

LAJE

v.3 n.1

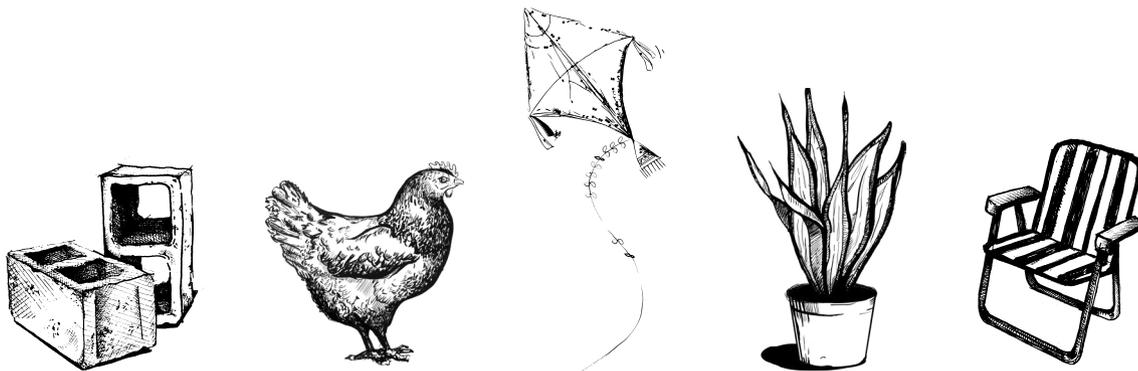
2024



ANTOLOGIA BÁSICA

GIRO DECOLONIAL
EM DEBATE

Tomo 1: Espaços



LAJE

Laje é uma publicação semestral do iDALE! – Decolonizar a América Latina e seus Espaços, grupo de pesquisa vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia. Dedicar-se ao giro decolonial latino-americano, às epistemologias do sul e à descolonização do conhecimento, priorizando uma produção transdisciplinar em interseção com diferentes dimensões do urbanismo, da paisagem e da arquitetura.

ISSN: 2965-4904

Laje

Laje, volume 3 - número 1, 2024

Antologia Básica: Giro Decolonial em Debate
Tomo 1: Espaços

ISSN: 2965-4904

Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia

R. Caetano Moura, 121 - Federação, Salvador - BA, CEP 40210-905

Editores-Chefes

Leo Name
Tereza Spyer

Equipe de produção editorial

Adriana Caúla
Bruna Otani Ribeiro
Céline Verissimo
Frank Andrew Davies
João Soares Pena
Larissa Fostinone Locoselli
Mariana Malheiros
Murad Jorge Mussi Vaz
Oswaldo Freitez Carrillo
Rodrigo da Cunha Nogueira

Concepção do design

Adriana Caúla
Oswaldo Freitez Carrillo (coord.)
João Soares Pena
Leo Name
Maria Camila Ortiz

Design final e projeto gráfico

Oswaldo Freitez Carrillo

Coordenação gráfica

Leo Name
Oswaldo Freitez Carrillo

Editoração

Oswaldo Freitez Carrillo

Capa

Oswaldo Freitez Carrillo

Comitê Editorial

Alex Schlenker (UASB, Equador)
Alfredo Gutiérrez Borrero (UTADEO, Colômbia)
Ana Paula Alves Ribeiro (UERJ, Brasil)
Ana Paula Baltazar (UFMG, Brasil)
Andréia da Silva Moassab (UNILA, Brasil)
Bianca Freire-Medeiros (USP, Brasil)
Carolina Bracco (UBA, Argentina)
Christian León (UASB, Equador)
Cláudio Rezende Ribeiro (UFRJ, Brasil)
Cristiane Checchia (UNILA, Brasil)
Joaquín Barriendos (ITESM, México)
Luciana da Silva Andrade (UFRJ, Brasil)
Maria Estela Ramos Penha (UNIME, Brasil)
Rita de Cássia Martins Montezuma (UFF, Brasil)
Yasser Farrés Delgado (USTA, Colômbia)

Editaram esse número

Leo Name
Adriana Caúla
Frank Andrew Davies

Colaboraram com esse número

Adriana Caúla
Alfredo Gutiérrez Borrero
André Luiz Carvalho Cardoso
Andrés Moreira-Muñoz
Arturo Escobar
Frank Andrew Davies
José Quintero-Weir
Juan Camilo Cajigas-Rotondo
Leo Name
Madina Tlostanova
Mónica Lacarrieu
Observadores de diversos movimentos sociais
Pablo Mansilla-Quiñones
Pamela Cordeiro Marques Correa
Povos indígenas originários da Abya Yala
Povos irmãos de África, dos Estados Unidos, do Canadá,
do Círculo Polar e de outras partes do mundo
Rafael Pedro Curtoni
Rodrigo Castro Orellana
Rolando Vázquez
Simón Yampara Huarachi
Soledad Laborde
Yasser Farrés Delgado

Traduziram nesse número

Adriana Caúla
Ana Lis da Silva e Silva
Ariane Fagundes Braga
Gabriel Salvi Philipson
Gilmei Francisco Fleck
Hugo Eliecer Dorado Mendez
Jéssica Caroline Pessoa dos Santos
Karolina Mendes Pata
Leo Name
Lua Gill da Cruz
Maria Camila Ortiz
Maria Clara Rodrigues Arbex
Maricélia Nunes dos Santos
Nathália Guereschi

Coordenação de Tradução (Espanhol-Português)

Bruna Otani Ribeiro
Larissa Fostinone Locoselli

Revisão / Normatização

Bruna Otani Ribeiro
Larissa Fostinone Locoselli
Leo Name



FAUFBA



PPG-AU
FAUFBA

ANTOLOGIA BÁSICA

GIRO DECOLONIAL

EM DEBATE

Tomo 1: Espaços

v.3 n.1 - 2024

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Nota de tradução 9

EDITORIAL

Tomo 1: Espaços 11
ou por que isso não é um dossiê e sim uma antologia?
Leo Name, Adriana Caúla e Frank Andrew Davies

ARTIGOS

Descolonizando o design 40
Madina Tlostanova

A produção da vida na América Latina e no Caribe e sua relação com o design e outros campos afins: 60
sobre desprender, desobedecer e descolonizar
Pamela Cordeiro Marques Correa e André Luiz Carvalho Cardoso

Precedência, Terra e o Antropoceno: 82
descolonizando o design
Rolando Vázquez

Compluridades e multi-suis: 106
design com outros nomes e intenções
Alfredo Gutiérrez Borrero

Cosmovivência andina: 136
viver e conviver em harmonia integral — Suma Qamaña
Simón Yampara Huarachi

Declaração de Mama Quta Titikaka:	162
Mobilização Global em Defesa da Mãe Terra e dos Povos!	
<i>Povos indígenas originários da Abya Yala, Povos irmãos de África, dos Estados Unidos, do Canadá, do Círculo Polar e de outras partes do mundo e Observadores de diversos movimentos sociais</i>	
A biocolonialidade do poder:	170
Amazônia, biodiversidade e ecocapitalismo	
<i>Juan Camilo Cajigas-Rotondo</i>	
Geografia das ausências:	202
as negações das ontologias territoriais e as disputas pela reterritorialização do estar-sendo	
<i>Pablo Mansilla-Quiñones, José Quintero-Weir e Andrés Moreira-Muñoz</i>	
Gênero, redes e lugar:	230
uma ecologia política da cibercultura	
<i>Arturo Escobar</i>	
Cidades de Sísifo:	262
urbanismo colonial e contingência	
<i>Rodrigo Castro Orellana</i>	
Arqueologia, paisagem e patrimônio:	284
da colonialidade à decolonialidade das práticas	
<i>Rafael Pedro Curtoni</i>	
Diálogos com a colonialidade:	300
os limites do patrimônio em contextos de subalternidade	
<i>Mónica Lacarrieu e Soledad Laborde</i>	
Dialogar com Quijano:	332
a colonialidade como categoria para compreender o ambiente construído no sistema-mundo moderno/colonial	
<i>Yasser Farrés Delgado</i>	



APRESENTAÇÃO

Nota de tradução

A tradução ao português dos textos originalmente publicados em espanhol para a *Antologia Básica: Giro Decolonial em Debate*, neste e no próximo volumes da revista *Laje*, foi viabilizada graças à atuação do **Laboratório de Tradução da Unila**, projeto de extensão desenvolvido, desde 2016, na Universidade Federal da Integração Latino-Americana, com a participação de docentes, estudantes, técnicas/os e comunidade externa.

Criado pela docente Bruna Macedo de Oliveira Rodrigues e coordenado conjuntamente pelo docente Mario René Rodríguez Torres, o Laboratório tem o objetivo geral de auxiliar a comunidade acadêmica e externa em demandas relacionadas com a tradução e a revisão de textos no par português-espanhol. Aliado a esse objetivo, está também o de contribuir com uma formação interdisciplinar de estudantes das diferentes áreas na Unila, não apenas com o aperfeiçoamento das línguas adicionais, mas também pela iniciação à tradução, através de sua investigação e prática.

Para esta Antologia, o Laboratório permitiu a mobilização de tradutoras e tradutores, com vinculação anterior ao projeto ou não, que realizaram as traduções do espanhol ao português. Esse processo foi coordenado pelas docentes Larissa Fostinone Locoselli e Bruna Otani Ribeiro, que também atuaram posteriormente na revisão final das traduções. Colaboraram ainda com a revisão outras/os participantes do Laboratório, a quem gostaríamos de agradecer nominalmente: Bruna Macedo de Oliveira Rodrigues, Mario René Rodríguez Torres, Mauricio dos Santos, Natália Guerreschi, Penélope Chaves Bruera e Suheide Rosa de Oliveira Sousa Góes. A sua nomeação é um gesto que dialoga com a concepção do Laboratório de Tradução da Unila de que toda tradução é coletiva, pois se realiza na intersecção de diferentes vozes e saberes.

