personalidades) de forma altiva. Consagrado no âmbito do retrato fotográfico, desenvolveu métodos de captação do real que não se limitam ao registro, mas imprimem plasticidade e organicidade a realidades e pessoas geralmente silenciadas. As relações de proximidade que se estabelecem entre imagens produzidas pelo fotógrafo e valores decoloniais sustentam-se nos pressupostos da epistemologia decolonial e em diálogo com a comunicação, retomados por meio de pesquisa bibliográfica, e no método da igualdade, proposto por Rancière. Distanciando-se de olhares e valores estereotipados e cristalizados enquanto formas de dominação, a produção fotográfica de Firmo constitui-se decolonial ao valorizar sujeitos e a negritude em processos que reinventam representações.

**Palavras-chave:** Decolonialidade, Fotografia, Walter Firmo

## 1 Introdução

No texto de abertura da exposição *Walter Firmo: no verbo do silêncio a síntese do grito*, o curador Sérgio Burgi afirma que o trabalho fotográfico de Walter Firmo é uma “clara consciência de origem – racial, social e cultural” (Instituto Moreira Salles, 2022). Aspectos que aparecem nos retratos de homens, mulheres e crianças negros que o “poeta da câmera” (Machado, 1984) produziu, fora do escopo de sofrimento e de subalternização, como nas imagens selecionadas para este trabalho, em que há afirmação e exaltação da negritude.

Este texto propõe um diálogo entre a obra fotográfica de Walter Firmo e o pensamento decolonial, a fim de reconhecer a decolonialidade no trabalho do fotógrafo. Na esteira do pensamento decolonial, Sealy (2019) indica que a decolonialidade ocorre na fotografia a partir da intenção de descolonizar a câmera fotográfica. Ou seja, quando a produção busca promover valores que se desprendem de estereótipos ou se afastam de representações cristalizadas da violência ou de hierarquias socialmente estabelecidas.

A partir dessa perspectiva, as fotografias de Walter Firmo são relacionadas aos pressupostos e valores decoloniais, atentando-se para temas, formas de representação e produção de sentidos. Não obstante a pesquisa e o olhar fotográfico de Walter Firmo terem se desenvolvido ao largo do pensamento decolonial, essa aproximação torna-se possível na medida em que as fotografias colocam em evidência a negritude e o pluralismo de sujeitos negros e de suas práticas culturais, sociais e religiosas. Um dos sentidos de negritude que parece emergir das imagens é, pois, a força da identidade negra como uma resposta ao racismo do homem branco, conforme alerta Munanga (2012).

Metodologicamente, este trabalho incorpora o princípio da não-hierarquia que norteia o método da igualdade (Rancière, 2014), e que valoriza a intuição do pesquisador nas maneiras de escolher e ler os textos postos em relação na escrita. Outros princípios do método, levados em conta, são a horizontalidade das conexões criadas entre textos e discursos, e a emancipação com base no princípio da igualdade de saberes, o que torna possível relacionar e promover articulações e aproximações em um “livre jogo” de inteligências. Desenvolve-se assim a ideia de pesquisa de que as produções de Firmo apresentam traços decoloniais, a partir de escolhas e leituras criativas e intuitivas do material, construindo-se um caminho profícuo para relacionar os textos e as imagens que dão corpo à escrita.

Como parte da tarefa, o trabalho apoia-se em pesquisa bibliográfica que revisa os estudos de Mignolo (2014), Quijano (1992) e Castro-Gómez (2014) sobre a decolonialidade no campo das ciências sociais e humanas. Com base nesses autores, o pensamento decolonial também compreende um movimento que postula a necessidade de se repensar práticas e discursos em torno do ser, do saber e do fazer que se caracterizam como eurocêntricas. Recorre-se ainda à interface da decolonialidade no campo da comunicação, proposta por Torrico (2016, 2018, 2019), enquanto um movimento de alargamento epistemológico do campo, um modo de ir além das abordagens construídas pelo Norte Global<sup>1</sup>. Na perspectiva do autor, a noção de alteridade articula-se à concepção de comunicação “alter(n)ativa” (Torrico, 2018) como forma de decolonizar práticas e processos comunicacionais. Desse modo, a prática fotográfica de Walter Firmo é “ex-cêntrica” (Torrico, 2019), pois não convencional, possibilitando desnaturalizar e reconfigurar de sujeitos, saberes e experiências.

Destaca-se ainda o potencial estético e político da obra fotográfica de Walter Firmo como uma contribuição à afirmação da identidade e cultura negras, um trabalho de resistência e de luta contra o racismo. Por onde circule, o trabalho do fotógrafo promove o pluralismo de corpos e discursos da negritude, contemplando a diversidade e performatividade de grupos e sujeitos (Butler, 2019), constituindo e fortalecendo discursos e movimentos políticos que prezam pela visibilidade da população negra. Nas palavras do próprio Firmo: “A imagem não pode ser neutra. O poder do olhar deve influenciar as pessoas, porque o ato de fotografar tem que ser político, e não um mero acaso do instantâneo” (Instituto Moreira Salles, 2022).

## 2 Walter Firmo: “Um menino, um saci, um encantador do Irajá”

Walter Firmo nasceu em 1937, no Rio de Janeiro, quando a cidade ainda era capital federal, no bairro da zona norte, Irajá. Seus pais eram paraenses, a mãe veio de Belém, era de classe média e de família de origem portuguesa, o pai era negro e ribeirinho, vindo de Monte Alegre, no baixo Amazonas. Aos 84 anos, o fotógrafo estranha ser chamado de senhor e refere-se a si próprio como “um menino, um saci, um encantador de Irajá”, ao ser entrevistado por Lima (2022). O contato com o universo da fotografia começou ainda na adolescência. Nesse período, Firmo já admirava o trabalho de José Medeiros (1921-1990), fotógrafo da revista *O Cruzeiro* que, nas décadas de 1940 e 1950, introduziu importantes mudanças no fotojornalismo (Lima, 2022). Medeiros foi um dos primeiros a registrar as comunidades indígenas no Xingu e rituais de religiões de matriz africana como o candomblé em Salvador.

Quando começou a fotografar, aos 15 anos de idade, Firmo recebeu de presente do pai, que era fuzileiro naval e viajava muito, uma câmera Rolleiflex trazida de Hamburgo, Alemanha, conforme relata Lima (2022). Não demorou muito para que suas produções fossem vistas em jornais e revistas brasileiros, conquistando reconhecimento e premiações. A primeira passagem do fotojornalista pela imprensa brasileira foi no jornal *Última Hora*, aos 18 anos de idade. Nos anos 1960, Firmo integrou a equipe do *Jornal do Brasil*. À época, propôs ao então chefe de redação do *Jornal do Brasil*, Alberto Dines, uma série de reportagens fotográficas da região amazônica com retratos de comunidades ribeirinhas, paisagens e questões políticas. Produzindo fotos e texto, *Cem dias na Amazônia de ninguém* foi publicada no jornal. Com o trabalho, Firmo obteve o Prêmio Esso de Jornalismo em 1964. Na mesma década, trabalhou ainda nas revistas *Realidade* e *Manchete* e foi correspondente internacional (Lima, 2022).

Walter Firmo também obteve reconhecimento ao retratar artistas negros, como os cantores Pixinguinha, Jamelão e Clementina de Jesus. Fotografou anônimos negros em situações cotidianas, celebrações ou eventos representativos. Nas imagens de Firmo, as pessoas negras aparecem sorrindo, dotadas de altivez e em cores muitas vezes vibrantes. Os retratos contrapõem-se às imagens produzidas dentro da cultura eurocêntrica, em que pessoas negras são mostradas como sujeitos

---

<sup>1</sup> Os estudos do pensamento decolonial indicam que Norte global e Sul global são conceitos que denominam uma divisão abstrata e desigual, criada a partir do projeto imperial do colonialismo e do capitalismo global. Seus significados não denotam, portanto, sentidos exclusivamente geográficos ou territoriais, mas projetam identidades geopolíticas antagônicas, que não são estanques nem independentes, podendo haver interpenetração de uma na outra e vice-versa. De acordo com Ballestrin (2020), os conhecimentos, valores e práticas econômicas e socioculturais gerados pelo Norte global são impostos como válidos para todos, enquanto grupos e movimentos do Sul global, em contraponto, representam a construção de um projeto político que reivindica caminhos diferentes de pertencimento no sistema e sociedade internacional, bem como epistemologias e práticas outras para uma sociedade mais justa e solidária para todos.

exóticos ou inferiores (Hall, 2016), inclusive em cartões postais. A maioria das fotografias produzidas por Walter Firmo e articuladas neste trabalho eram produzidas com orientações de direção para a composição de cenários. Tal intervenção do fotógrafo, entretanto, não anula a contemplação do material produzido e nem interfere na observação das relações com o pensamento decolonial.

Um dos indícios de valores decoloniais na obra de Firmo são os retratos que ele fez do artista plástico Antônio Bispo do Rosário (Firmo, 2013). O ensaio, produzido para a reportagem da revista *IstoÉ*, em 1985, foi ambientado na antiga Colônia Juliano Moreira (1926-2022), destinada a pessoas com questões de saúde mental e transtornos psicológicos. Bispo do Rosário era interno da instituição e foi reconhecido pela habilidade artística com linhas e agulhas na criação de bordados, mantos e peças de tapeçaria. Firmo foi o único profissional da imprensa que fez registros de Bispo do Rosário e de suas produções artísticas na colônia (Figura 1). Através de suas lentes, o fotógrafo retratou o artista plástico não como uma pessoa em estado de vulnerabilidade mental ou emocional, mas de modo a exaltar o valor artístico das obras de Bispo do Rosário.



**Fig.1:** Antônio Bispo do Rosário. Fonte: Walter Firmo, 1985. Disponível em: [https://ims.com.br/exposicao/walter-firmo-no-verbo-do-silencio-a-sintese-do-grito\\_ims-paulista/](https://ims.com.br/exposicao/walter-firmo-no-verbo-do-silencio-a-sintese-do-grito_ims-paulista/). Acesso em: 15/05/2023.

Para além das pessoas retratadas, a produção fotográfica de Firmo confere visibilidade a expressões e temas da cultura brasileira, como festividades, ações e representações populares e religiosas, geralmente situados à margem dos motivos predominantes no universo fonográfico brasileiro. Desse modo, traduzem-se modos de representar e fotografar próximos a valores decoloniais, o que sugere que antes da decolonialidade constituir temas de pesquisa e abordagem teórica no meio



acadêmico, Firmo já a praticava pelas lentes e imagens. Destarte, considerando a relevância de se pensar além das estruturas previstas de conhecimento e saberes, é importante retomar pressupostos e reflexões do pensamento decolonial quanto à relação existente entre os posicionamentos políticos e epistemológicos para então associar tais conceitos com o trabalho fotográfico de Walter Firmo.

### 3 Decolonialidade: ideias e visões

A necessidade de decolonizar e repensar os processos e as formas de produzir conhecimentos, saberes e identidades iniciou com o reconhecimento, por grupos de homens e mulheres, de que as práticas canonizadas para desenvolver valores decoloniais não contemplam a pluralidade de vivências e experiências fora do escopo da cultura eurocêntrica. Assim, o grupo denominado Modernidade/Colonialidade (M/C), formado prioritariamente por intelectuais da América Latina, arquitetou o movimento de *giro decolonial*. Segundo Ballestrin (2013), o grupo tem como proposta reformular o conhecimento ao trazer à luz personagens e acontecimentos que foram silenciados por uma questão de poder deliberado de apagamento.

De acordo com Mignolo (2014), a Modernidade trouxe consigo signos de violência ao estabelecer quais discursos e conhecimentos seriam silenciados ou teriam aceitação no espaço público. Para o autor, além de repensar a história e os processos de construção de conhecimento pela ciência, o pensamento decolonial ampara-se no reconhecimento político de sujeitos e grupos que foram silenciados. Mignolo (2014) considera ainda que a colonização de saberes e sujeitos é indissociável da Modernidade, pois este período da humanidade ofereceu suporte à distinção entre grupos e consolidou o conhecimento produzido pelo viés da branquitude, eurocêntrico e burguês como a norma de parâmetro para explicar a história e dinâmica social e cultural do mundo. Na mesma seara de atuação, Quijano (1992) desenvolve a proposta de decolonizar saberes e práticas políticas, questionando as referências eurocêntricas como medida universal. Também aposta na ideia de que decolonizar o conhecimento vai além de não reproduzir o pensamento eurocêntrico, exigindo desprender-se desses valores de tal forma que possa haver espaço à promoção de liberdade e reconhecimento. A decolonialidade é assim encontrada como manifestação de poder, de saberes e da ação política (Quijano, 1992).

Segundo Castro-Gómez (2014), a Modernidade foi um viés de violência por desconsiderar ações e pensamentos alheios à norma vigente. Para o autor, a *doxa*, ou seja, as opiniões poderiam ser descartadas caso estivessem desparradas da ordem moral moderna. Assim, o autor criticou o posicionamento moderno que postula o conhecimento anteriormente produzido como *punto cero* (ponto zero). Castro-Gómez (2014, p. 93) explica que essa posição diz da “dimensão epistémica do colonialismo, o qual não deve ser entendido como um simples prolongamento ideológico ou ‘superestrutural’ do mesmo, como quis o marxismo, mas também como um elemento pertinente à sua ‘infraestrutura’, como algo constitutivo”<sup>2</sup>. O autor questiona o posicionamento eurocêntrico e aponta para a importância de pensamentos e reflexões de outras matrizes como formas de estruturar o conhecimento, uma vez que a cultura de países latino-americanos, asiáticos e africanos permaneceram às margens da visibilidade e da valorização.

O movimento de repensar as práticas epistemológicas e os processos de construção da história e dos sentidos avançaram no campo das ciências humanas e sociais, sem perder de vista a intenção de que os estudos devem “manter a singularidade dos lugares, das pessoas, das línguas, das subjetividades, das emoções e dos horizontes decoloniais da vida”<sup>3</sup> (Mignolo, 2014, p. 15, tradução nossa). Os estudos feministas, por exemplo, contemplaram a realidade de mulheres negras e periféricas a partir da interseccionalidade ao trazer outros atravessamentos que compõem suas existências (Lugones, 2010) que não se limitaram a analisar apenas questões de gênero, mas também buscaram observar as relações de poder, de classe social e etnias. Assim, o feminismo decolonial abriu as portas ao oferecer visibilidade a mulheres que foram esquecidas pelas reflexões de mulheres brancas estadunidenses e europeias.

<sup>2</sup> Do original em espanhol: “[...] dimensión epistémica del colonialismo, lo cual no debe entenderse como una simple prolongación ideológica o ‘superestructural’ del mismo, como quiso el marxismo, sino como un elemento perteneciente a su ‘infraestructura’, como algo constitutivo.[...]”.

<sup>3</sup> Do original em espanhol: “[...] mantienen la singularidad de los lugares, las personas, las lenguas, las subjetividades, las emociones y los horizontes descoloniales de vida [...]”.

A decolonialidade é pensada para além do campo das ciências sociais e humanas, como os estudos que têm como alvo o modo de lidar com os recursos naturais e as questões ambientais. Nesse sentido, Ferdinand (2022) discute a necessidade de se repensar o uso da água e a ocupação do solo para além das práticas convencionais. Para o autor, os atuais métodos de habitação e uso do solo ratificam heranças coloniais de pertencimento da terra. Assim, práticas que exploram a natureza para usufruto são mantidas e promovem o altericídio, ou seja, a morte da alteridade como sentido da convivência e sociabilidade.