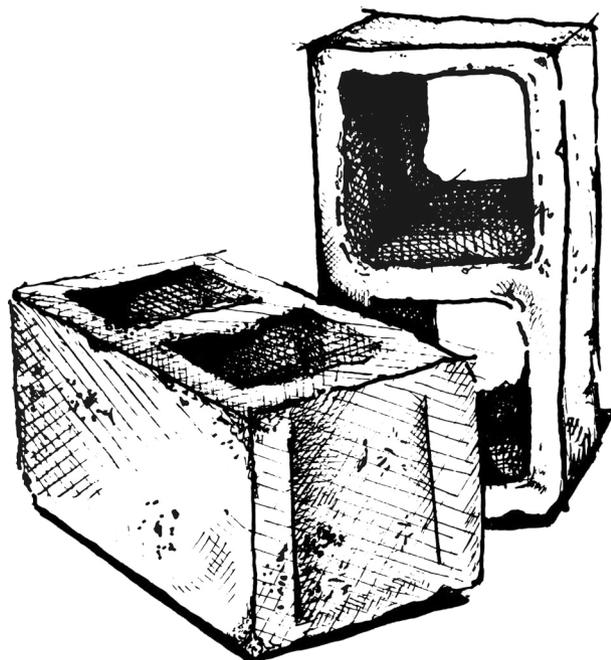
Bruna Otani Ribeiro

Larissa Fostinone Locoselli

Abril de 2024



DOI: 10.9771/lj.v3i0.60540



EDITORIAL

Tomo 1: Espaços

**ou por que isso não é
um dossiê e sim uma antologia?**

Leo Name

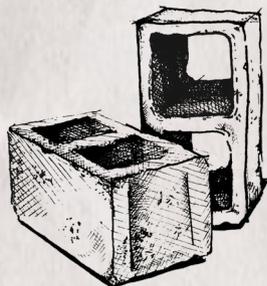
¡DALE!, Universidade Federal da Bahia, Brasil

Adriana Caúla

¡DALE!, Universidade Federal Fluminense, Brasil

Frank Andrew Davies

¡DALE!, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil



Este Editorial tem como tarefas, além de apresentar um resumo de cada um dos treze artigos que a leitora ou o leitor têm à disposição, explicar certas especificidades tanto deste volume da revista **Laje** que os abriga quanto do próximo. Nenhum deles têm como foco textos avulsos aprovados por pareceres às cegas em resposta a submissões em fluxo contínuo, uma prática valorizada por avaliações e indicadores de revistas científicas, mas que leva à fragmentação do conhecimento — e, por isso, evitamos. Tampouco foram elaborados à moda de “dossiês”, “números especiais” ou “edições temáticas” para os quais se abrem chamadas para o recebimento de artigos inéditos e, às vezes, se traduzem de outro idioma alguns textos mais conhecidos de pessoas mais notórias.

O volume que agora se publica e o subsequente, com previsão de lançamento no segundo semestre de 2024, sequer estão sendo chamados, aliás, de “volumes”, mas de “*tomos*”, devido a sua maior extensão. Ambos compõem o que intitulamos como **Antologia Básica: Giro Decolonial em Debate**. Trata-se do resultado de um trabalho conduzido desde janeiro de 2021, quando iniciamos o envio de e-mails que pediam a alguns autores e autoras autorização para a tradução de um ou mais de seus artigos.

Convém contar essa história com mais detalhe.

Na inauguração de nossa **Laje**, no texto de apresentação da revista, Leo Name e Tereza Spyer (2022) relataram o percurso que levou o grupo de pesquisa que lideram — o **iDALE! (Decolonizar a América Latina e seus Espaços)**, com sede na Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia (FAUFBA) e integrando seu Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (PPG-AU) — à criação de seu próprio periódico. Destacaram a produção, em 2020, de uma edição temática da **Redo-**

**L
AJE**

v.3 n.1
p. 10-37
2024

ISSN: 2965-4904

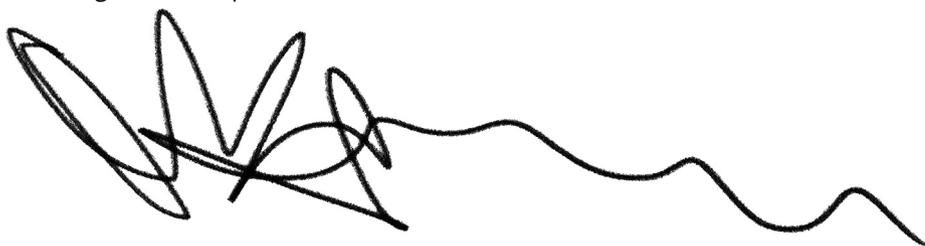
DOI: 10.9771/lj.v3i0.60541

bra, periódico vinculado ao PPG-AU/FAUFBA (NAME; SPYER; CUNHA, 2020) e, no mesmo ano, de dois dossiês para a **Revista Epistemologias do Sul**, da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), lançados com data retroativa (NAME; SPYER; CUNHA, 2019a; 2019b). Os três volumes tinham como tema o giro decolonial e foram montados com bastante autonomia. Tais esforços, com boa recepção no meio acadêmico, fizeram com que o grupo se percebesse auxiliando na discussão mais qualificada de conceitos e temas deste enfoque teórico-epistemológico. Além disso, a colaboração do **iDALE!** com a **Revista Epistemologias do Sul** teve continuidade, resultando na editoração de mais sete números, em cinco dos quais pesquisadoras ou pesquisadores do grupo estiveram à frente da proposição e da organização dos dossiês (OLIVEIRA; SPYER, 2020; SPYER; FÉR; PASCHOAL; RODRIGUES, 2020; SPYER; ORTIZ, 2021; 2022; NAME; NOGUEIRA; VERÍSSIMO, 2022).

Na mesma apresentação, também foi exposta a vontade de que a **Laje** tenha foco na decolonialidade, mas em um "sentido ampliado" que demanda de sua política editorial duas tarefas. A primeira: na medida do possível, "enegrecer" o giro decolonial, dando atenção aos legados de matriz africana e às questões de comunidades afrodescendentes minoritizadas, um imperativo para a tradução da decolonialidade ao Brasil. A segunda, imprescindível a um periódico produzido por um grupo de composição interdisciplinar, mas associado ao campo de arquitetura e urbanismo: o quanto possível, "especializar" o giro decolonial, atuando a contrapelo da negligência a dimensões espaciais em sua literatura, já apontada em escritos recentes (ESCOBAR; VERÍSSIMO, 2020; FARRÉS DELGADO; CUNHA; NAME; 2020; GUTIÉRREZ BORRERO; NAME; CUNHA, 2020; NAME, 2021; FARRÉS DELGADO, 2023).

Passos na direção da primeira empreitada foram dados com os três primeiros números da **Laje**, que compunham o **Dossiê: Cidades Africanas** (VERÍSSIMO; PENA; VAZ, 2022; 2023a; 2023b), intencionado a um mais que necessário desvio da atenção do **iDALE!** à África e à sua diáspora. O conjunto continha quarenta e cinco contribuições de cinquenta e nove intelectuais de dezoito nações em quatro dos cinco continentes: do todo, onze eram nascidos em países africanos (África do Sul, Angola, Gana, Libéria, Moçambique e Nigéria) e trinta e um no Brasil.

A caminhada de nossa revista rumo à atenção ao espaço na abordagem decolonial, por sua vez, começa agora. Mas... Por que chamar o novo conjunto de textos, em dois tomos, de "*antologia*"? Por que não utilizar novamente o termo "dossiê"?



Por um lado, "dossiê" vem do francês "*dossier*", uma variação do latim "*dorsum*" ("costas"), aludindo a arquivo ou pasta de documentos utilizados como prova e que têm um rótulo ou uma etiqueta em sua parte traseira. No mundo acadêmico, então, refere-se a um ou mais volumes de um periódico científico que reúnam textos sob um "rótulo", o tema — que contrariando a etimologia, se anuncia na frente, na capa — de que se "provará" relevância. Parece ter sido adequado, portanto, chamar de dossiê os três volumes sobre cidades africanas. Afinal, o pouco conhecimento da temática pela pesquisa *mainstream* no campo de arquitetura e urbanismo, no Brasil, exigiu que sua editora e seus editores "provassem" sua pertinência e importância em outras paisagens acadêmicas. Apostaram, para isso, em questões do momento (em ensaios visuais e artigos inéditos, além de entrevistas com líderes de movimentos sociais) e na consagração de referências (em traduções e resenhas de textos "notáveis" e entrevistas com "experts").