Em diálogo mais íntimo com as discussões propostas neste trabalho, a decolonialidade integra o arcabouço teórico dos estudos em comunicação e da fotografia que são profícuos para aproximar o pensamento decolonial às produções fotográficas de Walter Firmo. O movimento de pensar o campo da comunicação enquanto área do conhecimento decolonial foi um dos posicionamentos de Torrico (2016, 2018, 2019). Além de pensar as teorias da comunicação para além dos pensamentos edificados pelos países do Norte Global, o autor propõe refletir os processos comunicacionais como movimento de alargamento do território epistemológico do campo. Para Torrico (2016, p. 24), a comunicação deve promover “uma reinterpretação não eurocêntrica da história mundial e promover o desmantelamento dos mecanismos de ocidentalização compulsiva a que este mundo foi submetido após a integração da América na geografia planetária”<sup>4</sup>.

Torrico debate assim a necessidade de se reconhecer as particularidades de cada região e sugere o afastamento da ideia colonizadora ocidental na comunicação, compreendida não enquanto ação que visa controle, disciplina ou fins financeiros. De acordo com o autor, as teorias e os processos comunicacionais se instituíram na academia e no meio social como ações com propósitos de instrumentalização ou usos mecânicos. Além de serem movimentos que distinguem e usurpam da condição de sujeitos e grupos, segundo Torrico (2016), essas propostas não elaboram noções de alteridade.

Ao pensar o campo da comunicação, a alteridade é um conceito presente na intenção de decolonizá-lo. Para explicar o movimento da comunicação a partir desse conceito, Torrico reconfigura a linguagem e cria a ideia de alter(n)ativo. A proposta distancia-se do entendimento convencional da comunicação alternativa enquanto modo de produção que oferece contraponto aos discursos e práticas da grande imprensa porque há déficit comunicacional enquanto pontos de vista (Grinsberg, 1987). A ideia de Torrico é a comunicação aliada à alteridade de tal forma que sejam levadas em consideração as realidades dos grupos envolvidos enquanto movimento de mudança da condição vigente. Assim, Torrico apresenta o significado da expressão *alter(n)ativa*: “1. [...] o direito de uma Alteridade epistemológico-teórica (Alternativa); 2. [...] destaca a natureza local-nativa e historicizada dessa *Alteridade* (Alter/nativa); 3. E [...] envolve a proposta de alteração do status quo (Alter/ativa) [...]”<sup>5</sup> (Torrico, 2018, pp. 79-80, *grifo nosso*).

Ao contemplar a alteridade das realidades latino-americanas e de povos e sujeitos negligenciados, Torrico explica que a comunicação fomenta o pluralismo. Ou seja, desenvolve não a renitência de discursos uniformes, mas a diversidade discursiva, de vivências e experiências. As considerações de Torrico são propícias para compreender e reconhecer as fotografias de Walter Firmo quando este, sendo negro, se empenha em retratar homens e mulheres negros e negras com traços de altivez e vivacidade fora das representações de subalternidade e de dessubjetivação.

Outro ponto a ser destacado da comunicação decolonial pensada por Torrico (2019) e que também sustenta o reconhecimento das fotografias de Firmo como decoloniais é a noção de “ex-cêntrica”. Além de fazer alusão ao que é esdrúxulo e desprendido do convencional, esse outro neologismo também propõe conceber a comunicação para fora do centro na possibilidade de desnaturalizar e reconfigurar o campo comunicacional na América Latina. Ao trazer pessoas negras (anônimas ou reconhecidas na área em que atuam), Firmo opera fora do eixo ao não retratar a população negra pelo viés do sofrimento ou da pobreza, compondo cenas e representações que fogem desses enquadramentos.

<sup>4</sup> Do original em espanhol: “[...] una reinterpretación no eurocéntrica de la historia del mundo e impulsar el desmontaje de los mecanismos de la occidentalización compulsiva a los que este mundo fue sometido tras la integración de América a la geografía planetária [...]”.

<sup>5</sup> Do original em espanhol: “[...] alter(n)ativa”: “1. [...] el derecho de una Otredad epistemológico-teórica (Alternativa); 2. [...] remarca la índole local-nativa e historicizada de esa Otredad (Alter/nativa); 3. Y [...] comporta la propuesta de alteración del statu quo (Alter/ativa) [...]”.

Nas produções fotográficas, a decolonialidade está presente, segundo Sealy (2019), a partir da intenção de oferecer sentidos plurais à negritude retratada. De acordo com o autor, a comunidade negra foi retratada, nos primeiros anos do advento da fotografia, ainda no século XIX e no início do século XX, como exótica aos padrões europeus ou em condição extremas de vulnerabilidade e escravidão devido ao imperialismo. Homens e mulheres negros e negras não ultrapassavam as margens de representação de seres selvagens e incivilizados, com destino ao extermínio ou como alvo de violência pelos colonizadores. Amostras do que ocorreu, por exemplo, na colonização do Congo pela Bélgica que, sob o comando do rei Leopoldo II, entre os anos de 1885 e 1924, levou ao menos 10 milhões de nativos à morte (Sealy, 2019).

É a partir da história comum que liga todos aqueles que o olhar ocidental branco caracteriza como negros que se pode então definir a negritude e/ou identidade negra, segundo Munanga (2012). O autor explica que a negritude depende de uma diversidade de fatores que envolvem religião (de matriz africana ou não), estruturas sociais, sentimentos de pertencimento a uma comunidade e de continuidade histórica, experiências com a diáspora e o racismo, formas de linguagem ou comunicação, entre outros elementos e contextos vivenciados e experienciados pelos negros. Desse modo, não se trata apenas da cor da pele. Esses grupos têm em comum terem sido “vítimas das piores tentativas de desumanização e de terem sido suas culturas não apenas objeto de políticas sistemáticas de destruição, mas, mais do que isso, de ter sido simplesmente negada a existência dessas culturas” (Munanga, 2012).

Diante do racismo que inferioriza e nega a humanidade da população negra, a negritude surge como uma convocação permanente para a tomada de consciência histórica, como posicionamento político de afirmação e reconstrução positiva da identidade negra (Munanga, 2012). O que ocorre com a revalorização e aceitação da herança africana na construção de solidariedade entre as vítimas e na luta contra a desvalorização do negro. Desse modo, é possível relacionar a abordagem à lírica visual de Walter Firmo em relação à negritude, nas imagens que retratam negros e negras com um olhar artístico, de forma envolvente, iluminada, majestosa, em atmosfera de sonho. São imagens que rompem com a fronteira do preconceito que inferioriza a população negra e periférica.

Sealy (2019) também dialoga com a ideia de Michel Foucault (2021) sobre a força da biopoder em condicionar os sentidos de povos e sujeitos negros ao limitar os processos de representação na fotografia, além de serem movimentos de violência contra o corpo negro outorgado à força para controle e disciplina. Porém, as fotografias de comunidades e povos subjugados pelas lentes de colonizadores, em grande medida, foram sintomas das artimanhas das tecnologias da necropolítica (Mbembe, 2018), enquanto formas de governar que fomentam a morte, a qual ocorre tanto pelo descaso como pela intenção de aniquilar o outro.

Na concepção de Sealy (2019), a decolonização da câmera e, conseqüentemente da fotografia, corresponde a um afastamento dos modos de retratar e enquadrar promovidos pelo olhar colonizador. Efetiva-se um distanciamento de signos e elementos atrelados à violência ou dessubjetivação para desenvolver o empoderamento e liberdade no fotografar. O entendimento do autor fortalece a presença da decolonialidade nas produções de Firmo porque elas apartam os sujeitos negros de elementos que sugerem a usupação da condição de humanos em movimentos de violência.

#### **4 A decolonialidade nas fotografias de Walter Firmo**

A aproximação das produções fotográficas de Walter Firmo às concepções decoloniais oferece percepções que alargam o sentido de representação de sujeitos e grupos que foram marginalizados e estigmatizados por uma questão de poder. Nesse viés, é possível considerar as fotografias enquanto representações de sujeitos e lugares que orbitam fora da ordem cristalizada. Ao trazer artistas brasileiros negros e pardos em seus retratos, em modo de exaltação, Firmo realça a cultura do país e se afasta das formas de representação que associam a população negra a uma condição de subalternidade ou ao sofrimento. Nas fotografias por ele produzidas, homens e mulheres da comunidade negra são apresentados com dignidade, em imagens que se distanciam das daquelas que mostram corpos negros hiperssexualizados ou em condições de vulnerabilidade que possam servir à formação de estereótipos ou espetacularização. O trabalho do fotógrafo sugere um

desprendimento das correntes ocidentais da comunicação, trazendo à tona referenciais que engrandecem o panorama da produção artística latino-americana a partir das próprias experiências e vivências.

Ao adotar esses expedientes fotográficos, Firmo fez retratos de pessoas e situações oferecendo sentidos que se encontram fora da previsibilidade, dialogando assim com o conceito de “ex-cêntrico” de Torrico (2019). O autor entende por ex-cêntrico um modo de criar subversões teóricas no campo da comunicação para pensar novos caminhos de conhecimento alheios ao centro convencionalmente idealizado enquanto estrutura de poder. O entendimento de Torrico apresenta aderência às produções de Firmo tendo em vista os laços de alteridade construídos nas fotografias. Tal característica adere à comunicação como um “processo construtivo do humano e do social, [que] preexiste aos meios que a transmitem ou amplificam e supõe a construção de um com - saber (um ‘conhecimento com o outro’) em uma relação recíproca de natureza dialógica e convivial” (Torrico, 2019, p. 101).

O diálogo entre as perspectivas decoloniais e as fotografias de Walter Firmo pode ser percebido a partir das reflexões de Fernandes (2003) sobre o trabalho de Firmo e outros fotógrafos, como Maureen Bisilliat e Luis Humberto. No trabalho desses fotógrafos, entre 1970 e 1980, é possível reconhecer o intuito de retratar o pluralismo de identidades da população brasileira, “a partir das diferentes representações populares, utilizando a fotografia como informação independente” (Fernandes, 2003, p. 21). Ao usar cores quentes e retratar pessoas negras para além dos signos de sofrimento e subalternidade (Figuras 2 e 3), as fotografias de Firmo traduzem valores decoloniais, “seja pela força vibrante das cores, seja pela dignidade inquestionável do ser humano ali revelado pelo olhar do fotógrafo” (Coelho, 2012, p. 115).

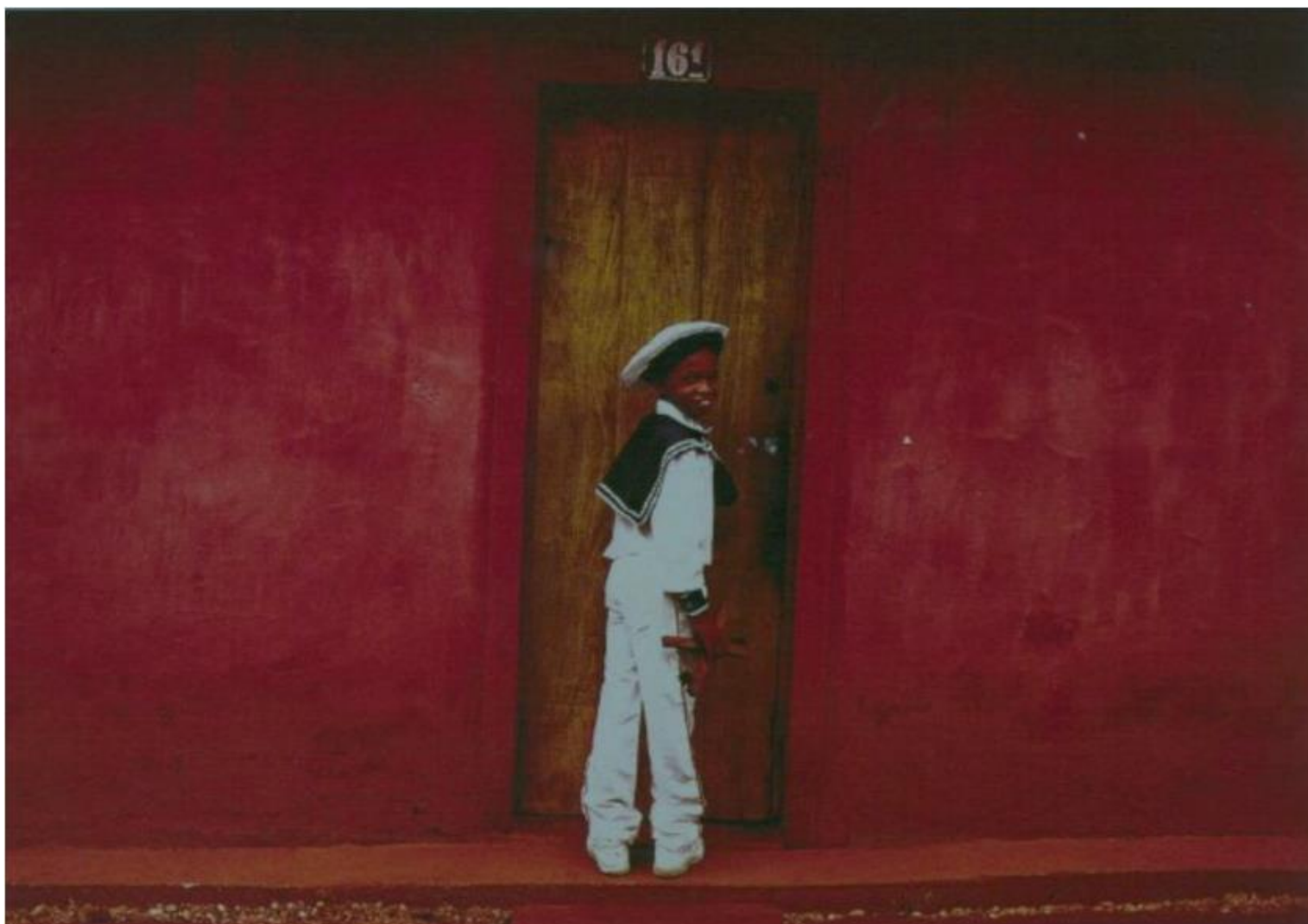


Fig.2: Sem título. Fonte: Walter Firmo, 1994, 1992. Disponível em: Fernandes, 2003.



**Fig.3:** Carnaval no Rio. Fonte: Walter Firmo, 1972. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/donas-de-si/>. Acesso em: 10/05/2023.

Nas fotografias que produziu à época, Firmo procurou, segundo Fernandes (2003, p. 156), “construir uma atmosfera envolvendo a participação do negro no cotidiano do país, conferindo-lhe cidadania, intenso afeto, luminescência atemporal e sentimento de herói nacional”. Desse modo, para o autor, Firmo consegue celebrar a vida e construir memória. Por esse olhar, pode-se dizer que as composições imagéticas de Firmo criam pontes com as propostas decoloniais de Torrico (2019), constituindo formas de reinventar representações e

(...) desestruturar a lógica do mecanismo opressivo e sua justificativa teórica, com o uso de um posicionamento histórico e epistemológico cujo núcleo é a subalternidade. A subalternidade define a condição geral de submissão forçada (política, econômica, cultural, de gênero, idade, “raça”, educação etc.) sofrida por um grupo humano e, portanto, implica um local específico, na base da estrutura social, a partir da qual se forma um ponto de vista cognitivo e mobilizador que é inevitavelmente crítico e orientado para a libertação (Torricco, 2019, p. 100).

A despeito de o fotógrafo apresentar pessoas que podem vivenciar a subalternidade e a vulnerabilidade no cotidiano, as imagens não se aproximam desses referenciais e combinam perspectivas que enfrentam os discursos e práticas de poder cristalizados acerca de grupos e sujeitos negros. De acordo com Torricco, a subalternidade não pode ser compreendida pelo estigma do sofrimento e da angústia, mas enquanto potência criadora de conhecimento e enquanto promoção de visibilidade e de reconhecimento público. As imagens buscadas e produzidas por Firmo também se aproximam da decolonialidade de Sealy enquanto intenção que propõe representações para além de sentidos que remetem à violência e se associam a estereótipos ou estabelecem relações entre dominados e dominantes.

Visando fomentar a decolonização da fotografia, Searly (2019) indica não permitir referências e signos construídos enquanto movimentos de colonização de corpos, conhecimentos e subjetividades, sinalizando um caminho que se desprende de valores normativos e hegemônicos presentes em representações midiáticas. O autor assinala que, nos primeiros anos do surgimento da fotografia, o uso da câmera foi recorrente para retratar sujeitos, povos e comunidades enquanto exóticos e selvagens. O movimento de decolonizar a fotografia parte, segundo Searly (2019), da necessidade de reconfigurar os processos de representação da comunidade negra, dissociando-a da violência e da dessubjetivação, por meio de signos humanizados e distantes de valores de exploração ou exotismo. Por isso, segundo o autor, decolonizar a câmera é trabalhar de forma de promover a cultura negra com o intuito de desestabilizar a condição, a recepção e o processo da criação do *outro* como exótico.

A decolonialidade na obra de Firmo também aparece nos retratos de sujeitos e grupos fora dos esquadros de lugares estabelecidos segundo a ordem do poder hegemônico, como sinaliza Torricco (2018). Nesse sentido, é pertinente o trabalho Moraes (2023) que salienta a proposta de Walter Firmo não como uma forma de negar a violência e a dessubjetivação a que negros foram submetidos ao longo da história brasileira, mas um modo de mostrar que essas pessoas têm vida para além disso.

Em vez de replicar tais situações de sofrimento em fotografias, contudo, [Firmo] faz delas instrumento para representar, de outro modo, os corpos que mais penam por isso, capturando-os em momentos de gozo, alegria ou mesmo de calma e descanso. São imagens em que há, quase sempre, indícios de invenção e da força de laços afetivos. Imagens que subvertem o que é conhecimento dado e sugerem outras possibilidades de arranjos de vida no país, nos quais deixe de existir associação quase direta entre pele escura e dores sentidas (Moraes, 2003, pp. 302-303).

A subversão da ordem de sentido que estigmatiza os corpos negros é notada, segundo Moraes (2023), na fotografia intitulada *Carnaval no Trem* (Figura 4). Datada de 1985, essa imagem retrata em primeiro plano mulheres fantasiadas dentro de um vagão de trem na capital do Rio de Janeiro. Dando destaque às fantasias volumosas e à maquiagem brilhante, Firmo relê o uso cotidiano do transporte público urbano que realiza viagens para levar pessoas ao trabalho ou outros compromissos a fim de retratar mulheres em um momento de magia e descontração.

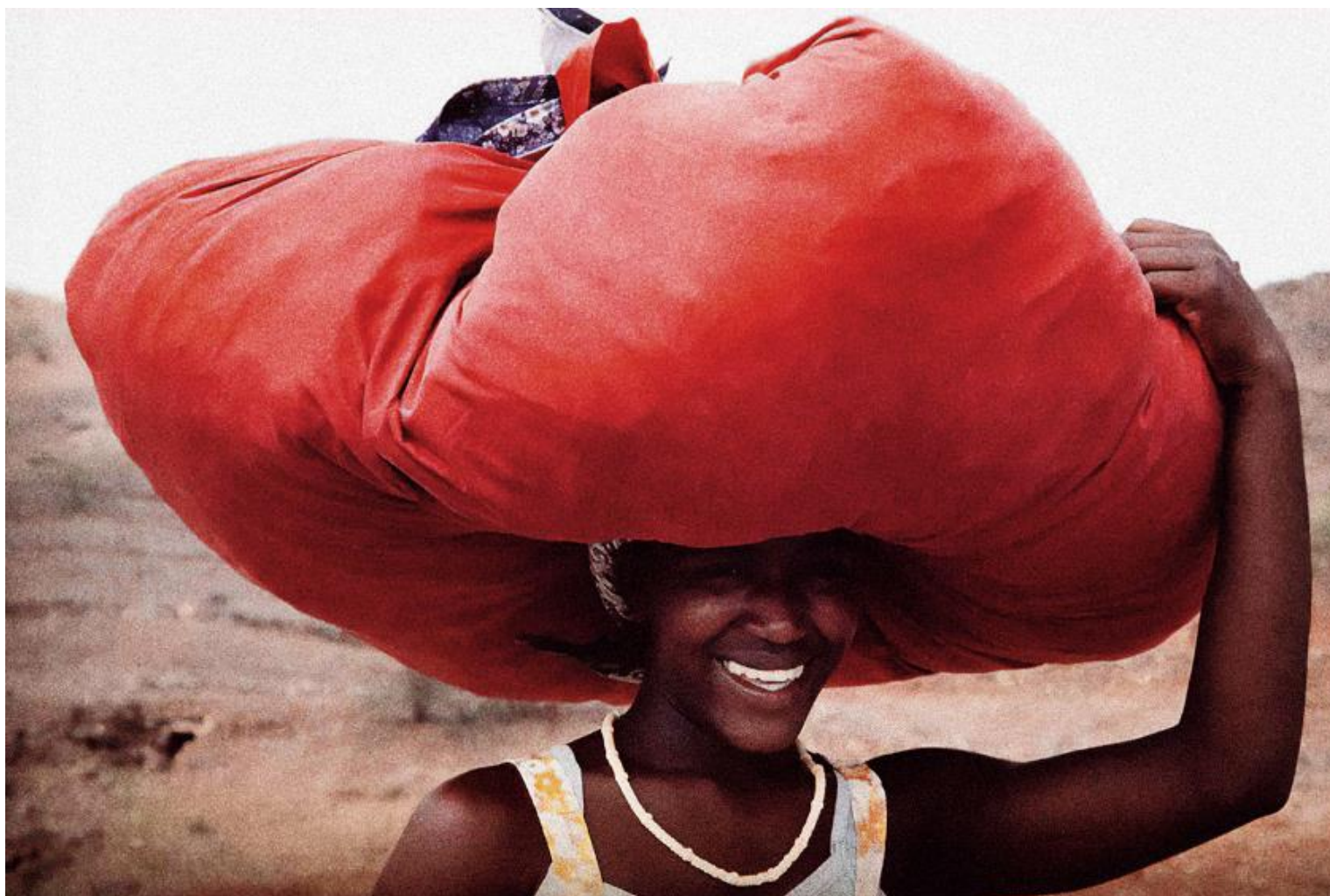


**Fig.4:** Carnaval no trem. Fonte: Walter Firmo, 1985. Disponível em: <https://ims.com.br/exposicao/walter-firmo-no-verbo-do-silencio-a-sintese-do-grito-ims-paulista/>. Acesso em: 10/04/2023.

No mesmo lugar em que, no restante do ano, muitas outras mulheres (ou estas mesmas) fazem o trajeto de ida ao trabalho e de retorno para casa em rotina sem surpresas ou contentamentos, o fotógrafo flagra uma cena que sinaliza mudança de humores (...) e desencadeia novas associações entre essas pessoas e suas vidas. Naquele instante, o carnaval – evento disruptivo da ordem comum – acontece no trem (...). (Moraes, 2003, p. 303).

A representação de mulheres negras jovens ou adultas não apresenta diálogo com a hiperssexualização ou a fetichização de seus corpos, expedientes utilizados nas fotografias dessas pessoas no despontar da fotografia, como menciona Hall (2016). Ao fotografar mulheres negras mostrando-as afastadas dessa estigmatização, Firmo perfaz um movimento de alter(n)atividade, conforme proposta de Torrico (2018). Tal modo de retratar apresenta-se como caminho à alteridade e promoção do caráter construtivo e humanizado que o autor denomina como *outridade*, e insurge-se contra os discursos fetichizados ou estigmatizados. Segundo Torrico (2018), esse movimento elabora propostas de comunicação por contornos que contemplam a história e os aspectos de vivência e experiência dos sujeitos envolvidos.

Além da negritude brasileira, Firmo também retratou pessoas negras de outros países, entre eles Cabo Verde (Figura 5).



**Fig.5:** Sem título. Fonte: Walter Firmo, 2004. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/donas-de-si/> . Acesso em: 10/05/2023

Firmo não se limitou a fotografar anônimos, trazendo às lentes personalidades negras de reconhecimento nacional no campo das artes, mantendo a gramática visual de retratá-las em expressões de alegria e contemplação. Operando a recusa à fetichização, as fotografias de Firmo retratam a negritude com altivez enquanto forma de reconhecimento público e ao enaltecer artistas negros da cultura brasileira, como Pixinguinha (Figura 6) e Clementina de Jesus (Figura 7), entre outros. Ao retratar figuras negras de destaque no cenário artístico brasileiro, Firmo elabora o pluralismo da negritude não apenas no Brasil, mas também no exterior, conforme aponta Lima (2022). Desse modo, o trabalho do fotógrafo pode ser compreendido como ação de insurgência ao reconhecer que pessoas negras são dignas de reconhecimento público, além de projetar a negritude para além dos elementos estigmatizados de dessubjetivação.





**Fig.6:** Pixinguinha. Fonte: Walter Firmo, 1967. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/reportagens-especiais/walter-firmo> . Acesso em: 15/05/2023.



**Fig.7:** Clementina de Jesus. Fonte: Walter Firmo, 1977. Disponível em: [https://ims.com.br/exposicao/walter-firmo-no-verbo-do-silencio-a-sintese-do-grito\\_ims-paulista/](https://ims.com.br/exposicao/walter-firmo-no-verbo-do-silencio-a-sintese-do-grito_ims-paulista/) . Acesso em: 15/05/2023.

Exercendo o movimento de alter(n)atividade, Firmo teve noção da sua negritude quando foi correspondente da revista *Manchete* em Nova York (Firmo & Gomes, 2022). Assim que chegou aos Estados Unidos, conforme relata Lima (2022), ele foi discriminado por ser negro pelo repórter que o acompanhava nas atividades de cobertura. O acontecimento repercutiu em suas produções. No retorno ao Brasil, Firmo passou a vivenciar politicamente a fotografia e desenvolveu sua lírica visual

em relação à negritude, como conta o próprio Firmo em depoimento para o Centro Cultural Vale Maranhão (2022). Desse modo, teve sempre a negritude envolvida em suas lentes de tal modo que não fosse sub-representada.

## 5 Considerações finais

Pensar a ponte entre os estudos decoloniais e as fotografias de Walter Firmo oferece outras percepções para o debate sobre visibilidade, reconhecimento público e alteridade nos processos comunicacionais. Ao trazer pessoas negras sem as amarras do sofrimento e de sub-representação, Firmo exerce a alteridade, conceito quisto à decolonialidade, e também propõe novas formas de representação desprendidas dos valores comumente disseminados na produção de imagens fotográficas acerca da comunidade negra. Empreendida no campo artístico ou no fotojornalismo, a decolonialidade constitui um modo de fotografar que reconfigura os processos de produção e representação de grupos e sujeitos, conferindo-lhes visibilidade e reconhecimento público e político.

A insurgência fotográfica de Firmo não se traduz apenas como um ato de rebeldia, mas enquanto um movimento que contempla o desafio de novas propostas e também de deslizar sobre as estruturas de poder que limitam a produção de sentidos e os modos de representação. Em grande medida, a decolonialidade das fotografias de Walter Firmo também se torna insurgente ao não trilhar caminhos que estigmatizam grupos e sujeitos negros, geralmente associados à vulnerabilidade, na produção fotográfica.

As imagens produzidas por Firmo sinalizam perspectivas decoloniais da comunicação, tanto por serem alter(n)ativas e produzidas a partir da realidade vivenciada pelo grupos e seus pares, quanto pela intenção de desenvolver a alteridade, a vitalidade e a altivez dos sujeitos retratados. Além disso, orbitam fora do eixo previsível de representação, constituindo-se como “ex-cêntricas” por investigarem e trazerem à tona pessoas e ações do cotidiano. Desse modo, as fotografias de Firmo traduzem o pluralismo de representações, identidades e referências brasileiras, sem a necessidade de uniformização ou afastamento das particularidades de cada grupo.

## Referências

Ballestrin, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, (11), 89-117. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>

Ballestrin, L. (2020, julho 15). O Sul Global como projeto político. *Horizontes ao Sul*. <https://www.horizontesaosul.com/single-post/2020/06/30/O-SUL-GLOBAL-COMO-PROJETO-POLITICO>

Butler, J. (2019). *Vidas precárias: os poderes do luto e da violência*. Autêntica.

Castro-Gómez, S. (2014). El lado oscuro de la “época clásica”: filosofía, ilustración y colonialidad en el siglo XVIII. In E. Chukwudi; P. Henry; S. Castro-Gómez & W. Mignolo (Eds.). *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. (2nd ed., pp. 89-113). Del Signo.

Centro Cultural Vale Maranhão. (2022, july). *Negritude Atitude – Walter Firmo* [Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=FqcScu0BknI>

Coelho, M. B. R. (2012). *Imagens da nação: brasileiros na fotodocumentação de 1940 até o final do século XX*. UFMG.

Ferdinand, M. (2022). *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. Ubu.

Fernandes, R. Jr. (2003). *Labirinto e identidades: panorama da fotografia no Brasil (1946-1998)*. Cosac e Naify.