Por outro lado, e de acordo com a pesquisadora brasileira Silvana Serrani (2008a; 2008b), "coletânea" e "antologia" são sinônimos: vêm do grego e se referem, respectivamente, à coleta e à escolha de flores — ou textos. Foi a partir da maior circulação de livros impressos, na Europa, a partir do século XVIII, que os termos passaram a pretensamente se referir a produtos editoriais diferentes: a coletânea é uma "compilação" (uma pilhagem de textos!) feita por livreiros que apostam em novidades, ao passo que a antologia é uma compilação de outro tipo, organizada por editores ilustres e com a função de educar em determinados temas a partir do estudo aprofundado dos textos que agrupa, já considerados fundamentais. A autora destaca, porém, que a validação de um conjunto de textos como antologia depende, na verdade, de sua circulação, dos efeitos na memória pelo conteúdo selecionado e do prestígio adquirido por quem o organiza, assina ou traduz. Dito de outro modo, uma despreziosa compilação pode no curso dos anos alcançar um estatuto antológico devido à qualidade percebida em seu conjunto e ao prestígio dos nomes que reúne; e uma outra, apresentada com pompa e circunstância como essencialíssima, pode convidar a leituras desconexas ou superficiais e jamais ser reconhecida como antologia pelo público e pela crítica (ver também: MUJICA, 1997; BENEDICT, 2001; 2003).

Diferenciar quaisquer conjuntos de textos exige, pois, analisar as intenções de quem os edita e suas condições específicas de produção, circulação e recepção ao longo do tempo. Particularmente com relação aos textos que compilamos, o que podemos dizer — sob o risco de futuros juízos divergentes de outrem — é que para

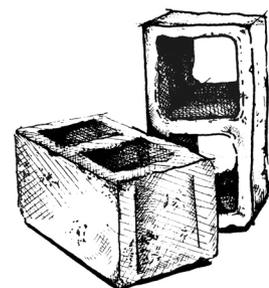
nós merecem ser lidos. Também é importante esclarecer alguns de nossos princípios em sua seleção e na organização em dois tomos.

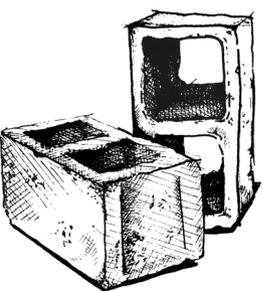
Devido à aceleradíssima popularização do vocabulário decolonial no Brasil, nos últimos anos, não têm sido raros os usos indevidos e excessivos de seus conceitos e as classificações enganosas de autoras e autores. São exemplos chamar de “colonialidade” qualquer opressão, não se atendo à ideia de “raça” como seu elemento geo-historicamente estruturante; ou colar a etiqueta de “decolonial” em intelectual ou artista apenas por não terem peles brancas e até mesmo quando suas trajetórias são anteriores à criação de tal denominação (cf. NAME; SPYER, 2023). Frente a esse cenário, temos o intuito, como na definição de antologia, de apresentar um conjunto coeso de textos que dê chances a uma compreensão mais acurada das potencialidades do giro decolonial e, também, de algumas de suas fragilidades. Por essa razão, não nos interessamos por textos inéditos, mas por escritos já publicados em diferentes momentos e que nos parecem bases, mais ou menos sólidas, para quem se aventure a debater o giro decolonial — e, diga-se, este tem sido um exercício cada vez mais frequente de validação acadêmica, não é mesmo?

E é por isso que nossa compilação se chama **Antologia Básica: Giro Decolonial em Debate!**

Na maioria das vezes, os textos que escolhemos estavam em espanhol, precisando do traslado ao português pelo trabalho árduo de pessoal profissional ou principiante, coordenado com excelência por Larissa Fostinone Locoselli, Bruna Otani Ribeiro e sua equipe do **Laboratório de Tradução da Unila**, a quem agradecemos imensamente. Todas as traduções de todos os textos nesse idioma, feitas para este **Tomo 1: Espaços**, receberam de uma dessas pesquisadoras uma última revisão, ao passo que termos técnicos ou acadêmicos tiveram uma conferência final de Leo Name, o editor-chefe do periódico. Quanto aos dois únicos textos-fonte em língua inglesa, os traduzimos e revisamos a partir de colaborações voluntárias, muita boa vontade e alguma cara-de-pau!

Os mesmos fluxos de tradução e revisão correm na finalização do **Tomo 2: Epistemologias**. A premissa para a escolha de textos neste tomo por vir foi a possibilidade de se delinear caminhos e ramificações do conhecimento que ajudaram a definir os rumos do debate decolonial, destacando-se, por isso, intelectuais (ou seus críticos) mais conhecidos: **Aníbal Quijano, Arturo Escobar, Catherine Walsh, Daniel Inclán, David F. L. Gomes, Enrique Dussel, José Guadalupe Gandarilla Salgado, María Haydeé**





García Bravo, Pablo Quintero, Ramón Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez, Walter D. Mignolo e Zulma Palermo. Seu detalhamento será realizado na oportunidade de seu lançamento, em editorial próprio.

No presente **Tomo 1: Espaços**, por sua vez, quisemos possibilitar discussões sobre a já mencionada lacuna da dimensão espacial no giro decolonial. Para isso, a partir de uma pesquisa cuidadosa, pinçamos textos — o mais antigo é de 1999 e o mais recente é de 2022 — que, para nós, auxiliam na elucidação sobre espacialidades inerentes à produção de colonialidades e às possibilidades de desprendimento e de abertura a decolonialidades, ou que trazem reflexões sobre o espaço em alguma medida repercutidas no pensamento decolonial. É importante assinalar que a escassez de análises espaciais, na abordagem, impediu que a totalidade de textos deste tomo fosse assinada por intelectuais que possamos intitular, de fato, “decoloniais”. Como efeito, uma mais que bem-vinda passagem por abordagens circunvizinhas ao giro decolonial adensou a proposta. Pontuamos, além disso, que a referência a “espaços”, no tomo, é propositadamente genérica, sem quaisquer adjetivações ou apostos, para que venha a ser no desbravamento dos textos que a leitora ou o leitor se percebam conduzindo-se da escala da produção de objetos às da cidade e do globo, da natureza como fonte material e por vezes espiritual da produção da vida a conceitos-chave como os de território, rede, lugar e paisagem (cf. CASTRO; GOMES; CORREA, [1995] 2001; SOUZA, 2013).

Finalmente, vale a pena informar que a descrição de cada um dos textos que fazem parte deste **Tomo 1: Espaços**, subsequentemente, objetiva melhores entendimentos sobre a produção decolonial, sobre quem assina cada texto, se faz parte dos principais nomes do “giro”, teve ou não contato com intelectuais decoloniais, se esteve ou está no centro ou à margem de suas formulações, ou se as tangencia, complementa ou confronta.

Vamos começar?

O texto que abre o **Tomo 1: Espaços** da **Antologia Básica: Giro Decolonial em Debate** é **Descolonizando o design**, de **Madina Tlostanova**, pesquisadora decolonial russa e professora da Universidade de Linköping, na Suécia. O artigo, originalmente publicado em inglês, em 2017, no periódico *Design Philosophy Papers*, foi traduzido por Adriana Caúla, pesquisadora do **iDALE!** e professora da Universidade Federal Fluminense. Em seu ensaio, Tlostanova defende que o design é uma ferramenta ontológica, à semelhança de proposições como as do designer australiano Tony Fry e dos teóricos

decoloniais colombianos Arturo Escobar e Alfredo Gutiérrez Borrero — os dois últimos, aliás, com textos neste tomo da antologia. Nessa direção, ela coteja as noções de “design ontológico” e “desfuturização” (FRY, 2011; 2017) com a de “pluriversalidade”, do vocabulário decolonial (MIGNOLO, 2007; ESCOBAR, 2016). Como resultado, expõe a encruzilhada em que convivem possibilidades negativas e positivas do design.

Vale lembrar que Tlostanova possui trabalhos em coautoria com o semiólogo decolonial argentino Walter Mignolo que traduzem o conceito de colonialidade a contextos e espaços tanto da Eurásia quanto das Américas, resultando na noção de “colonialidade global” (TLOSTANOVA; MIGNOLO, 2009; 2012). Não por acaso, portanto, os exemplos trazidos por ela, no artigo, têm ampla abrangência espacial. São ferramentas de design ontológico negativo as utopias universalistas modernas, especialmente as que resultaram nos ambientes comunais ideais desenhados por construtivistas soviéticos, através dos quais também, segundo a autora, se desenhava “um ser humano perfeito, que é forçado a ser feliz a partir de certa forma prescrita”. São positivas, por sua vez, o ameríndio *sumak kawsay* (ou *buen vivir*, na tradução ao espanhol), a Democracia Terrestre de Vandana Shiva (ligada ao conceito indiano de *vasudhaiva kutum-bakam*) e os movimentos locais eurásianos orientados a ecosofias. Por fim, Tlostanova destaca as possibilidades do design se converter a uma ferramenta decolonial que, através de meios estéticos, venha em auxílio a movimentos políticos, ressaltando a necessidade de sua infiltração em processos contemporâneos desfuturizantes, por mais utópico que isso pareça.

Em **A produção da vida na América Latina e no Caribe e sua relação com o design e outros campos afins: sobre desprender, desobedecer e descolonizar**, seguem discutindo em perspectiva decolonial a relação entre design e espaço os brasileiros **Pamela Cordeiro Marques Correa** e **André Luiz Carvalho Cardoso** — ela é pesquisadora do **iDALE!** e ambos estão na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Originalmente publicado tanto em espanhol quanto em inglês na revista *Diseña*, em 2022, sua versão em português, da própria dupla, até agora era inédita. Ao longo do texto, as palavras “desprender”, “desobedecer” e “descolonizar” são tratadas como operadores analíticos que, a partir de bases marxistas e da *doble crítica* dos sociólogos Agustín Laó-Montez e Jorge Daniel Vásquez (2018), respectivamente de nacionalidades porto-riquenha e equatoriana, fundamentam uma análise da produção da vida enquanto produção da materialidade de grupos subalternos nos espaços urbanos. Na via do “desprender”, a dupla se movimenta entre as vertentes do pensamento social latino-americano e caribenho que se opuseram à imposição da modernidade ocidental.



Quanto ao “desobedecer”, evidencia a necessidade de uma virada ontoepistemológica e, partindo das ideias de “desprendimento” e “desobediência epistêmica”, de Mignolo ([2014] 2017), apresenta a gambiarra brasileira e seus equivalentes em outros espaços da América Latina e do Caribe como exemplos de “design espontâneo periférico” (MARQUES CORREA, 2019), “design re-existência” (ALBÁN ACHINTE, 2013) ou “encantaria” (SIMAS, 2019). Finalmente, Marques Correa e Cardoso acionam o debate sobre “pedagogias decoloniais” (WALSH, 2013) para encerrar o artigo apontando caminhos para o “descolonizar”.

Também refletindo sobre a dimensão ontológica e a descolonização do design, **Precedência, Terra e o Antropoceno: descolonizando o design** foi originalmente publicado em língua inglesa, em 2017, no periódico *Design Philosophy Papers*. Assina o artigo o teórico decolonial mexicano **Rolando Vázquez**, cuja trajetória inclui — além de textos que põem estéticas, pedagogias e gênero sob lentes decoloniais (VÁZQUEZ; MIGNOLO, 2013; CHÁVEZ; VÁZQUEZ, 2017; MIGNOLO; VÁZQUEZ, 2017; VÁZQUEZ, 2018) — a docência na Universidade Roosevelt, em Midelburgo, uma cidade central na história da escravidão holandesa. Lá, ele criou, em 2010, com Mignolo e em parceria com a Universidade de Duke, nos Estados Unidos, a Escola Decolonial de Verão, por muito tempo um importante ponto de encontro de ativistas e intelectuais com interesse na abordagem. Atualmente, ele é professor na Universidade de Utreque, nos Países Baixos.

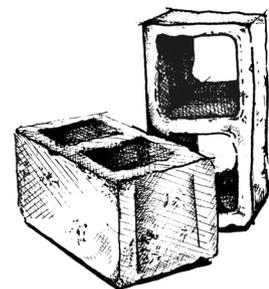
No artigo, traduzido ao português, por uma indicação do próprio autor, por Gabriel Salvi Philipson e Lua Gill da Cruz, ambos da Universidade Estadual de Campinas, Vázquez aponta que a modernidade “mundifica” o mundo como artifício enquanto a colonialidade aniquila os mundos relacionais. Sendo assim, o decolonial torna-se uma esperança radical para uma vida mais ética com a Terra (o precedente fundante de todo e qualquer mundo). É através de uma sequência de eventos históricos que o autor considera decisivos, tanto para a relação que a modernidade/colonialidade tem com a Terra quanto para a perda de mundos relacionais, que o autor expõe o rumo do atual estágio do antropocentrismo ao “desterramento”, à “desmundização” e à “desfuturização” (FRY, 2017). No entanto, ele cadencia seu texto com a inserção provocativa de possibilidades do design se direcionar à esperança e à relacionalidade, ressaltando a necessidade de descolonizar esse campo do conhecimento mediante uma transformação de suas relações com o mundo. Também apresenta uma proposta de design relacional como “terranidade” e “mundanidade” e encerra o artigo delineando as possíveis armadilhas de tais processos.

O quarto e último texto abordando dimensões espaciais do design e sua relação com a decolonialidade é **Compluridades e multi-suis: design com outros nomes e intenções**, do pesquisador colombiano **Alfredo Gutiérrez Borrero**, da Universidade de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, na Colômbia. Traduzido do espanhol ao português por Leo Name, líder do **iDALE!** e pesquisador do PPG-AU/FAUFBA, foi originalmente publicado em 2016, no livro *Diseñar hoy: hacia una dimensión más humana del diseño*, que reúne o material apresentado em um encontro científico realizado, em 2014, na Faculdade de Design da Universidade de Azuay, em Cuenca, no Equador.

Os textos de Gutiérrez Borrero costumam alinhar-se às “epistemologias do sul” (SANTOS; MENESES, 2010) e à literatura decolonial, particularmente ao trabalho de Escobar (2016). Centram-se, também, na crítica às dinâmicas de materialização que consideram o design industrial de matriz ocidental o pináculo de todas as expressões da humanidade, assim como na etimologia e na invenção de palavras que, segundo o autor, evocam, naturalizam ou tensionam modos de vida, visões de mundo e “mundificações” (GUTIÉRREZ BORRERO, [2015] 2020; GUTIÉRREZ BORRERO; NAME; CUNHA, 2020).

No artigo em foco, seus pontos de partida são os questionamentos da idealização da comunidade como unidade e da evocação no mais das vezes genérica de um único sul, ainda que global — daí os neologismos “compluridades” e “multi-suis”, no título. Além disso, Gutiérrez Borrero reflete sobre mais duas questões: o “sul do design”, referindo-se aos espaços considerados inferiores quando os mapas cartesianos foram criados; e o “design dos suis”, modo de pensar que valoriza perspectivas e realidades de um sem-número de espaços subalternizados — digamos, mais “policardinais”. Para isso, citando de vídeos do YouTube a verbetes da Wikipédia, do *buen vivir* e do *ñande reko* a uma variedade de intelectuais, noções e referências, ele questiona o jargão profissional que determina “sonhar muito e dormir pouco” e, portanto, “trabalhar sem descanso, privando-se de horas de sono para conseguir realizar seus sonhos ou visões”. Observando, então, pessoas que dormem nos transportes coletivos, as imagina sonhando com “um reservatório de rebeldias” e, assim, assinala a urgência de “confrontar os preceitos do produtivismo e da produtividade e abrir espaço à letargia natural”. O autor questiona, também, as ideias de “projeto” e “produto”, entendendo-as como ligadas à prerrogativa de um futuro único e idealizado, e exige, contrapontisticamente, um aqui e agora reconstruído para toda a diversidade existente, capaz de moldar futuros-outros através do cuidado.

Aprofundando o debate sobre o *buen vivir*, feito de modo mais breve por Tlostanova e Gutiérrez Borrero, **Cosmovivência andina: viver e conviver em harmonia integral**





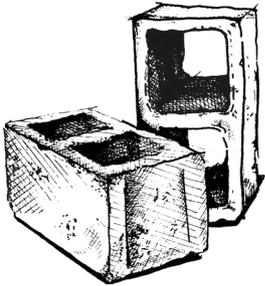
— **Suma Qamaña** é um texto do sociólogo aimará e boliviano **Simón Yampara Huarachi**. O texto-fonte, em espanhol, é uma transcrição de uma conferência proferida em Pittsburgh, nos Estados Unidos, em 2011 e, no mesmo ano, publicada na *Revista de Estudios Bolivianos* — sua conversão ao português é de Maricélia Nunes dos Santos, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Reconhecemos que Yampara Huarachi, participante ativo no processo da nova constituição boliviana de 2009 — que ao menos em tese garantiu o estado plurinacional e a autonomia indígena —, não deve ser rotulado como um teórico decolonial. Também sabemos que o *buen vivir* é uma construção em disputa entre intelectualidades e movimentos sociais (VANHULST; BELING, 2013; CUBILLO-GUEVARA; HIDALGO-CAPITÁN; DOMÍNGUEZ-GÓMEZ, 2014), comumente enunciada, na Bolívia, como *vivir bien* e *suma qamaña*. Sua inserção na antologia reflete, pois, nosso desejo de também abordar os entornos da decolonialidade, uma vez que parte de sua intelectualidade se insere nesse debate. Contudo, propositadamente escolhemos um artigo de uma liderança indígena, cuja argumentação, se tem proximidade com o desenho de mundos-outros que se pleiteia nos textos anteriores sobre design, tem sido contrária a enfoques, inclusive decoloniais, que apresentam o *buen vivir* ou *vivir bien* como exemplo de interculturalidade ou alternativa ao desenvolvimento (YAMPARA HUARACHI, 2004; 2009; WALSH, 2008; 2010; ESCOBAR, 2011; QUIJANO, 2014).

No texto em questão, Yampara Huarachi parte de epistemologias aimarás, quéchuas e qullanas para descrever formas de vivência e convivência após o contato colonial. Ele diferencia “*pachakuti*” de “mudança”: a primeira das palavras, aimará, associa “*pacha*”, que reflete a condição de dupla força, energia, a “*kuti*”, que nos fala de reviravolta, retorno, ou seja, trata de uma natureza mais complexa de transformações. Afirmar, por isso, ser importante entender que as mudanças políticas que àquele momento ocorriam na Bolívia não refletiam alterações profundas da ordem vigente, já que mantinham, na transição da direita à esquerda, um sistema de valores civilizatórios que não teria enfrentado os problemas mais fundamentais da vida comum. Sobre a cultura aimará, ele exalta sua capacidade de convivência — a que chama de “cosmovivência”, em contraste à “cosmovisão” ocidental — e reconhece tanto as estratégias indígenas de camuflagem (fingir-se ocidental, em prol da sobrevivência) quanto o uso de pedras, memórias, toponímias e têxteis como fontes de conhecimento. Menciona, por fim, a semelhança superficial entre o *suma qamaña* e o “socialismo comunitário”, mas ressalta as especificidades andinas ausentes no último. O final do artigo nos brinda com um mais que interessante glossário de palavras em aimará.