- Firmo, W. & Gomes, J. D. (2022, novembro). Donas de si: uma coleção de mulheres altivas. *Piauí*, 194. <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/donas-de-si/>
- Firmo, W. (2013). *Um olhar sobre Bispo do Rosário*. Editora Nau.
- Foucault, M. (2021). *Microfísica do poder*. Paz & Terra.
- Grinsberg, M. S. (1987). *A comunicação alternativa na América Latina*. Vozes.
- Hall, S (2016). *Cultura e representação*. PUC-Rio; Apicuri.
- Instituto Moreira Salles. (2022, abril). *Walter Firmo: no verbo do silêncio a síntese do grito*. Instituto Moreira Salles. <https://ims.com.br/tour-virtual-walter-firmo-ims-paulista/>
- Lima, J. D. (2022, maio 19). *Menino do Irajá*. Ecoa UOL. <https://www.uol.com.br/ecoa/reportagens-especiais/walter-firmo/>
- Lugones, M. (2010). *Toward a decolonial feminism*. *Hypatia*, 25(4), 742-759.
- Machado, A. (1984, outubro 18). O Olhar Essencial de um Poeta da Câmera. *Folha de S. Paulo*, Caderno Ilustrada.
- Mbembe, A. (2018). *Necropolítica*. n-1 edições.
- Mignolo, W. (2014). Introducción. In E. Chukwudi; P. Henry; S. Castro-Gómez; W. Mignolo (Eds.). *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. (2nd ed., pp. 9-18). Del Signo.
- Moraes, F. (2023). Negros na piscina: as imagens de felicidade e insurgência como estratégias decoloniais. *Chasqui: Revista Latinoamericana de Comunicación*, (152), 295-309.
- Munanga, K. (2012). *Negritude: usos e sentidos*. (3rd ed.). Autêntica Editora.
- Quijano, A. (1992) Colonialidad y modernidad/racionalidad. In H. Bonilla (Ed.). *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas* (pp. 437-447). Tercer Mundo.
- Rancière, J. (2014). *El método de la igualdad*. Nueva Visión.
- Sealy, M. (2019). *Decolonizing the Camera: Photography in Racial Time*. Lawrence & Wishart.
- Torrice, E. (2016). La comunicación em clave latinoamericana. *Chasqui*, 132, 23-36.
- Torrice, E. (2019). Para uma comunicação ex-cêntrica. *Matrizes*, 13(3), 89-107. <http://dx.doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v13i3p89-107>
- Torrice, E. (2018). La comunicación decolonial, perspectiva in/surgente. *Revista Latinoamericana de Ciencia de la Comunicación*, 15(28), 72-81.

## **PROJETO AFROCENTRADO: RESGATANDO A MEMÓRIA NEGRA NA VILA MATILDE, SP** **AFROCENTERED PROJECT: RESCUING BLACK MEMORY IN THE VILA MATILDE DISTRICT, SAO PAULO**

**GISELLY RODRIGUES, TAINÃ DOREA**

**Giselly Barros Rodrigues** é Arquiteta e Urbanista e Doutora em Arquitetura e Urbanismo. É professora e pesquisadora do Instituto Federal de São Paulo, campus São Paulo. É líder do grupo de pesquisa sobre as Relações Étnico-raciais no Território, Arquitetura e Sociedade e integrante do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas. Suas pesquisas concentram-se no estudo dos espaços urbanos públicos e de uso público, arquitetura da paisagem, cidade e relações étnico-raciais. gybarrosrodrigues@gmail.com <http://lattes.cnpq.br/6485805298131356>

**Tainã Antunes Valgas Dorea** é Arquiteta e Urbanista. Atua na área de Arquitetura e Urbanismo trabalhando com Inovação e Tecnologia na Construção Civil. Realiza pesquisas sobre industrialização, sustentabilidade, transformação digital e inovação. tai.antunes9@gmail.com <http://lattes.cnpq.br/4425274856931723>

ARTIGO SUBMETIDO EM 6 DE AGOSTO DE 2023

Como citar esse texto: Rodrigues, G. B., Dorea, T. A. V. (2023). Projeto Afrocentrado: Resgatando a memória negra na Vila Matilde, SP. *VIRUS*, 27, 122-148. <http://vnomads.eastus.cloudapp.azure.com/ojs/index.php/virus/article/view/856>

## Resumo

O presente artigo trata do processo de projeto de Arquitetura da Paisagem Afrocentrado com objetivo de materializar a memória e registrar os territórios negros caracterizados pela oralidade, tal como o samba e o slam, no distrito da Vila Matilde, Zona Leste da cidade de São Paulo. O processo de projeto surge como um resultado à análise decolonial e afrocentrada da materialização da memória na paisagem urbana, a partir da valoração da memória oral de grupos negros no espaço urbano e da identificação das formas de memorialização na paisagem fundamentadas na cosmovisão africana. Busca-se então uma visão contra-hegemônica a partir da escolha do referencial teórico que insere-se no debate decolonial, do mapeamento dos territórios, das visitas de campo e da oralidade presente nas entrevistas com protagonistas locais. O projeto para os territórios negros na Vila Matilde foi materializado a partir da filosofia ubuntu, que representa as dimensões do pensamento e da cosmovisão do povo bantu, o qual teve grande contribuição na cultura brasileira. A pesquisa busca ampliar os debates acerca da afrocentricidade, a memorialização e a práxis projetual no espaço urbano, além de trazer reflexões críticas acerca do eurocentrismo predominante no campo da arquitetura, urbanismo e paisagismo.

**Palavras-chave:** Arquitetura da paisagem afrocentrada, Projeto afrocentrado, Processo de projeto, Territórios negros, Memória negra

## 1 Introdução

O Brasil é o país onde há mais negros fora do continente africano, em decorrência da diáspora africana no período escravocrata. Os africanos trouxeram consigo seus conhecimentos técnicos, culturas, línguas e cosmovisão, que contribuíram para a formação da cultura brasileira. Ainda assim, são escassas as marcas destas influências e contribuições na paisagem urbana. Nesta perspectiva, é pertinente promover reflexões acerca do discurso urbano que emerge por meio da paisagem. As memórias podem ser reveladas pela paisagem urbana, relacionando-se com a configuração dos espaços urbanos. Ao abordar tais questões, é possível compreender como as cidades comunicam suas histórias a partir das marcas inscritas na paisagem que contribuem para a construção da identidade urbana. Para Gineste (2016), a cidade pode ser lida como um sistema de memórias, uma vez que explorá-la através de suas lembranças proporciona um meio de delinear a identidade dos diversos bairros que a compõem. Dessa forma, é possível reconstruir a história dos seus espaços e da sua apropriação pelos indivíduos e grupos sociais (Solis, 2019).

O conceito de memória é fruto da constante reinvenção por agentes sociais, não se configurando como mera reconstituição fiel dos fatos. A memória é uma construção social que se desenvolve e é compartilhada dentro de grupos sociais e culturais específicos. Não é apenas uma questão individual, mas também um fenômeno social e coletivo. As pessoas recordam-se das ocorrências inseridas em um contexto social específico e encontram-se influenciadas pelas experiências e valores compartilhados por seu grupo social (Halbwachs, 1992). Lynch (2011) destaca a importância da paisagem urbana para a compreensão e percepção das cidades pelos seus habitantes, explorando como as pessoas formam imagens mentais das cidades com base nos elementos visuais e características da paisagem urbana. Moassab e Name (2020) afirmam que o estabelecimento de repertórios de memória na paisagem exprime classificações de paisagens etnocêntricas e a reprodução violenta de padrões e linguagens arquitetônicas e urbanísticas, que culminam para a destruição e descarte dos modos de saber de cosmovisões de grupos negros e indígenas.

No Brasil, apesar da arquitetura segregadora e opressora (Rolnik, 1989), foi criado um sentimento de comunidade negra em terras brasileiras que culmina nos territórios negros. Estes representam não apenas resiliência e resistência, mas também a busca por dignidade a partir das marcas do povo negro e da afirmação identitária e memorialística diante do apagamento histórico e social. No contexto urbano, a memória negra encontra sua manifestação nos territórios negros, que servem como espaços físicos caracterizados pela identidade territorial. A memória negra brasileira, constantemente apagada e

subvalorizada, apresenta-se em escassos registros escritos ou em imagens, tendo como principal fonte a oralidade caracterizando os territórios.

Este estudo aborda o processo de projeto de Arquitetura da Paisagem a partir de uma perspectiva decolonial, e, para além desta, afrocentrada, para espaços urbanos que conduzem a um percurso de territórios negros mapeados no distrito da Vila Matilde, localizado na Zona Leste da cidade de São Paulo<sup>1</sup>. Buscou-se então, construir o referencial teórico a partir de autores contra-hegemônicos: negros, mulheres, latino-americanos, africanos e decoloniais. A contribuição da oralidade como ferramenta decolonial faz parte do procedimento metodológico contra-hegemônico desta pesquisa a partir dos depoimentos coletados e entrevistas realizadas com alguns personagens da região, que, através do registro oral, permitiram abarcar outras narrativas obtendo uma compreensão maior da história e das necessidades do território. Tais procedimentos ocorreram paralelamente à elaboração de registros acadêmico-científicos, levantamentos de campo e estudo morfológico urbano consultados em bases cartográficas.

O embasamento teórico e diagnóstico realizados associados aos estudos de projetos de Arquitetura da Paisagem de autores com temáticas centrais sobre a comunidade negra, contribuíram para o desenvolvimento do projeto afrocentrado e decolonial para o recorte delimitado na região. É importante salientar que o desenvolvimento desta pesquisa se deu no período da pandemia da Covid-19, em 2021. A organização do artigo desdobra-se em tópicos: o primeiro aborda o entendimento da perspectiva desta pesquisa e processo de projeto a partir dos conceitos de afrocentricidade e decolonialidade; o segundo versa sobre a região da Vila Matilde, o recorte geográfico realizado e os territórios negros cartografados a partir das afrografias da memória; o último, apresenta o processo de projeto de Arquitetura da Paisagem Afrocentrado desenvolvido para territórios da Vila Matilde.

## **2 Decolonialidade e Afrocentricidade: Um olhar para o projeto**

A decolonialidade “não se constitui num projeto acadêmico que obrigaria aqueles que a adotassem a citar seus autores e conceitos chaves, nem se constitui numa espécie de universalismo abstrato” (Bernardino-Costa e Grosfoguel, 2016). A busca pelo debate decolonial no campo da arquitetura e urbanismo é motivada pela urgência em explorar perspectivas alternativas propostas por autores não alinhados com a hegemonia dominante. Esta, visa superar as narrativas tradicionais e eurocêntricas, possibilitando a construção de práticas projetuais mais inclusivas e críticas. A imposição do processo de dominação pelo colonialismo europeu desencadeou no surgimento da perspectiva eurocêntrica do conhecimento, legitimando as ideias e práticas de relações hierárquicas entre os conquistadores e os povos conquistados, estabelecendo uma dinâmica de superioridade e inferioridade. Logo, os povos conquistados e suas realizações intelectuais e culturais foram subjugados, sendo relegados a uma condição de inferioridade natural (Quijano, 2005).

Embora a decolonialidade ressalte a importância do combate ao racismo, a busca pela ruptura dos elementos de dominação propostos pelo pensamento decolonial não se restringem apenas às culturas africanas. Diante disso, buscou-se complementá-la com a abordagem de epistemologias que repensem a figura do africano, tanto no continente como na diáspora, tais como a teoria da afrocentricidade desenvolvida por Asante (2016). A afrocentricidade visa revalorizar a perspectiva e os conhecimentos afrodescendentes, propondo uma reafirmação da identidade e cultura africanas no contexto global. O debate decolonial enriquecido pela abordagem da afrocentricidade, almeja mudanças de paradigmas mais abrangentes. A subjetividade do africano, tanto no continente quanto na diáspora, submetida a mais de 500 anos de distanciamento de suas produções epistemológicas e culturais, foi forçada à dominação e contextualização eurocêntrica. Enquanto a afrocentricidade destaca o africano como um produtor de conhecimento através da “consciência coletiva, valorizando a cooperação, a coletividade [...] Esses valores são fundamentados em uma compreensão profunda das ideias

<sup>1</sup> Projeto realizado durante o desenvolvimento do Trabalho de Conclusão de Curso da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo do Instituto Federal de São Paulo, campus São Paulo, em 2021, duas mulheres negras (orientadora e orientanda). O trabalho recebeu menção honrosa e de destaque no eixo equidade e diversidade no Prêmio Projetando o Futuro, do Conselho de Arquitetura e Urbanismo em 2022.

culturais africanas e embasados no estudo e reflexão de sociedades africanas específicas, de forma transgeracional e transcontinental” (Asante, 2016, p. 12).

Enquanto a decolonialidade busca a ruptura a partir de uma agenda sul-americana, a afrocentricidade foca na restauração através da cultura africana (Almeida, Reis & Silva, 2020). Ao repensar a produção de conhecimento a partir destas epistemologias, diferentes abordagens podem surgir para pesquisas acadêmicas no processo projetual. As visões afrocentradas e decoloniais podem ser lidas como formas de reconstituição da história, memória e identidade do povo negro. Nascimento (2002) afirma que a perspectiva de um futuro mais promissor para a população negra no Brasil, livre das influências do pensamento colonial, requer uma mobilização e organização coletiva com o objetivo de construir uma ciência histórico-humanista. Essa deve sintetizar e interpretar as experiências vividas pelos negros fortalecendo e consolidando suas identidades.

Ao compreender as narrativas contra-hegemônicas relacionadas às leituras urbanas, é possível observar que as formas de ocupação negra no espaço urbano e sua participação na estruturação das cidades têm sido invisibilizadas. A cultura dominante tem ignorado as formas de produção historiográfica relacionadas ao povo negro. Reconhecer e valorizar epistemologias contra-hegemônicas é crucial para revisar as narrativas históricas e urbanas, tornando-a mais representativa partindo da história e cultura afro-brasileiras. A produção do território, que norteia a inscrição da memória na paisagem através da arquitetura e elementos paisagísticos, mostra-se ainda um veículo reprodutor de narrativas hegemônicas, quando prioriza o monumentalismo e torna-se ferramenta de memória coletiva focada nos grupos dominantes. Resgatar as memórias reconhecendo e cartografando os territórios negros em uma região não-central e posteriormente pensar no processo projetual, indica um caminho possível para trabalhar um projeto Afrocentrado de Arquitetura da Paisagem.

### **3 Afrografias da memória na Vila Matilde**

Para Martins (2013), as “afrografias da memória” exploram narrativas produzidas por escritoras afro-brasileiras como forma de resistência, resgate de memórias e reafirmação de identidades. A autora destaca a importância das narrativas como ferramentas de visibilidade para a valorização das culturas e identidades negras no Brasil. As afrografias desconstruem estereótipos, resgatam histórias apagadas e contribuem para a construção de memórias coletivas que englobam as vivências e experiências da comunidade negra, subvertendo narrativas hegemônicas.

[...] As culturas negras que matizaram os territórios americanos, em sua formulação e modus constitutivos, evidenciam o cruzamento das tradições e memórias orais africanas com todos os outros códigos e sistemas simbólicos, escritos e/ou orais, com que se confrontaram. E é pela via dessas encruzilhadas que também se tece a identidade afro-brasileira [...] (Martins, 2021, pp. 31-21).

A região definida para a pesquisa localiza-se na Zona Leste da cidade de São Paulo, no distrito da Vila Matilde, o recorte geográfico definido compreende os bairros da Vila Dalila, Vila Matilde e Vila Guilhermina (Figura 1). Torna-se relevante mencionar que, em 1989, a constituição da população do distrito era de 27% de não-brancos (Rolnik, 1989), o distrito com maior número de negros da Zona Leste de São Paulo. Atualmente, o distrito apresenta 25,4% da população de pretos e pardos, conforme dados da Rede Nossa São Paulo (2021). A delimitação foi realizada para permitir análises mais detalhadas das características, histórias e personagens que relacionam-se com os bairros. As trajetórias negras nos bairros do distrito permitem relacionar a formação dos territórios negros que surgiram em São Paulo em bairros não-centrais, no processo de urbanização da cidade. Assim como, analisar as sociabilidades presentes no distrito possibilitando abordar as formas de (re)existências que os negros desenvolveram num contexto de exclusão e segregação de constituição da cidade, entendendo-as como fontes historiográficas.