O texto seguinte é a **Declaração de Mama Quta Titikaka — Mobilização Global em Defesa da Mãe Terra e dos Povos!**, traduzido por Maria Clara Rodrigues Arbex, da Unila, a partir de sua publicação em uma coletânea de escritos feministas, de 2014: *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, organizada pela filósofa dominicana Yuderkys Espinosa Miñoso, a antropóloga colombiana Diana Gómez Correa, atualmente Vice-Ministra das Mulheres no Ministério da Igualdade e Equidade em seu país, e a socióloga mexicana Karina Ochoa Muñoz. O documento, originalmente em espanhol, é o resultado das discussões durante a Paqarina Maior do Lago Mama Quta Tikaka, que aconteceu em 2009, no Peru, e contou com mais de seis mil representantes de povos indígenas originários de vinte e dois países da "Abya Yala" — toponímia usada no lugar de "América", que na língua do povo kuna, originário do norte da Colômbia e atualmente vivendo na costa caribenha do Panamá, significa "terra madura", "terra viva" ou "terra em florescimento". O encontro contou também com a presença de outros povos da África, dos Estados Unidos, do Canadá e de outras partes do mundo. Considerando a "profunda crise da civilização ocidental capitalista" — delineada, na antologia, nos artigos anteriores sobre design —, o documento oferece uma alternativa de vida referenciada no *buen vivir*, na construção de estados plurinacionais comunitários e na organização de formas de resistência frente ao modelo socioeconômico em colapso.

Refletindo temas daquele momento que ainda persistem no debate público, a declaração acena para o enfrentamento das mudanças climáticas e a suspensão de tratados de livre comércio, além de respaldar a luta de povos do mundo contra os poderes hegemônicos. Também orienta a construção de uma Coordenadoria de Povos e Nacionalidades Indígenas da Abya Yala, que mantenha sob vigilância organismos internacionais a fim de "superar a sua subordinação ao poder imperial". Não obtendo, indica instituir a Organização de Nações Unidas da Abya Yala e do Mundo, em revisão às estruturas coloniais e a partir do movimento de baixo para cima. Esclarecemos, mais uma vez, que temos ciência de que este não é um documento "decolonial", mas sua presença na antologia consubstancia afinidades, e várias diferenças, da decolonialidade com filosofias indígenas andinas e enfoques comuns.

A biocolonialidade do poder: Amazônia, biodiversidade e ecocapitalismo mantém o foco na relação entre lutas sociais, diversidade de cosmovisões (ou de cosmovivências, se seguirmos Yampara Huarachi) e dimensões ambientais de um capitalismo em colapso, agregando um viés mais antropológico e geográfico à antologia. O texto tem como autor o pesquisador colombiano **Juan Camilo Cajigas-Rotondo**, professor de estudos



culturais na Pontifícia Universidade Javeriana da Colômbia. Traduzido ao português por Karolina Mendes Pata, da Unila, foi publicado pela primeira vez, em espanhol, em 2007, como um capítulo da antológica coletânea *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, organizada pelo filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez e o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel.

O autor elabora as noções de “colonialidade da natureza” e, mais especificamente, de “biocolonialidade do poder”, levando à ecologia política o conceito do sociólogo peruano Aníbal Quijano em textos como “Colonialidad y modernidad/racionalidad” (1992) e “¡Qué tal raza!” (1999).¹ Além disso, salienta o quanto as dimensões nefastas da colonialidade mais relacionadas aos mundos naturais são legitimadas por critérios objetivistas e cientificistas. Traz, ainda, uma cartografia cognitiva estruturada em dois conjuntos conflitivos de narrativas da biodiversidade: os discursos sobre “escassez” e sobre “abundância”, que corroboram tanto as relações de subordinação quanto as de resistência e articulação levadas a cabo não apenas pelo Estado, por organizações não governamentais e multinacionais, mas também por comunidades amazônicas. Ao final, ele propõe o diálogo entre as diferentes ecosofias locais e os conhecimentos científicos ocidentais, favorecendo a continuidade das primeiras em adaptação às transformações dos últimos.

É importante ressaltar que Cajigas-Rotondo, desde o início de seu artigo, estabelece vínculo com a “modernidade/colonialidade”, citando “Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad latino-americano”.² Este é o texto no qual Escobar (2003) dá nome e esquadrinha o enfoque epistemológico do grupo de pesquisa de que então fazia parte. Além da evidente referência à “colonialidade do poder”, Cajigas-Rotondo também se apropria da dimensão temporal braudeliana que ampara tal conceito, posto que apresenta a biodiversidade, repercutida pela globalização hegemônica, como uma face contemporânea de uma colonialidade de “longa duração”. Também aciona vocabulários foucaultianos e de-leuzianos então em voga, seja abordando a “estrigem” caracterizadora da “sociedade disciplinar”, seja descrevendo o fato de a natureza ter sido “reaxiomatizada” pela “maquinaria” de “tecnologias biopolíticas” que atuam de maneira “rizomática” e “molecular”. Exige, também, “descolonizar o Império” — em óbvia alusão à então badaladíssima obra de Hardt e Negri ([2000] 2010).

Na conclusão, o autor adere a uma “gnose de fronteira” intencionada a uma “ciência pós-ocidental transmoderna”. O primeiro desses termos foi amplamente utilizado por Mignolo, que o alternava com “epistemologia fronteira” e “pensamento fronteira”,

este sendo o que prevaleceu na definição dos conhecimentos situados à margem de epistemologias hegemônicas (MIGNOLO, 1996; [2000] 2003). A superação da modernidade de que trata a “transmodernidade”, por sua vez, já havia recebido a densa argumentação no que talvez seja um dos textos mais citados — e, a nosso ver, subaproveitado — do filósofo decolonial argentino Enrique Dussel ([2000] 2005). Finalmente, no momento de escrita do artigo de Cajigas-Rotondo, intelectuais que depois se notabilizaram como “decoloniais” ainda seguiam a moda acadêmica das abordagens “pós”, batizando como “pós-ocidental” a ruptura epistemológica que pretendiam realizar. Este é o caso, mais uma vez, de Mignolo, em textos como “Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la 'ratio' entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos”³ ([1997] 2015), entre outros (e.g.: MIGNOLO, 1996; 1998).

Lido nos dias de hoje, o artigo selecionado revela-se um potente cruzamento de referenciais teóricos, exemplar de um momento de transição acadêmica, quando conceitos que mais tarde formaram o ferramental da decolonialidade estavam por construir e o “giro decolonial” era abordagem ainda por denominar e estabelecer. Tais tarefas foram facilitadas pela supracitada coletânea de Castro-Gómez e Grosfoguel, particularmente influente no meio acadêmico latino-americano e hispanofalante de Cajigas-Rotondo — que, aliás, se manteve no cruzamento de abordagens, mais recentemente tratando das relações entre cultura, natureza e subjetividade não só a partir de conceitos decoloniais e deleuzianos, mas também dos vieses da cosmopolítica e do giro multiespécies (CAJIGAS-ROTONDO, 2017; 2018; 2020).

Enfatizando o enfoque geográfico e os diferentes entendimentos de território, o texto **Geografia das ausências: as negações das ontologias territoriais e as disputas pela reterritorialização do estar-sendo** evidencia as possibilidades de debate entre tal área do conhecimento e o giro decolonial. Trata-se de uma versão inédita, estendida, de um artigo publicado em 2019 na revista *Utopía y Práxis Latinoamericana* — e que foi traduzida do espanhol para o português por Jéssica Caroline Pessoa dos Santos, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, e Leo Name. Assinam-no **José Angel Quintero-Weir**, pesquisador venezuelano e membro do povo añú, que é professor de literatura e cultura indígena na Universidade Autónoma Indígena, na Colômbia, e da Universidade do Zúlia, na Venezuela; e os geógrafos chilenos **Pablo Mansilla-Quiñones** e **Andrés Moreira-Muñoz**, pesquisadores da Pontifícia Universidade Católica de Valparaíso, no Chile. O primeiro tem em seu currículo trabalhos sobre o “sentipensar”, a educação e as territorialidades indígenas, especialmente das comunidades na bacia do Lago de

Maracaibo, em seu país (QUINTERO-WEIR, 2011; 2016; 2019). O segundo tem defendido a descolonização dos saberes geográficos, transitando por entre as geografias urbana e rural e a cartografia social, com destaque para os territórios mapuches da região centro-sul chilena (MANSILLA-QUIÑONES, 2021; 2024; MANSILLA-QUIÑONES; IMILAN-OJEDA, 2020). O último vem empreendendo esforços em uma pesquisa que integra as geografias física e humana e debatendo, inclusive com Mansilla-Quiñones, o giro multiespécies e a conservação da paisagem (MANRÍQUEZ-TIRADO; MANSILLA-QUIÑONES; MOREIRA-MUÑOZ, 2019; VENEGAS-ESPINOZA; MOREIRA-MUÑOZ; MANSILLA-QUIÑONES, 2022).

Unindo suas singularidades e aproximando-as da decolonialidade, o trio muito recentemente publicou um trabalho sobre "geonarrativas decoloniais" (QUINTERO-WEIR; MANSILLA-QUIÑONES; MOREIRA-MUÑOZ, 2023). Em direção similar, o artigo selecionado para a antologia parte de suas pesquisas participativas junto a povos originários para pensar como os territórios se integram ao repertório desses agentes, e também os constituem — uma questão que, segundo os autores, deve ser considerada em processos e projetos de descolonização. O trio defronta a "colonialidade do estar", sua variação espacial do conceito quijariano, com o que chama de "geografia das ausências", inspirado pela "sociologia das ausências" (SANTOS, 2002). Assim, ao considerar que a colonialidade do estar aponta a experiência de habitar um mundo produzido sob representações moderno-coloniais que se articulam e dão forma à geografia das ausências, os autores explicitam a pouquíssima atenção dada pela literatura decolonial às dimensões espaciais — e que, como já abordamos no início deste Editorial, motivou a temática deste tomo da antologia. Assinalam, também, o descaso da disciplina geográfica, centrada em saberes norte-atlânticos, com relação ao conhecimento sobre o espaço produzido fora das universidades e, sobretudo, do eixo entre a Europa Ocidental e os Estados Unidos. Lembrem, além disso, que até mesmo a chamada "geografia crítica" inúmeras vezes tratou diferentes sociedades, grupos, comunidades e seus territórios nas chaves da invisibilidade ou da inferioridade.

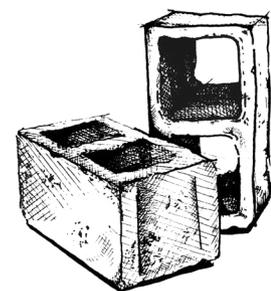
Diante dessas questões, o trio defende que os conhecimentos geográficos produzidos na América Latina, disciplinares ou não, merecem ser conhecidos e submetidos ao debate crítico. Defende, ainda, que as ciências sociais e os estudos decoloniais devem passar por giros territoriais que venham a constituir sua revisão, reconhecendo as territorialidades e os territórios como inerentes às lutas populares, inclusive àquelas voltadas à descolonização. Na parte final do artigo, os autores debatem as possibilidades de uma "geografia das presenças", que restitua a visibilidade a que ou a quem

foram definidos como ausentes pela razão moderno-capitalista-colonial-patriarcal das ciências, assim a contestando.

Gênero, redes e lugar: uma ecologia política da cibercultura é de autoria do antropólogo colombiano **Arturo Escobar**, já mencionado neste Editorial, simultaneamente publicado em espanhol e inglês, em 1999. Corresponde tanto a um capítulo do livro *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, uma compilação de artigos do autor organizada pelo Instituto Colombiano de Antropologia e História, quanto a um dos textos na coletânea *Women@Internet: creating new cultures in cyberspace*, organizada pela pesquisadora australiana Wendy Harcourt. Levada a cabo por María Camila Ortiz, da Unila, a tradução ao português tomou como base o texto em espanhol, mas algumas vezes a versão em língua inglesa precisou ser consultada no processo de revisão final.

Na primeira parte do artigo, Escobar discute as novas tecnologias de informação e comunicação (NTICs), suas redes e seus fluxos, bem como os riscos e as tendências da cibercultura, repercutidos no debate intelectual da época. Em um segundo momento, aponta os aspectos que ele considera subestimados na literatura sobre o assunto, como a centralidade do lugar na configuração das lutas políticas através das redes cibernéticas e o papel de mulheres, ambientalistas e movimentos sociais do Terceiro Mundo nos movimentos antiglobalização — destacando, inclusive, o peso que têm as diversidades cultural e ecológica na promoção de novos modos de saber, ser e fazer no ciberespaço. A última parte do artigo explora os avanços e os limites da interseção entre atores políticos e novas tecnologias, assumindo a complexa composição de formas de natureza e cultura na tessitura dessas redes. Para o autor, a questão que emerge do debate é que tipos de redes possibilitam sustentar o mosaico do que ele chama de “lugares locais” (“*local places*”) e que diretrizes podem emergir das práticas sociais e biológicas que articulam natureza, cultura, tecnologia e lugar.

Vale a pena resgatar o cenário intelectual daquele fim de milênio em que Escobar ainda escrevia não pertencendo ao grupo modernidade/colonialidade. Nas ciências sociais, tinham imensa preponderância tanto análises da “compressão espaço-tempo” (HARVEY, [1989] 1992), caracterizadora de uma pós-modernidade emergente, quanto elucubrações a respeito dos efeitos da globalização que, ao se impor à “escala local”, deixaria sequelas à “vida comum”, aos lugares e às culturas (HARVEY, 1993; ORTIZ, 1994; DREIFUSS, 1996; MASSEY, [1991] 2000; [1999] 2007; KUMAR, [1995] 2006). As NTICs, não à toa, eram um objeto de estudo um tanto fetichizado por uma literatura que ora descrevia a internet como um mundo imaterial em oposição ao “real”, ora



anunciava como inevitáveis consequências da desterritorialização a homogeneização dos lugares e até mesmo a morte da geografia (GRAHAM, 1988; AUGÉ, [1992] 1994; CAIRNCROSS, 1997; CASTELLS, [1996] 1999, p. 467-521; MORGAN, 2004).

A decisão por selecionar um texto de Escobar em meio a esses debates se apoia em ao menos três motivos. Primeiro: o autor parece perceber, no artigo, que boa parte daqueles escritos sobre globalização tanto naturalizava o discurso neoliberal sobre inescapáveis fluxos conduzidos por forças econômicas ubíquas quanto abraçava certo determinismo tecnológico e por vezes adotava uma linguagem de base *colonial*: o ciberespaço como “novo mundo a ser descoberto” e todo o globo como “nova fronteira a ser explorada”, por exemplo (GUNKEL; GUNKEL, 1997; WARF, 2001). Segundo: seu estudo se situa entre um momento de antes, quando ele já havia descortinado narrativas e intenções por trás da categoria “desenvolvimento” e da toponímia “Terceiro Mundo”, com influência sobre a geopolítica e a economia mundiais (ESCOBAR, 1995); e de depois, quando o autor e seus pares decoloniais migram da análise da globalização/capitalismo para o exame da modernidade/colonialidade — uma troca de termos que até hoje recebe críticas (e.g. MAKARAN; GAUSSENS, 2020). Terceiro: no ensaio, o entendimento de Escobar sobre o efeito das redes cibernéticas sobre a realidade e sua potencial utilização por movimentos sociais prenuncia seu debate, na atualidade, a respeito das possibilidades do design como ferramenta ontológica e em auxílio à autonomia de diferentes coletivos em luta — com especial destaque para suas “estratégias subalternas de localização”, usualmente entre as preocupações do autor (ESCOBAR, [2001] 2005; 2016).

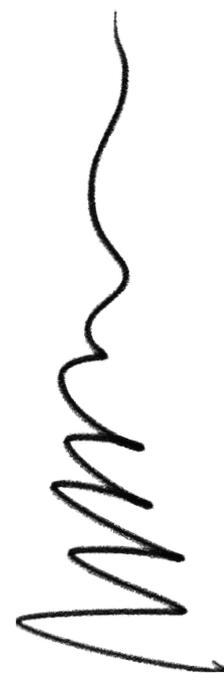
Passamos a rumar por uma análise de espaços do passado com o artigo **Cidades de Sísifo: urbanismo colonial e contingência**. Assina-o **Rodrigo Castro Orellana**, filósofo chileno e professor titular da Universidade Complutense de Madrid, na Espanha, cujos trabalhos têm como foco principal a obra de Michel Foucault — ele é, inclusive, fundador e diretor executivo da Rede Ibero-Americana Foucault, diretor da *Dorsal: Revista de Estudios Foucaultianos* e coeditor do periódico *Foucault Studies*. Dedicasse, além disso, ao debate sobre filosofias latino-americanas, teorias pós-coloniais, o pensamento utópico e as cidades ideais (CASTRO ORELLANA, 2010; 2014; 2017; 2019). Selecionamos este texto — publicado originalmente em espanhol, em 2016, na *Revista de Estudios Avanzados*, e traduzido ao português por Gilmei Francisco Fleck e Hugo Eliecer Dorado Mendez, ambos da Unioeste —, por um lado por nos conduzir a um desvio no debate, devido a sua análise *contrária* às conhecidas formulações de Dussel (1994) sobre a racionalidade moderna. Por outro lado, porque a crítica de

Castro Orellana dá centralidade ao espaço que é o tema deste primeiro tomo, mais especificamente, ao processo de fundação das cidades coloniais na América.

O autor ressalta, no texto, que Dussel introduz uma distinção entre uma primeira modernidade, identificada com o *ethos* cristão e centrada na colonização das Américas por Portugal e Espanha; e uma segunda modernidade que, desde o auge das novas potências como a Holanda, a Inglaterra ou a França, progressivamente institui o pensamento iluminista e sua valorização da razão em detrimento da fé. A segunda modernidade seria, então, uma extensão natural da primeira, já que no entendimento dusseliano ambas fazem parte do mesmo processo de expansão da Europa e da imposição de seus desígnios. Assim, diz-nos Castro Orellana, a cidade colonial, particularmente a hispano-americana que repetidamente utilizou a quadricula regular, torna-se "o primeiro marco de um processo de racionalização unilateral orientado à consolidação de um poder imperial sem contrapesos" e reverberando na urbanização colonial.

Analisando, porém, as várias transferências de sede das cidades de colonização espanhola de um lugar a outro, Castro Orellana problematiza a vinculação redutora da *tabula rasa* a suas fundações. Desse modo, ele desafia a ideia de um poder colonial universal e permanente, apontando que a repetição de uma solução urbana anterior, no contexto colonial de fatores imprevistos como eventos naturais extremos e a interação com indígenas, era uma tentativa de reprodução das realidades urbanas e sociais já estabelecidas, impulsionada tanto por vulnerabilidades e precariedades da experiência colonizadora quanto por vontades de prover às populações a sensação de estabilidade. Por essa razão, o autor finaliza sua explanação com uma crítica contundente às teorizações "dependentes de uma ideia de história que estabelece a existência de um poder hegemônico, totalizante e excludente, e sua continuidade desde o passado colonial hispânico até o nosso presente". Uma delas, segundo ele, é o giro decolonial.