**Fig.1:** Mapa com a delimitação dos bairros estudados no distrito da Vila Matilde e do percurso proposto no projeto. Fonte: Base Cartográfica MDC/SMUL, 2021. Acesso em: 01/07/2021.

As dinâmicas urbanas que ocorreram no atual distrito da Vila Matilde no século XX tornam-se cruciais para a compreensão das primeiras territorialidades negras nos bairros do distrito, tal como a Vila Matilde e Vila Dalila, representadas pelas rodas de samba e batucadas nas ruas. Tal cenário é exemplificado quando relaciona a formação das rodas de samba da Nenê de Vila Matilde aos assentamentos populares, que decorrem da existência da Estrada de Ferro Central do Brasil, a alta concentração da população negra, e a tradição carnavalesca do bairro contíguo ao atual distrito da Vila Matilde, denominado Vila Esperança (D’Andrea, 2010). Tais formações dialogam com a procura de lazer e ocupação do espaço público frente às problemáticas das periferias, considerando que os novos loteamentos da região eram desprovidos de equipamentos culturais públicos.

Alguns terrenos baldios e áreas vazias do distrito eram utilizados para divertimento da população, com “intenso processo de urbanização, essas áreas foram ocupadas” (Doro, 2006, p. 77), impactando diretamente na organização morfológica dos bairros do distrito. Além disso, outra justificativa para a malha urbana não ortogonal presente no recorte espacial, é o aspecto rural que caracterizava a área. De acordo com Doro (2006), os primeiros moradores da área eram camponeses europeus, muitos adquiriram terrenos para realizar pequenas plantações.

Em relação à comunidade negra local, o “sentimento de pertencimento ao lugar de moradia era muito significativo” (Belo, 2008, p. 28), fato reiterado quando, no início da formação das escolas de samba Nenê de Vila Matilde e Flor de Vila Dalila, rodas de samba e encontros ocorriam nas casas de membros e nas proximidades, tal como comenta Cláudio Pedro Barbosa

Adão, o “Manteiga”, sobre a formação da escola: “[...] a gente se reunia na casa do Brandão, [...] então ele foi o mentor disso tudo” (Museu da Pessoa, 2015). Quanto ao espaço urbano, grupos sociais passaram por intensa reflexão sobre a coletividade, promovendo novos debates acerca da cidade, representando um avanço na compreensão da cidade que é reconhecida como um espaço público coletivo, destacando-se como um território de uso comum e democrático (Rodrigues, 2018). Nesse sentido, mesmo que ainda não haja equipamentos culturais no distrito, grupos se organizam para ocupar o espaço público que torna-se palco de manifestações culturais e apropriação urbana, embora as rodas de samba não ocorram mais nos espaços originais.

Reflexo das alterações urbanas no distrito, como a criação de vias como a Avenida Aricanduva e Radial Leste, além da implantação da Linha 3, Vermelha do metrô, e das manifestações culturais que emergem após 1980 na cidade de São Paulo, as batalhas de poesia denominadas de slam poetry ganham espaço no espaço público após os anos 2000. As batalhas são representadas pelas concentrações de slammers no metrô Guilhermina-Esperança, surgindo o slam da Guilhermina. Essas formas de lazer e ocupação de espaço público na Vila Matilde desdobraram-se a partir da musicalidade e da poesia, representadas pelas rodas de samba e do slam como forma de (re)existência. A seguir apresenta-se os espaços cartografados levantados a partir das manifestações culturais negras descritas.

### Bilheteria

A bilheteria da antiga estação Central do Brasil apresentada na Figura 2, localiza-se no Viaduto Vila Matilde e foi considerada um território negro, já que sua participação na formação dessas territorialidades foi responsável pela alocação dos negros na região. A relação da estação de trem com a comunidade negra é ressaltada nos relatos do Nenê de Vila Matilde, quando afirma sobre suas trajetórias na cidade com os grupos de samba e a estação de trem como extensão das rodas de samba. “Tinha uma venda perto da estação e fomos pegar uns caixotes para apoiar o pé e dar um jeito a mais de tocar.” (Braia & Silva, 2000, p. 38). Hoje encontra-se abandonada.

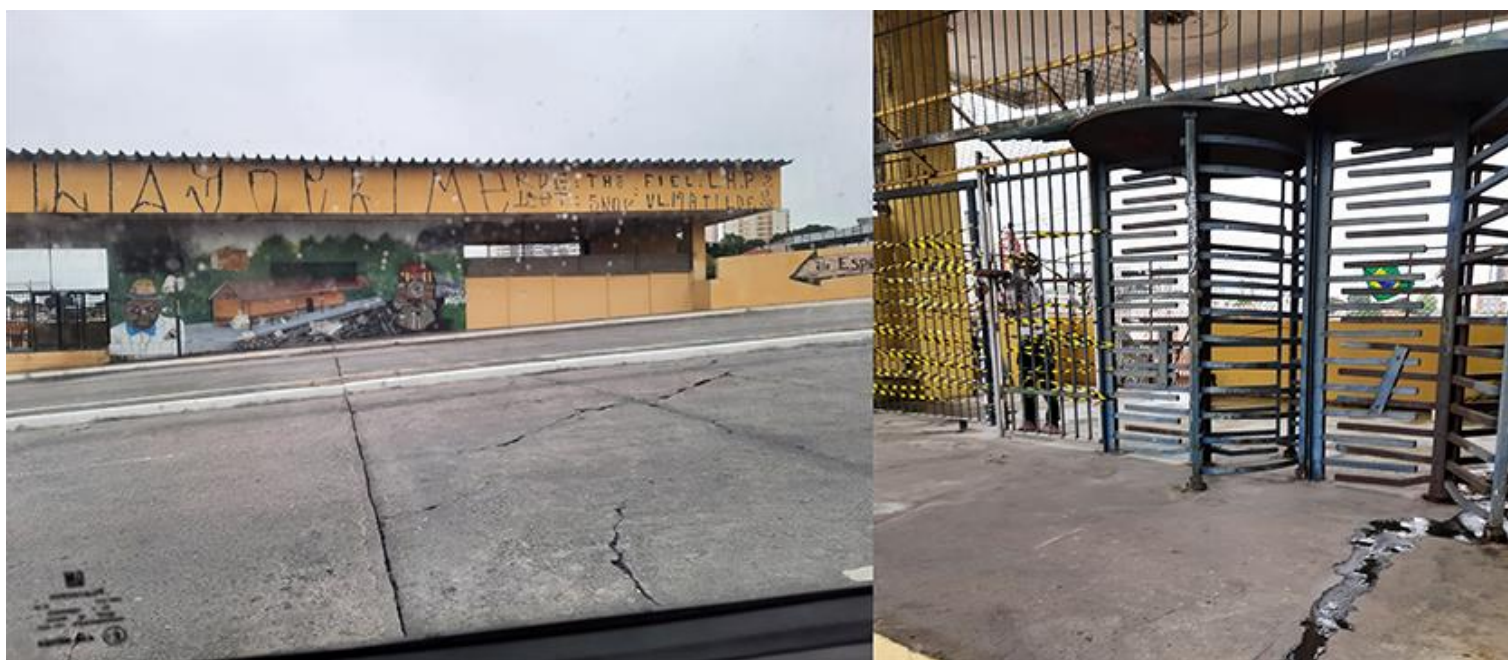


Fig. 2: Fotografias da antiga Bilheteria da Estação Vila Matilde em abandono (fachada e acesso). Fonte: Dorea, 2022.

### Largo do Peixe

O Largo do Peixe localizado na Vila Matilde — apresentado na Figura 3 — constituiu-se como importante território para a estruturação da Escola de Samba Nenê de Vila Matilde. Os relatos de Alberto Alves da Silva (Nenê de Vila Matilde, um dos fundadores da escola) permitem compreender a dinâmica do espaço na década de 1950, quando ocorriam as rodas de samba, no início da formação e ocupação do distrito. De acordo com o sambista, “o lugar era só mato, brejo, e não era

chamado Largo do Peixe [...] mas também era chamado de Largo do Peixe, porque entre nós tinha um pessoal que vendia peixe no Largo.” (Braia & Silva, 2001, p. 41). O espaço foi abandonado ao longo dos anos (Celestino, Dorea & Melo, 2021) conforme noticiado na década de 1970 no Diário da Noite:

Há coisas que a população do Largo do Peixe e das proximidades não entende. Uma delas é o abandono em que se encontra o tradicional ponto de encontro da Vila Matilde. Afinal de contas, ali no Largo do Peixe nasceu hoje a tão famosa “Nenê de Vila Matilde” (Srs. da Regional da Penha, anotem o endereço da Vila Matilde, 1979, p. 6).



**Fig. 3:** Fotografia do Largo do Peixe. Fonte: Dorea, 2022.

#### **Rua José Piedade, nº 21 e Avenida Dalila, nº 700**

As informações da Escola de Samba Flor de Vila Dalila decorrem, principalmente, de fontes orais, tal como o ex-integrante Cláudio Adão e o blog da escola. Ela surge onde hoje localiza-se o barracão da Escola de Samba, na Avenida Dalila, número 700, registrada na Figura 4. O surgimento coincide com a formação do time de futebol denominado Margarida, este reunia rodas de samba e bailes. Antônio Rosa, importante figura da Escola, torna-se protagonista nessa consolidação, quando os bailes passam a acontecer também em sua casa, na Rua José Piedade, número 21 (Figura 5).



Fig. 4: Fotografia do Grêmio Recreativo Cultural Escola Flor de Vila Dalila (Avenida Dalila, n. 400). Fonte: Dorea, 2022.



**Fig. 5:** Fotografia da antiga casa de Antônio Brandão (Rua José Piedade, n.21). Fonte: Dorea, 2022.

### **Praça Guilhermina-Esperança**

O *Slam* da Guilhermina surge em 2012, na estação de metrô Guilhermina-Esperança, a iniciativa de Alcade, partiu da rotina de descer na estação de metrô, notando o potencial da praça para a realização de *slams* ou saraus, além do fácil acesso, “ela também é uma praça que lembra um teatro de arena, pois tem forma circular delimitada por bancos” (Melo, 2021, p. 91), conforme apresentado nas Figuras 6. Além disso, o seu histórico em outros saraus periféricos, o levou a disseminar as manifestações artísticas para a Zona Leste. O *Slam* (Figura 7) constitui-se como “o primeiro *slam* em praça pública do mundo” (Melo, 2021, p. 85), configurando-se como um canal à cultura marginal e voz para a população periférica expor a sua literatura.



Fig. 6: Praça no Metrô Guilhermina Esperança. Fonte: Dorea, 2022.



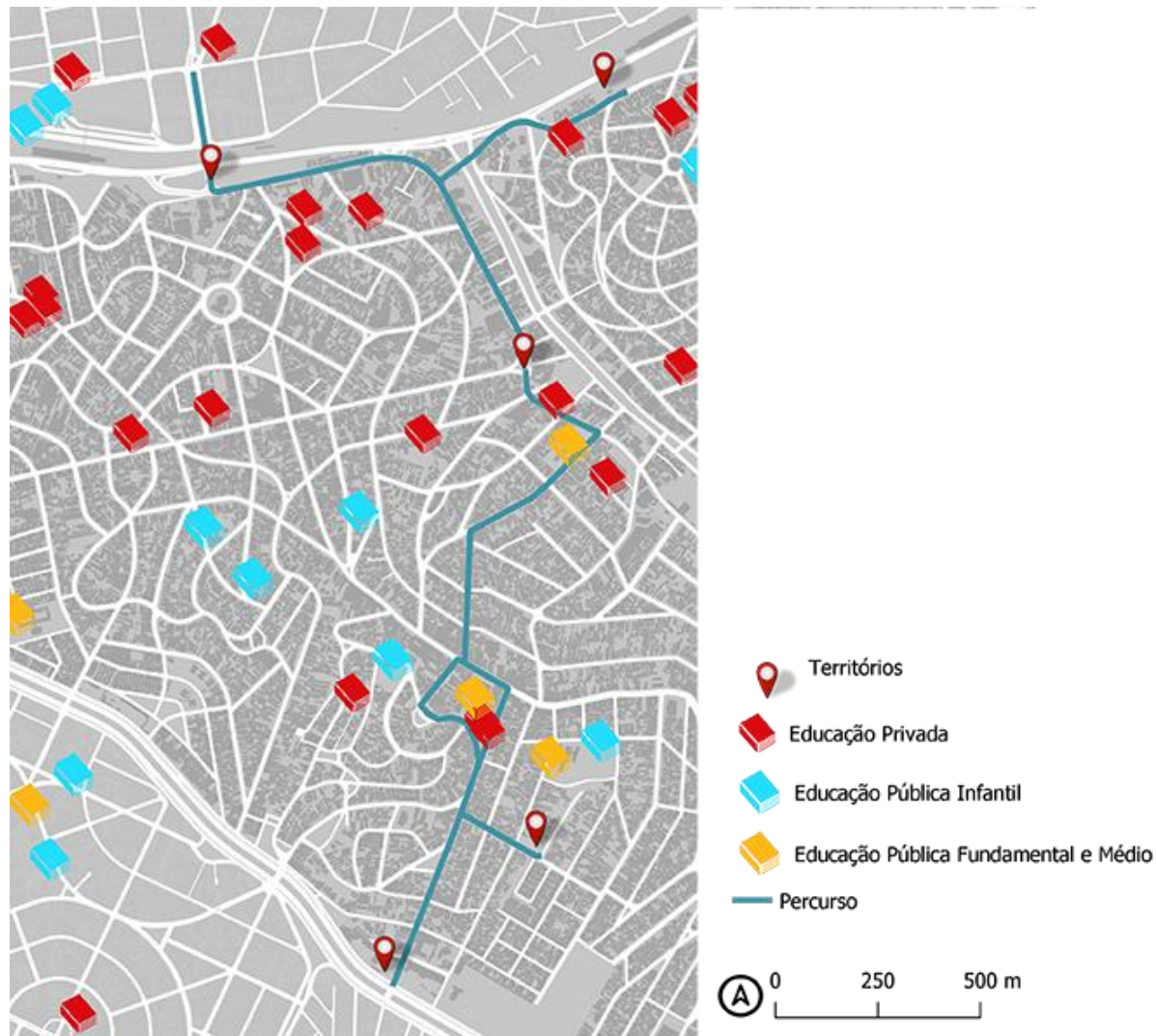
Fig. 7: Fotografia do evento promovido pelo Slam da Guilhermina. Fonte: Dorea, 2022.

#### **4 Arquitetura da Paisagem Afrocentrada: Processo e Projeto**

A partir dos territórios negros cartografados na Vila Matilde, foi desenvolvido um percurso de conexão entre estes espaços, considerando também a oralidade e as manifestações culturais negras, como o samba e o slam. Essa interligação foi elaborada por meio do entendimento da filosofia africana ubuntu que será explicitada a seguir. Na sequência, foram cartografados os territórios que marcam a história e atualidade negras, assim como as escolas no entorno do trecho mapeado, pois durante a pesquisa, a partir das vivências das autoras negras e periféricas, levantou-se a hipótese de que, as escolas periféricas públicas, poderiam também ser consideradas territorialidades negras. Entendendo que a sociabilidade entre os estudantes e a cultura periférica impregnada em suas vivências, podem fortalecer o senso comunitário, ancestral, de pertencimento e acolhimento coletivo. Por outro lado, quando estes rompem os muros da escola periférica e penetram em instituições localizadas em regiões centrais e de maioria branca, os laços estabelecidos territorialmente podem não existir e o ambiente opressor pode se apresentar ainda mais hostil para as pessoas negras.

As escolas destacam-se não apenas como espaços de aprendizado sobre a população negra e reflexões epistemológicas, mas também como locais de sociabilidade e oralidade. Com este enfoque, a ligação a partir de percursos que se conectam na paisagem urbana buscou estabelecer uma conexão sólida com a comunidade. O percurso proposto pode ser realizado a pé, de bicicleta ou utilizando transporte público, estimulando a apropriação do espaço público. Tal abordagem visa proporcionar acessibilidade e inclusão, possibilitando o usufruto do trajeto de maneira mais democrática e integrada ao cotidiano. Ao conectar os territórios negros, as manifestações culturais e as escolas, almeja-se criar experiências que valorizem a história e a cultura afro-brasileira, estimulando a troca de conhecimentos, a identidade local e o fortalecimento dos laços comunitários.

A iniciativa pode contribuir para a promoção da diversidade cultural, o combate ao racismo e a construção de uma cidade mais inclusiva. Essa proposta de conexão entre os territórios negros — assumindo as escolas públicas como parte destes, conforme apontado na Figura 8, podem contribuir com o cumprimento da Lei 10.639/2003, que institui a obrigatoriedade da inclusão de história e cultura afro-brasileira nos currículos da rede de ensino. Para o entendimento do entorno e dos pontos levantados para o percurso, realizou-se uma análise do território com base em vários elementos: a presença de equipamentos de educação, pois o percurso possui caráter educativo; as características morfológicas e a análise da mobilidade entre os pontos definidos. Realizou-se também análises dos territórios, objetivando compreender a disponibilidade de acesso aos territórios por meio do transporte público.



**Fig. 8:** Mapa com as escolas próximas ao percurso. Fonte: Base Cartográfica MDC/SMUL adaptado pelas autoras, 2022. Acesso: 03/08/2021.

Foram também realizadas visitas de campo, mapeadas na Figura 9, para maior compreensão dos problemas e potencialidades presentes nos territórios. Tal análise permitiu maior entendimento das condições reais e dos desafios existentes. A combinação das diferentes abordagens — análise de equipamentos, aspectos morfológicos, transporte público e análises locais — proporcionou embasamento para a definição do partido do projeto, além da identificação das principais considerações a serem abordadas no desenvolvimento das suas diretrizes do processo de projeto afrocentrado.



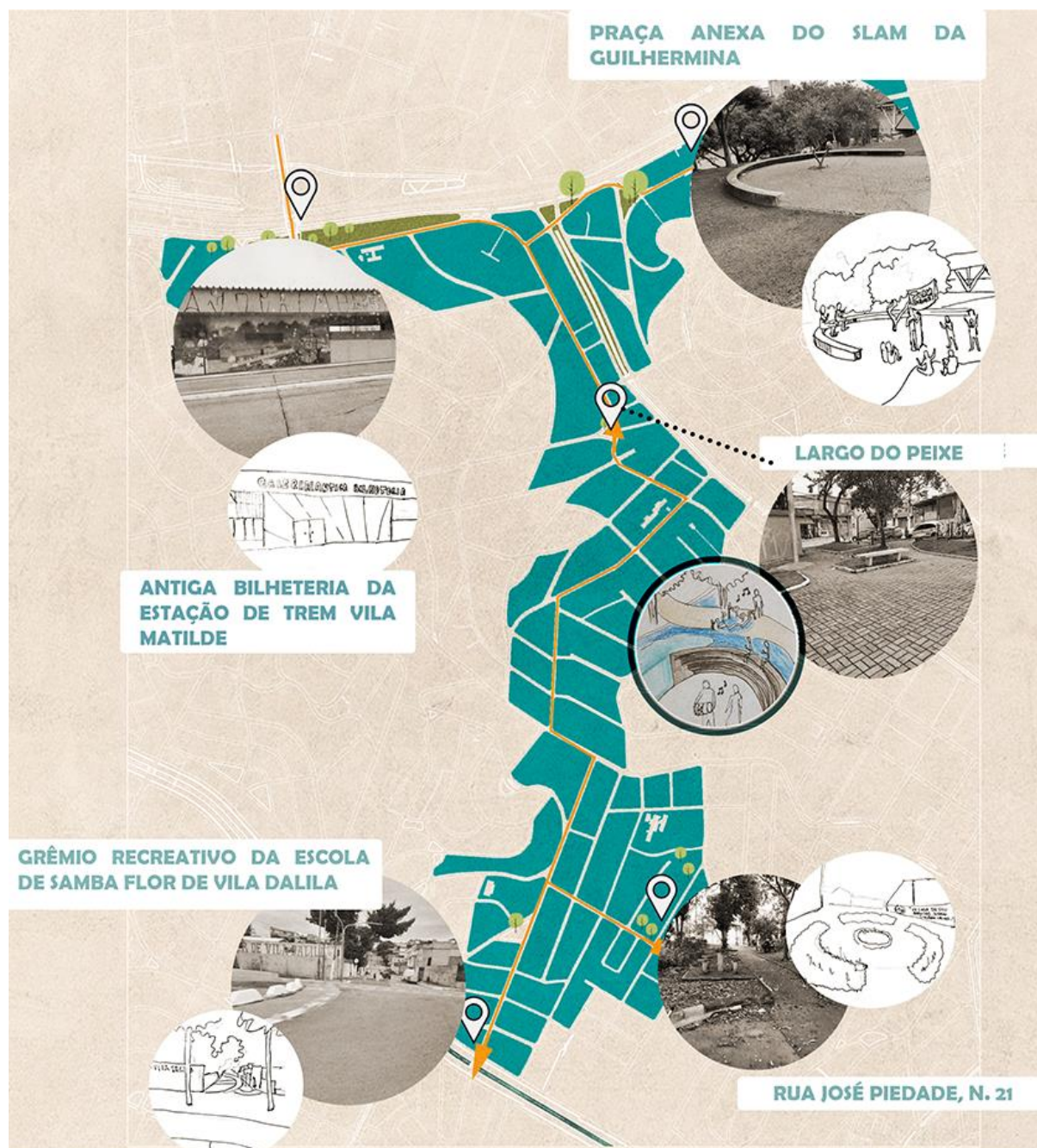


Fig. 9: Mapa realizado a partir das visitas de campo com os territórios negros mapeados. Fonte: Dorea, 2022.

### **Kuumba: O Processo**

O processo do projeto foi denominado *Kuumba*, que significa criatividade em suaíli, de acordo com Noguera (2012), *Kuumba* é a capacidade de criar a partir da ancestralidade para configurar uma comunidade futura melhor. *Kuumba* sintetiza o caminho percorrido durante o processo de projeto afrocentrado com o objetivo de repensar a materialização do registro da presença e participação negra no distrito da Vila Matilde a partir dos valores africanos na diáspora. O processo projetual afrocentrado, aqui, faz-se protagonista, uma vez que a proposta exige repensar o espaço urbano, no campo da Arquitetura da Paisagem, do modo cartesiano que geralmente é proposto nas Faculdades de Arquitetura e Urbanismo. Logo, há maior demanda para compreender a filosofia, a cosmovisão e os conhecimentos africanos, de forma a analisar seus símbolos, para posteriormente materializar as ideias, esboçando a concretização de um projeto decolonial.

O percurso que interliga os territórios negros mapeados foi elaborado a partir do entendimento da filosofia africana *ubuntu*, palavra presente nos idiomas sul-africanos Zulu e Xhosa, cuja existência é definida pela existência de outras existências

(Cunha Junior, 2010). Dessa forma, o mundo é compreendido como uma teia de relações entre ancestralidade, comunidade e natureza (Malomalo, 2019), permitindo uma compreensão do mundo como uma cadeia de processos. *Ubuntu* possui relação direta com os valores sociais africanos, que se relacionam à oralidade, à ancestralidade e à natureza. A filosofia da oralidade remete à filosofia *Ubuntu*, quando esta convida ao encontro e ao diálogo. Além disso, a ancestralidade e o *ubuntu* relacionam-se diretamente quando o ancestral, para o povo bantu, possui uma ligação direta com a manutenção da comunidade.

Após os estudos do referencial estabelecido, das visitas de campo e da interlocução com personagens da região, as etapas do processo do projeto foram: estudar a compreensão africana da memorialização da paisagem; estreitar o estudo na cosmovisão dos povos africanos que influenciaram a cultura brasileira (povos bantu); espacializar as dimensões do pensamento e da cosmovisão bantu representada pela filosofia *ubuntu* e fomentar diretrizes para o projeto definindo o partido paisagístico. O processo de investigação teve início no estudo da compreensão africana da memorialização na paisagem. De acordo com Harriet Ngubane, as tradições e práticas africanas incluem formas de memorialização que não estão restritas apenas a edifícios comemorativos ou monumentos (Vosloo & Young, 2020).

Esta visão é complementada a partir do processo de memorialização do projeto proposto por Sara Zewde para o Cais do Valongo no Rio de Janeiro. Neste, foi abandonada a ideia tradicional ocidental de memorial, que se baseia na marcação de tempo em que o evento permanece firmemente no passado, representado por meio de monumentos individuais, como estátuas, obeliscos e placas com nomes inscritos (Reut, 2018). Zewde, por sua vez, busca incorporar o passado e o presente na concepção do projeto através da cultura afrodescendente, indo além do simples ato de lembrar e honrar, conforme apresentado na Figura 10. A partir das análises acerca da memorialização do espaço sob a perspectiva africana, buscou-se compreender a cosmovisão e os valores intrínsecos à cultura africana. Diante da multiplicidade de povos e etnias, o estudo da diáspora africana direcionou o olhar para os povos que exerceram uma influência significativa na cultura e identidade negra brasileira, os bantu.



**Fig. 10:** Imagem ilustrativa do projeto de Sara Zewde para o Cais do Valongo. Fonte: Landscape Architecture Magazine, 2021 Disponível em: <https://landscapearchitecturemagazine.org/tag/sara-zewde/>. Acesso em: 24/06/2021.

Os bantu se destacam como um conjunto de grupos reunidos por afinidades etno-linguísticas e culturais, localizados nos atuais territórios da África Central, Centro-Occidental, Austral e parte da África Oriental. Eles foram o grupo predominante entre todos os africanos escravizados que foram trazidos para o Brasil. O processo criativo desenvolvido ganha destaque na definição do projeto, pois busca materializar a decolonialidade e a afrocentricidade na práxis projetual, com o objetivo de desconstruir e romper com a corrente arraigada do eurocentrismo presente na práxis projetual. Mais do que o produto final, o processo reflete o percurso e o desenvolvimento da sua concepção, que busca compreender as quatro diretrizes propostas: conexão, ancestralidade, natureza e oralidade, apresentado na Figura 11 seguindo o percurso definido e cartografado, a partir do pensamento africano representada pelo *ubuntu*.

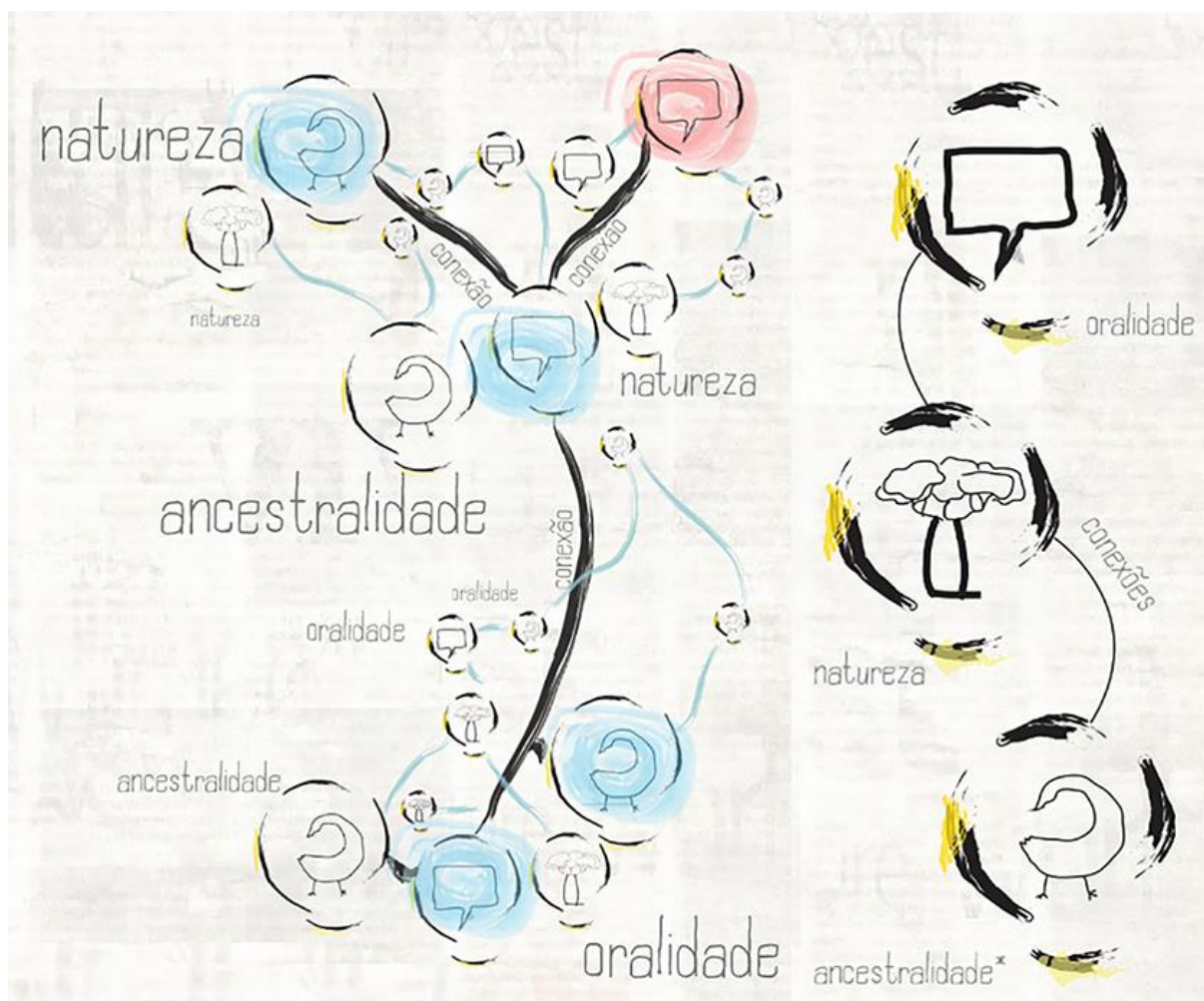


Fig. 11: Diagramas com as diretrizes do projeto. Fonte: Dorea, 2022.