O passado continua em foco, convertido à dimensão de legados materiais e imateriais a preservar, em **Arqueologia, paisagem e patrimônio: da colonialidade à decolonialidade das práticas**. Tendo como autor o antropólogo argentino **Rafael Pedro Curtoni**, pesquisador da Universidade Nacional do Centro da Província de Buenos Aires, o texto é uma versão modificada — e, portanto, inédita — de um artigo seu de 2010, publicado no periódico *Códice: Boletín Científico y Cultural del Museo Universitario*. Sua conversão ao português foi feita por Ariane Fagundes Braga, pesquisadora do **iDALE!** e da Universidade Federal de Santa Maria. Curtoni tem conduzido, em seus trabalhos, uma discussão sobre as dimensões políticas da arqueologia, particularmen-



te no que diz respeito à relação entre o patrimônio imaterial indígena e a paisagem. Mais recentemente, ele vem trazendo aportes da epistemologia decolonial para tais debates (CURTONI, 2004; 2009; 2022).

No texto selecionado, o autor argumenta que os conceitos de paisagem, patrimônio e arqueologia não apenas denotam uma origem moderna, ocidental e europeia, mas também representam uma perspectiva atrelada a uma ideologia de classe, formulada em dado momento. Por um lado, a visão que serve de base a esse pensamento tem origem na separação cartesiana entre mente e corpo, ainda no Renascimento, que por sua vez estabelece uma concepção de paisagem como exterioridade, uma realidade objetificada e passível de medição. Por outro lado, a arqueologia se estrutura por distinções entre especialistas e não especialistas, em reforço à produção de alteridades e com base em uma ideia de civilização que reverbera na própria noção de patrimônio — segundo ele, "um construto ocidental no qual prevalecem critérios de autenticidade e de valorização, estabelecidos a partir da academia".

Sendo assim, a despeito de contribuições teóricas mais atuais que consideram os variados significados dos lugares para diferentes grupos sociais, ao longo do tempo, Curtoni diz que ainda é um desafio analítico a superação da ideia da paisagem como mera abstração externa e passiva. Para a reversão de tal quadro conceitual limitante, ele sugere que "a superação da colonialidade do conhecimento exige um posicionamento ético-político que, simultaneamente, inicie um processo de descolonização disciplinar". Como conclusão, afirma que as práticas em auxílio a tal empreendimento são aquelas capazes de ampliar os formatos acadêmicos e seus pressupostos, em diálogos abertos com outros agentes e grupos sociais. Assim, obter um conhecimento situado em arqueologia, paisagem e patrimônio exige, pois, práticas não eurocêntricas, que não tenham como base "o racionalismo científico e asséptico da modernidade liberal".

Seguimos com mais um texto sobre patrimônio, com **Diálogos com a colonialidade: os limites do patrimônio em contextos de subalternidade**, traduzido ao português por Nathália Guerreschi, da Unila. O texto-fonte, em espanhol, é de 2018, publicado na revista *Persona & Sociedad*. Suas autoras são as antropólogas argentinas **Mónica Lacarrieu** e **Soledad Laborde**, ambas da Universidade de Buenos Aires e com trabalhos que se embasam na teoria decolonial para debater o modo como se manifestam, na capital argentina, a imigração, a luta por reconhecimento de comunidades indígenas e afrodescendentes, a questão patrimonial e o turismo, por exemplo (LACARRIEU, 2016; LABORDE, 2020; 2021; LACARRIEU; BRACCO, 2023).

No artigo em questão, elas põem em relevo os processos complexos produzidos por sujeitos e grupos sociais que, em movimento, "fazem patrimônio" na contramão do referencial estático das instituições, ainda fixadas à associação direta da nação a um território precisamente delineado. Consideram, então, que a colonialidade também incide no patrimônio cultural, para elas um recurso do modelo eurocêntrico de pensamento. Assim, partem do debate internacional a respeito de ações patrimoniais na região latino-americana, com atenção às tensões nos processos de patrimonialização imaterial. Especificamente, comentam que os chamados "tambores de *candombe*", prática cultural de Buenos Aires, mantêm intacta a categoria do "étnico" como estabelecadora da produção local de diferenças culturais — e, por conseguinte, da subalternização do que foge ao ideal branco de progresso. Tal condição, segundo elas, também é reproduzida pelos próprios grupos subalternizados que praticam o *candombe* — a saber, comunidades negras locais e de imigrantes afro-uruguayos —, que enunciam, na disputa da identidade cultural da capital argentina, um "legado afro" reduzido às dimensões estética e cultural. Frente a isso, Lacarrieu e Laborde finalizam seu estudo assinalando o quão difícil é reorientar o campo do patrimônio, uma vez que o mesmo tem em si um enraizado racismo epistêmico.

O último texto deste primeiro tomo da antologia é **Dialogar com Quijano: a colonialidade como categoria para compreender o ambiente construído no sistema-mundo moderno/colonial**. Publicado em espanhol, em 2019, na *Revista de Sociología*, foi traduzido ao português por Ana Lis da Silva e Silva, da Unila. Assina-o **Yasser Farrés Delgado**, um arquiteto cubano radicado na Colômbia e professor da Universidade São Tomás, em Villavicêncio. Há um pouco mais de uma década, ele vem traduzindo o conceito de colonialidade do poder, formulado por Quijano (1992) com base na economia política e na sociologia, às dimensões espaciais do território, da cidade e da arquitetura (FARRÉS DELGADO, 2013; [2016] 2020; FARRÉS DELGADO; MATARÁN RUIZ, 2012; [2014] 2021). No ensaio selecionado, ele apresenta, então, a tríade das colonialidades do poder, do ser e do saber, associando-as ao que vem definindo como "colonialidade territorial". O autor também traz outras construções teóricas apresentadas sob a apresentação do estado da arte de pesquisas e estudos sobre a dimensão espacial da colonialidade, incluindo as escalas da produção da natureza e da arquitetura. Farrés Delgado finaliza o trabalho exaltando, dentre as inesgotáveis possibilidades abertas por Quijano e sua proposição analítica da ordem mundial moderno-colonial, a oportunidade de reavaliação do papel de epistemologias-outras na reconfiguração dos espaços de vida e de suas relações.

Escolhemos tal ensaio para encerrar o **Tomo 1: Espaços** por mais enfática e diretamente trazer o debate decolonial para o campo de arquitetura e urbanismo em que se inserem nossa revista e nosso grupo de pesquisa — ainda que sob o diálogo interdisciplinar que abraçam. Além disso, porque ao debater o conceito de colonialidade, relacionando-o a outros contextos e dimensões, Farrés Delgado nos auxilia a estabelecer uma ponte com o vindouro **Tomo 2: Epistemologias**.

Finalizamos este Editorial desejando que este primeiro tomo da **Antologia Básica: Giro Decolonial em Debate** de fato auxilie leitoras e leitores a conhecerem mais e melhor a literatura decolonial e demais escritos que com ela mantêm diálogo. Também torcemos para que nosso trabalho possa inspirar outras iniciativas de produção autônoma do conhecimento, como a nossa.

Boa leitura!

Notas

1 Estes dois textos de Aníbal Quijano foram selecionados pela equipe editorial da **Laje** e traduzidos para o português para compor o próximo número do periódico, que corresponderá ao **Tomo 2: Epistemologias da Antologia Básica: Giro Decolonial em Debate**, com previsão de lançamento no segundo semestre de 2024. Os títulos em português são respectivamente “Colonialidade e modernidade/racionalidade” e “Ô, raça!”. Cf. Quijano ([1992] 2024a; [1999] 2024b).

2 Tal artigo de Arturo Escobar também foi selecionado pela equipe editorial da **Laje**, sendo traduzido ao português, sob o título “Mundos e conhecimentos de outro modo: o Programa Latino-Americano de Pesquisa Modernidade/Colonialidade”. Irá compor o próximo número da revista, o

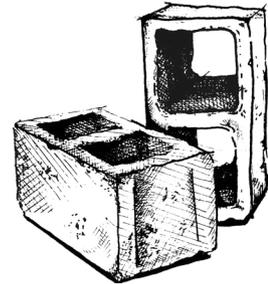
Tomo 2: Epistemologias da Antologia Básica: Giro Decolonial em Debate, com previsão de lançamento até o final deste ano. Cf. Escobar ([2003] 2024).

3 Este texto de Walter D. Mignolo é mais um dos que receberam tradução para o português e, sob o título “Espaços geográficos e localizações epistemológicas: a relação entre localização geográfica e subalternização de conhecimentos”, fará parte do próximo número da revista **Laje**. Trata-se do **Tomo 2: Epistemologias da Antologia Básica: Giro Decolonial em Debate**, com lançamento previsto ainda em 2024. Cf. Mignolo ([1997] 2024).