O entendimento das interconexões e relações expressas pelo *ubuntu*, onde a natureza (*kintu*), a comunidade (*bantu*), a ancestralidade e a oralidade (*muntu*) são destacadas, desempenha um papel fundamental na elaboração do projeto. A partir das diretrizes que se atrelam diretamente à filosofia *ubuntu*, foram realizados croquis e estudos de materialização dessas dimensões nos espaços públicos dos territórios negros cartografados, associando-as às características culturais que definem os territórios negros do distrito da Vila Matilde. Os estudos iniciais realizados em croquis, levaram em consideração os aspectos estudados acerca da memorialização a partir da cosmovisão africana. Buscou-se soluções de desenho na materialização de símbolos, formas e cores que se articulam com a história e memória negras. A Figura 12 ilustra o estudo da organicidade e ritmo que caracterizam as manifestações culturais dos territórios negros do distrito a partir dos movimentos do samba e da roda, tais símbolos foram aplicados no desenho formal dos espaços urbanos.



**Fig. 12:** Imagens e croqui ilustrando o processo de projeto. Fonte: Dorea, 2022. Casal de mestre-sala e porta-bandeira da Nenê, no carnaval 2009. Fonte: Adaptado de Wikipedia, 2009. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Nen%C3%AA\\_de\\_Vila\\_Matilde](https://pt.wikipedia.org/wiki/Nen%C3%AA_de_Vila_Matilde). Acesso em: 06/08/2023. Fotografia do evento do slam. Fonte: Motta, Rodrigo, 2017. Acesso em: 06/08/2023.

Por fim, a paleta de cores levou em consideração as cores das bandeiras das escolas de samba Nenê de Vila Matilde e Flor de Vila Dalila e a bandeira do *Slam* da Guilhermina, predominando o azul, vermelho e amarelo nas cores utilizadas no projeto e ilustradas na Figura 13.



**Fig. 13:** Bandeira da Nenê de Vila Matilde. Fonte: Wikipedia. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Nen%C3%AA\\_de\\_Vila\\_Matilde#/media/Ficheiro:Nen%C3%AA\\_Vila\\_Matilde.jpg](https://pt.wikipedia.org/wiki/Nen%C3%AA_de_Vila_Matilde#/media/Ficheiro:Nen%C3%AA_Vila_Matilde.jpg). Acesso em: 06/08/2023. Bandeira da Flor de Vila Dalila. Fonte: Wikipedia. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Flor\\_da\\_Vila\\_Dalila#/media/Ficheiro:Flor\\_da\\_Vila\\_Dalila.png](https://pt.wikipedia.org/wiki/Flor_da_Vila_Dalila#/media/Ficheiro:Flor_da_Vila_Dalila.png). Acesso em: 06/08/2023. Bandeira do Slam da Guilhermina. Fonte: Twitter. Disponível em: [https://pbs.twimg.com/profile\\_images/1101175590386835456/b8k4D7z\\_400x400.png](https://pbs.twimg.com/profile_images/1101175590386835456/b8k4D7z_400x400.png). Acesso em: 06/08/2023

## O Projeto Afrocentrado

O projeto Afrocentrado de Arquitetura da Paisagem pode representar um passo em direção a construção de uma abordagem arquitetônica, paisagística e urbanística conectadas às raízes culturais e históricas afro-brasileiras. Como o projeto insere-se na escala urbana, foi desenvolvido um plano urbano a partir do processo criativo e das diretrizes definidas: oralidade, ancestralidade, conexão e natureza. Este, contempla intervenções na paisagem que englobam:

- Os territórios cartografados: Largo do Peixe, Avenida Dalila, n.700, Rua José Piedade n.21, a Praça anexa ao metrô Guilhermina-Esperança e a Antiga Bilheteria da Estação de trem Vila Matilde;
- A comunidade: Representada pelas escolas públicas, onde foram propostas inserção de bibliotecas urbanas, chamadas de oralitura urbana;
- O percurso de interligação entre os territórios: Abrange os espaços livres que compõem o trajeto, denominadas territórios de transição ancestral;

O plano urbano, ilustrado na Figura 14, espacializa as propostas gerais do projeto destacando também as alterações formais realizadas nos territórios negros cartografados, que priorizam um traçado orgânico e materializam soluções projetuais estruturadas a partir da filosofia *ubuntu*. Nos tópicos a seguir serão explicadas quais soluções projetuais foram adotadas para cada uma das 4 diretrizes de projeto: Conexões, Natureza, Oralidade e Ancestralidade, estas estão vinculadas ao partido do projeto afrocentrado.

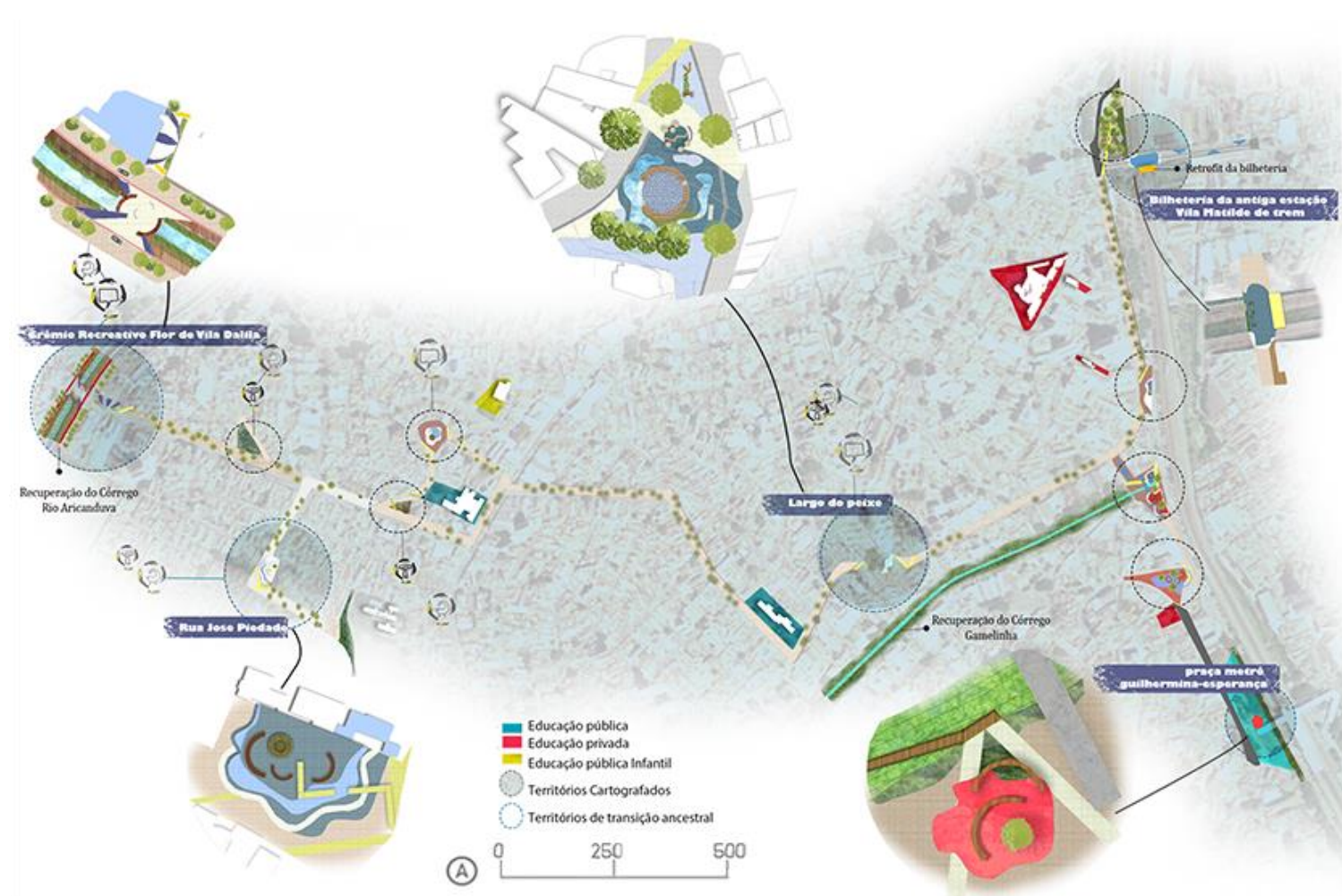
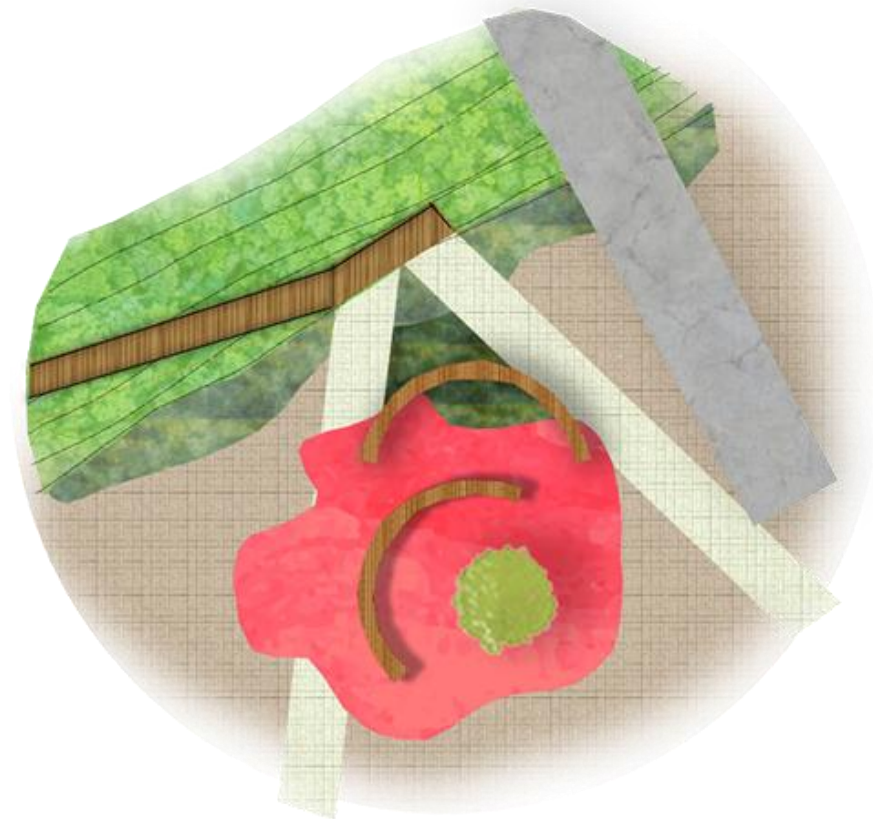


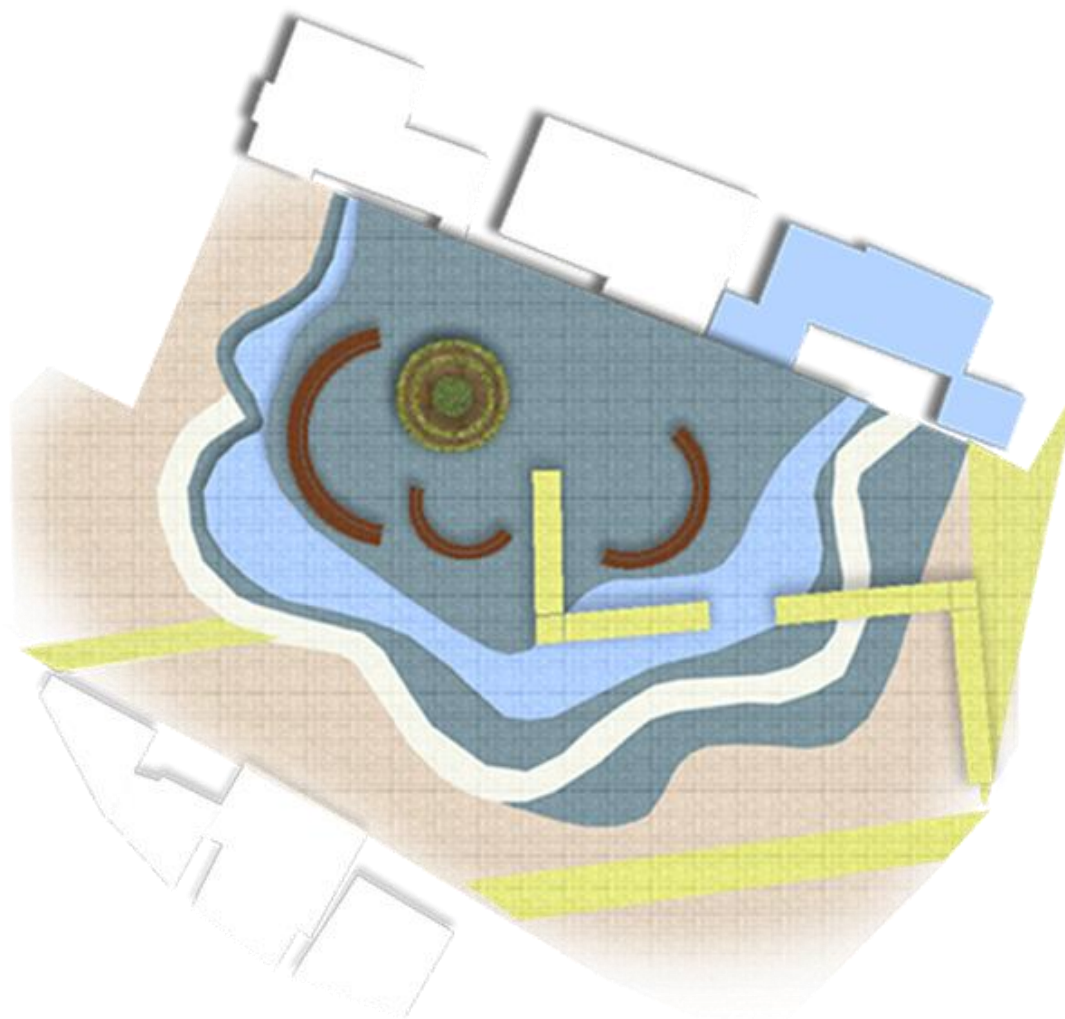
Fig. 14: Plano urbano. Fonte: Dorea, 2022.

### Conexões

As conexões são estabelecidas por meio da proposição de um corredor verde que conecta os territórios cartografados e os de transição ancestral, indicado anteriormente na Figura 14. Estes territórios são, em sua maioria, áreas livres, o que possibilita a criação de um sistema verde urbano, promovendo a biodiversidade e a conexão com a natureza. Além disso, há proposições específicas para os territórios cartografados carentes de urbanidade que conectam-se ao sistema de espaços livres urbanos. As Figuras 15 e 16 ilustram o conceito do projeto afrocentrado materializado nos espaços que contemplam mobiliários e equipamentos urbanos diversificados, desenhos e cores da pavimentação associados à memória negra e símbolos já destacados anteriormente.



**Fig. 15:** Planta do projeto afrocentrado para a praça do metrô e uso do Slam da Guilhermina. Fonte: Dorea, 2022.



**Fig. 16:** Planta do projeto afrocentrado para a praça ao lado da Rua José Piedade, n.21. Fonte: Dorea, 2022.

Outro exemplo da materialização dessa diretriz é a conexão do barracão da Flor de Vila Dalila ao espaço público ao redor. Nessa proposição há a recuperação do córrego Aricanduva, desenho de piso integrativo e a revitalização da ponte que interliga as duas pistas da Avenida Aricanduva (Figuras 17 e 18).





142

Fig. 17: Planta do projeto afrocentrado para as áreas públicas ao redor do barracão da Flor de Vila Dalila. Fonte: Dorea, 2022.

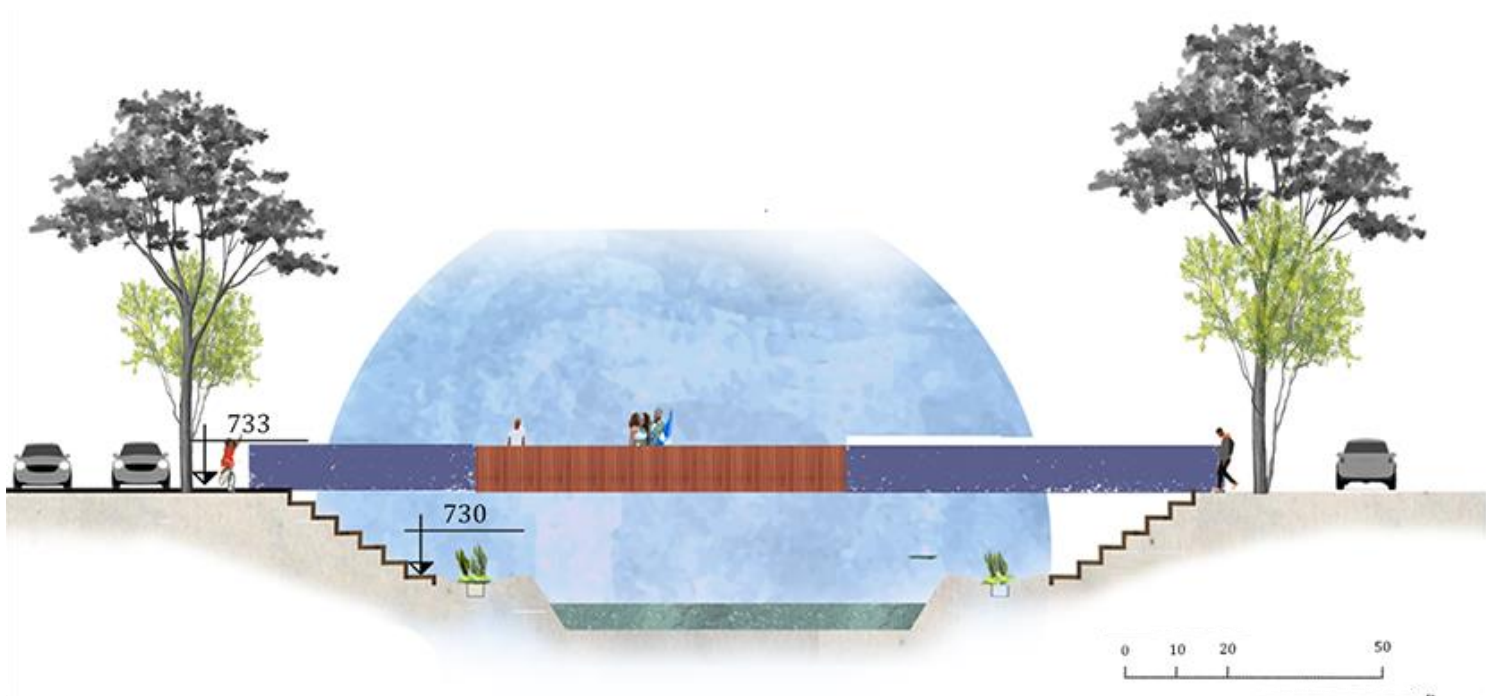


Fig. 18: Corte do projeto afrocentrado para as áreas públicas ao redor do barracão da Flor de Vila Dalila. Fonte: Dorea, 2022.

## Natureza

Para a escolha da vegetação nas áreas verdes adotou-se a etnobotânica, que consiste na relação entre a comunidade e a vegetação. Selecionou-se espécies utilizadas nas religiões de matriz africana, não apenas por sua ancestralidade, mas também pelas relações intrínsecas às manifestações culturais como o samba e as práticas religiosas, buscando resgatar a memória negra. Essa conexão é evidenciada pelo relato de seu Nenê, que menciona a importância de recorrer a uma "saravazinho" (Braia & Silva, 2000) para abrir caminhos e garantir a vitória da Escola de Samba Nenê de Vila Matilde. No Largo do Peixe, por exemplo, foram utilizadas para arborização a quaresmeira que possui forte ligação com a orixá Nanã, devido às suas folhas roxas, e a figueira-vermífuga ligada com o orixá Iroko (Azevedo, 2015), conforme figuras 19 e 20.



Fig. 19: Planta do projeto afrocentrado do Largo do Peixe. Fonte: Dorea, 2022.



**Fig. 20:** Corte do projeto afrocentrado do Largo do Peixe. Fonte: Dorea, 2022.

A natureza foi considerada também através da recuperação do córrego do Aricanduva, além disso, foram inseridos jardins de chuva com espécies vegetais como Espada de São Jorge (*Sansevieria trifasciata*) e alface d'água (*Pistia Stratiotes*), recomendadas para biovaletas.

### Oralidade

As oralidades são exploradas na proposição de espaços de sociabilidade e por meio dos brinquedos sonoros (Figura 21), enquanto para as escolas, foi desenvolvido um módulo de oralitura para serem instalados nos recuos frontais externos, conectados ao espaço público. Os módulos funcionam como pequenas praças e possuem a função de empréstimos de livros de autores negros (Figura 22). O termo oralitura decorre do neologismo criado por Martins (2021), que rompe com a dualidade entre a palavra oral e a palavra escrita ao analisar os festejos e congados negros:

[...] matizando neste termo a singular inscrição do registro oral que, como *littera*, letra, grafa o sujeito no território narratório e enunciativo de uma nação, imprimindo, ainda, no neologismo, seu valor de *litura*, rasura da linguagem, alteração significativa, constituinte da diferença e da alteridade dos sujeitos, da cultura e das suas representações simbólicas (Martins, 1997, p. 21).

Os módulos de oralitura buscam, assim, a intersecção entre a memória oral, ao estarem associados aos territórios negros do samba e do *slam* do entorno, e a memória escrita, quando resgatam e democratizam as vozes negras presentes em registros escritos. Por fim, a ancestralidade é transversal às diretrizes propostas e ao desenho formal do projeto. Ela materializa-se nas representações que resgatam a história e memória afro-brasileira, dando vozes e reverenciando os antigos.



Fig. 21: Brinquedos sonoros. Fonte: Dorea, 2022.



**Fig. 22:** Espaço de oralitura. Fonte: Dorea, 2022.

## 5 Considerações finais

A valoração e a materialização da memória negra no distrito da Vila Matilde contribuíram para ampliar a leitura da paisagem urbana e do processo de projeto atrelado à constituição da paisagem rompendo as narrativas embasadas no eurocentrismo. Neste estudo, buscou-se epistemologias inseridas no debate decolonial, permitindo entender como a hierarquização do saber se reflete no espaço urbano, e da afrocentricidade, conduzindo o olhar a práxis projetual paisagística e da memorialização a partir das culturas africanas e afro-brasileiras que caracterizam os territórios negros do distrito. Buscou-se então, caminhos para a condução da materialização da memória negra no espaço urbano a partir de um processo de projeto afrocentrado, além de trilhar rotas para as possíveis formas de memorialização e identidade através da cosmovisão africana e cultura afro-brasileira. Repensar a práxis projetual configurou-se como um desafio, considerando a disseminação das formas de projetar a partir do eurocentrismo no ensino de Arquitetura e Urbanismo e a fragmentação de materiais acadêmicos que relacionam afrocentricidade, cultura negra, arquitetura, urbanismo e paisagismo.

Os questionamentos frente à constituição eurocêntrica da paisagem urbana vão além do projeto e produto. O processo projetual estruturado a partir da cosmovisão africana tornou-se ferramenta no resgate da identidade negra no espaço urbano. A elaboração deste processo de projeto afrocentrado, e inserido no debate decolonial, foi essencial para evidenciar outras perspectivas da relação entre espaço urbano, projeto paisagístico, identidade e memória. Tal visão foi ampliada ao extrapolar os limites da forma, do desenho e de elementos ocidentais de memória no espaço urbano, e ao fazer uso de elementos da natureza compreendendo a paisagem além da dimensão visual. A proposição do processo projetual a partir da

afrocentricidade, no entanto, não se esgota no projeto e estudos aqui propostos. Este estudo também busca fomentar continuidades nos debates e discussões acerca dos processos de projeto contra-hegemônicos, decoloniais e afrocentrados no campo da arquitetura, urbanismo e paisagismo.

## Referências

- Almeida, G. S. S., Reis, M. C., & Silva, J. S. (2020). Afrocentricidade e pensamento decolonial: perspectivas epistemológicas para pesquisas sobre relações étnico-raciais. *Revista Teias*, 21 (62), 131-143. <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistateias/article/download/49419/34981>.
- Asante, M. K. (2016) Afrocentricidade como crítica do paradigma hegemônico ocidental: introdução a uma ideia. *Ensaios Filosóficos*, 14(13), 9-18. [https://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo14/00\\_Revista\\_Ensaios\\_Filosoficos\\_Volume\\_XIV.pdf](https://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo14/00_Revista_Ensaios_Filosoficos_Volume_XIV.pdf).
- Azevedo, V. A. M. (2015). *Ewé Igbo: árvores sagradas do Candomblé no contexto socioambiental* (Dissertação de mestrado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, Brasil.
- Belo, V. L. (2008). *O enredo do carnaval nos enredos da cidade: dinâmica territorial das Escolas de Samba em São Paulo* (Dissertação de mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Bernardino-Costa, J., & Grosfoguel, R. (2016). Decolonialidade e perspectiva negra. *Revista Sociedade e Estado*, 31(1), 15-21. <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6077>.
- Braia, A., & Silva, A. A. (2000). *Memórias do Seu Nenê de Vila Matilde*. São Paulo: Lemos-Editorial.
- Celestino, M. A., Dorea, T. A. V., & Melo, E. B. (2021). Decolonizando a Vila Matilde: um outro olhar do território a partir do Largo do Peixe. In *Anais do III Congresso Nacional para Salvaguarda do Patrimônio Cultural* (pp. 539-560). São Paulo, Brasil.
- Cunha Junior, H. (2010). Ntu: Introdução ao pensamento filosófico bantu. *Educação em Debate*, 32(59), 25-40. [https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/15998/1/2010\\_art\\_hcunhajunior.pdf](https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/15998/1/2010_art_hcunhajunior.pdf).
- D'Andrea, T. (2010). *Segregação socioespacial e escolas de samba na cidade de São Paulo*. HISTÓRICA (SÃO PAULO. ONLINE), 6(40). <http://www.historica.arquivoestado.sp.gov.br/materias/anteriores/edicao40/materia04/>.
- Doro, M. P. M. (2006). *Vila Nova Savóia*. (Volume 28). São Paulo: Departamento do Patrimônio Histórico. Série História dos Bairros de São Paulo.
- Dorea, T. A. V. (2022). *Poeticidades Diaspóricas: subjetividades pretas nas ruas da Vila Matilde* (Monografia). Instituto Federal de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Gineste, J. M. N. (2016). O conceito de desenvolvimento: da modernização à sustentabilidade. *Revista de Economia Política*, 24(2), 229-249. <https://pantheon.ufrj.br/bitstream/11422/5412/1/JMNGineste.pdf>.
- Halbwachs, M. (1992). *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice Editora.
- Lynch, K. (2011). *A imagem da cidade* (J. L. Camargo, Trad.). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- Malomalo, Bas'llele (2019). Filosofia africana do Ntu e a defesa de direitos biocósmicos. *Filosofia Africana: Pertencimento, resistência e educação*, 10 (2), 1-20. 2022.
- Martins, L. M. (2013). *Afrografias da Memória: Literaturas e Autobiografias de Escritoras Afro-brasileiras*. São Paulo: Editora Malê.

- Martins, L. M. (2021). *Afrografias da Memória: O Reinado do Rosário do Jatobá*. São Paulo: Editora Malê.
- Melo, C. N. (2021). A encruzilhada e as possibilidades do protagonismo da juventude negra: o caso do Slam da Guilhermina (Dissertação de mestrado). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, Brasil.
- Moassab, A., & Name, L. (2020). *Por um ensino insurgente em arquitetura e urbanismo*. Foz do Iguaçu: EDUNILA.
- Museu da Pessoa. (2021). História - *Paixão pelo Carnaval, história de Cláudio Pedro Barbosa Adão*. <https://acervo.museudapessoa.org/pt/conteudo/historia/paixao-pelo-carnaval-9933>.
- Nascimento, A. (2002). *Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Brasília: Fundação Palmares; Rio de Janeiro: OR Editor Produtor.
- Nogueira, R. (2012). Ubuntu como modo de existir: Elementos gerais para uma ética afroperspectivista. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as) - ABPN*, 6, 147-150.
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. *Perspectivas latino-americanas*, 117-142.
- Rede Nossa São Paulo (2021). *Mapa da Desigualdade 2021*. Available at <https://www.nossasaopaulo.org.br/2021/10/21/mapa-da-desigualdade-2021-e-lancado/>.
- Reis, M. C., Silva, J. S., & Almeida, G. S. S. (2020). Afrocentricidade e pensamento decolonial: perspectivas epistemológicas para pesquisas sobre relações étnico-raciais. *Revista Teias*, 21(62), 131-143. [http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1982-03052020000500131&lng=pt&nrm=iso](http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1982-03052020000500131&lng=pt&nrm=iso).
- Reut, J. (2018). Out of time: Saindo do Tempo. *Landscape Architecture Magazine*, 108(4), 1-21. <https://landscapearchitecturemagazine.org/tag/sara-zewde/>.
- Rodrigues, G. B. (2018) *Aberto ao público? espaços privados de uso público em São Paulo e Nova York*. (Tese de Doutorado). Universidade Presbiteriana Mackenzie São Paulo, São Paulo, Brasil. <https://dspace.mackenzie.br/items/9032012a-c957-41e5-a9ce-0bde2b2f9278>.
- Rolnik, R. (1989). Territórios negros nas cidades brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro. *Revista de Estudos Afro-Asiáticos*, 17, 1-17. <https://raquelrolnik.files.wordpress.com/2013/04/territ3b3rios-negros.pdf>.
- Srs. da Regional da Penha, anotem o endereço da Vila Matilde. (1979, 1 de março). *Diário da Noite*. <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=093351&pesq=%22Largo%20peixe%22&pagfis=77017>.
- Solis, V. N. F. (2019). Aspectos acerca da construção da memória negra e do samba no Rio de Janeiro. In *Anais do 8º Simpósio Nacional de História Cultural da Associação Nacional de História (ANPUH)*. [https://www.snh2019.anpuh.org/resources/anais/8/1554588219\\_ARQUIVO\\_AspectosacercadaconstrucaodamemorianegraedosambanoRiodeJaneiro-Anpuh2019.pdf](https://www.snh2019.anpuh.org/resources/anais/8/1554588219_ARQUIVO_AspectosacercadaconstrucaodamemorianegraedosambanoRiodeJaneiro-Anpuh2019.pdf).
- Vosloo, P., & Young, G. (2020). *Isivivane, Freedom Park: A critical analysis of the relationship between commemoration, meaning, and landscape design in post-apartheid South Africa*. *Acta structilia*, 27(1), 85-118. [http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci\\_xt&pid=S2415-04872020000100004](http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_xt&pid=S2415-04872020000100004).