Referências

- ALBÁN ACHINTE, A. Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos. In: WALSH, C. (org.). **Pedagogías Decoloniales**. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir e (re)vivir, Tomo 1. Quito: Editorial Abya-Yala, 2013, p. 443-468.
- AUGÉ, M. **Não lugares**. Campinas: Papirus, (1992) 1994.
- BENEDICT, B. M. The eighteenth-century anthology and the construction of the expert reader. **Poetics**, v. 28, n. 5-6, p. 377-397, 2001.
- BENEDICT, B. M. The paradox of the anthology: collecting and difference in eighteenth-century Britain. **New Literary History**, v. 34, n. 2, p. 231-256, 2003.
- CAIRNCROSS, F. **The death of distance**. Boston: Harvard Business School Press, 1997.
- CAJIGAS-ROTUNDO, J. C. La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (org.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, 2007, p. 169-194.
- CAJIGAS-ROTUNDO, J. C. Ontoepistemologías indígenas. **Tabula Rasa**, n. 26, p. 123-139, 2017.
- CAJIGAS-ROTUNDO, J. C. Cuerpo-Axè: Una cartografía afectiva de la capoeira angola en Colombia. **Brújula**: Revista Interdisciplinaria sobre Estudios Latinoamericanos, n. 12, p. 80-107, 2018.
- CAJIGAS-ROTUNDO, J. C. Enredos telúricos: geo-ontologías y geo-poéticas de la tierra. In: ECHEVERRI, A. P. N. (org.). **Polifonías geo-ético-poéticas del habitar-sur**. Manizales: Universidad Nacional de Colombia, Centro editorial Facultad de Administración, 2020, p. 167-195.
- CASTELLS, M. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, (1996) 1999, v. 1.
- CASTRO, I. E. GOMES, P. C. C.; CORREA, R. L. (org.). **Geografia: Conceitos e Temas**. Rio de Janeiro: Bertrand (1995) 2001.
- CASTRO ORELLANA, R. Ciudades ideales, ciudades sin futuro. El porvenir de la utopía. **Daimon Revista Internacional de Filosofía**, p. 135-144, 2010.
- CASTRO ORELLANA, R. Foucault y el debate postcolonial. Historia de una recepción problemática. **Quadranti**: Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea, v. 2, n. 1, p. 216-249, 2014.
- CASTRO ORELLANA, R. Ciudades de Sísifo. Urbanismo colonial y contingencia. **Estudios Avanzados**, n. 26, p. 114-129, 2016.
- CASTRO ORELLANA, R. Foucault y la resistencia. Una gramática del concepto. **Contrastes. Revista Internacional de Filosofía**, v. 22, n. 1, p. 45-63, 2017.
- CASTRO ORELLANA, R. Apuntes críticos sobre el concepto de hegemonía en Dussel y Laclau. **Alpha**: Revista de Artes, Letras y Filosofía, n. 48, p. 123-137, 2019.
- CHÁVEZ, D. B.; VÁZQUEZ, R. Precedence, trans* and the decolonial. **Angelaki**, v. 22, n. 2, p. 39-45, 2017.
- CUBILLO-GUEVARA, A. P.; HIDALGO-CAPITÁN, A. L.; DOMÍNGUEZ-GÓMEZ, J. A. El pensamiento sobre el Buen Vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el posdesarrollismo. **Revista del CLAD Reforma y Democracia**, n. 60, p. 27-58, 2014.
- CURTONI, R. P. La dimensión política de la arqueología: el patrimonio indígena y la construcción del pasado. In: MARTÍNEZ, G.; GUTIERREZ, M. A.; CURTONI, R.; BARÓN, M.; MADRID, P. (org.). **Aproximaciones contemporáneas a la Arqueología pampeana**. Perspectivas teóricas, metodológicas, analíticas y casos de estudio. Olavarría: UNCPBA, 2004, p. 437-449.
- CURTONI, R. Arqueología, paisaje y pensamiento decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica. In: BARBERENA, R.; BORRAZZO, K.; BORRERO, L. A. (org.). **Perspectivas Actuales en Arqueología Argentina**. Buenos Aires: IMHICIHU, 2009, p. 15-31.
- CURTONI, R. P. Paisaje, Patrimonio y Arqueología: de la Colonialidad a la Decolonialidad de la práctica. Reflexiones desde Sudamérica. **Código**: Boletín Científico y Cultural del



Museo Universitario, v. 11, n. 21, p. 42-49, 2010.

CURTONI, R. P. La restitución de cuerpos indígenas y la colonialidad de la ancestralidad. **Revista TEFROS**, v. 20, n. 1, p. 59-78, 2022.

DREIFUSS, R. A. **A época das perplexidades**. Mundialização, Globalização e Planetarização: Novos Desafios. Petrópolis: Vozes, 1996.

DUSSEL, E. **1492: El encubrimiento del Otro**. Hacia el origen del "mito de la Modernidad". La Paz: Plural, 1994.

DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber**. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, (2000) 2005, p. 55-70.

ESCOBAR, A. **Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World**. Princeton: Princeton University Press, 1995.

ESCOBAR, A. Gender, place and networks. A political ecology of cyberculture. In: HARCOURT, W. (org.). **Women@Internet**. Creating New Cultures in Cyberspace. London: Zed Books, 1999a.

ESCOBAR, A. Género, redes y lugar: una ecología política de la cibercultura. In: **El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 1999b, p. 353-381.

ESCOBAR, A. Mundos y conocimientos de otro modo. El Programa de Investigación de Modernidad/Colonialidad Latinoamericano. **Tabula Rasa**, n. 1, p. 51-86, 2003.

ESCOBAR, A. La cultura habita en lugares: reflexiones sobre el globalismo y las estrategias subalternas de localización. In: **Más allá del Tercer Mundo**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, (2001) 2005, p. 157-193.

ESCOBAR, A. Una minga para el posdesarrollo. **Signo y Pensamiento**, v. 30, n. 58, p. 278-284, 2011.

ESCOBAR, A. **Autonomía y diseño**. La realización de lo comunal. Popayán: Universidad del Cauca, 2016.

ESCOBAR, A. Mundos e conhecimentos de outro

modo. O Programa Latino-Americano de Pesquisa Modernidade/Colonialidade. **Laje** (Antologia Básica: Giro Decolonial em Debate, Tomo 2: Epistemologias), v. 3, n. 2, (2003) 2024 (no prelo).

ESCOBAR, A. VERÍSSIMO, C. Projeto/ar como a cura da vida. **Redobra**, v. 6, n. 15, p. 51-58, 2020.

FARRÉS DELGADO, Y. **Críticas decoloniales a la arquitectura, el urbanismo y la ordenación del territorio**: hacia una territorialización de ambientes humanos en Cuba. 2013. Tese (Doutorado em Meio Ambiente e Planejamento do Território). Granada: Universidade de Granada, 2013.

FARRÉS DELGADO, Y. Dialogar con Quijano: la colonialidad como categoría para comprender el ambiente construido en el sistema-mundo moderno/colonial. **Revista de Sociología**, n. 28, p. 49-64, 2019.

FARRÉS DELGADO, Y. Arquitetura e decolonialidade: algumas ideias sobre a Escola de Artes Plásticas de Ricardo Porro. **Redobra**, v. 6, n. 15, p. 289-316, (2015) 2020.

FARRÉS DELGADO, Y. La dimensión espacial de la colonialidad: una propuesta interpretativa y otras voces ignoradas. **Revista VIRUS**, v. 26, n. 1, 2023.

FARRÉS DELGADO, Y.; CUNHA, G. R.; NAME, L. Por um diálogo latino-americano sobre colonialidade, arquitetura e urbanismo. **Redobra**, v. 6, n. 15, p. 87-107, 2020.

FARRÉS DELGADO, Y.; MATARÁN RUIZ, A. Colonialidad territorial, para analizar a Foucault en el marco de la desterritorialización. **Tabula Rasa**, n. 16, p. 139-159, 2012.

FARRÉS DELGADO, Y.; MATARÁN RUIZ, A. Rumo a uma teoria urbana transmoderna e decolonial: uma introdução. **Revista Territorial**, v. 10, n. 1, p. 94-117, (2014) 2021.

FRY, T. **Design as Politics**. Oxford, New York: Berg, 2011.

FRY, T. Design for/by 'the Global South'. **Design Philosophy Papers**, v. 15, n. 1, 2017.

GRAHAM, S. The end of geography or the explosion of place? Conceptualizing space, place and information technology. **Progress in Human Geography**, v. 22, n. 2, p. 168-185, 1998.

- GUNKEL, D.J.; GUNKEL, A.H. Virtual geographies: the New Worlds of cyberspace. **Cultural Studies in Mass Communication**, n. 14, p. 123-137, 1997.
- GUTIÉRREZ BORRERO, A. Compluridades y multisures: diseño con otros nombres e intenciones. In: **Diseñar Hoy**. Hacia una dimensión más humana del diseño. Cuenca: Universidad del Azuay, 2016, p. 61-86.
- GUTIÉRREZ BORRERO, A. Ressurgimentos: suis como desenhos e desenhos-outros. **Redobra**, v. 6, n. 15, p. 265-288, 2020.
- GUTIÉRREZ BORRERO, A.; NAME, L.; CUNHA, G. R. Desenhos-outros: da hegemonia ao giro decolonial e dos desenhos do sul aos "dessocons". **Redobra**, v. 6, n. 15, p. 59-86, 2020.
- HARDT, M.; NEGRI, A. **Império**. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record (2000) 2010.
- HARVEY, D. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Edições Loyola, (1989) 1992.
- HARVEY, D. From space to place and back again: reflections on the condition of post-modernity. In: BIRD, J.; CURTIS, B.; PUTNAM, T.; ROBERTSON, G.; TICKNER, L. (org.). **Mapping the futures**. London: Routledge, 1993, p. 291-326.
- KUMAR, K. **Da sociedade pós-industrial à pós-moderna**. Novas teorias sobre o mundo contemporâneo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., (1995) 2006.
- LABORDE, S. Hacer ciudad: la lucha de la Asociación de Mujeres Afrodescendientes de Avellaneda. **Cuestión Urbana**, n. 8-9, p. 121-135, 2020.
- LABORDE, S. Hacer ciudad y ciudadanía en la "Buenos Aires blanca". **Encrucijadas**: Revista Crítica de Ciencias Sociales, v. 21, n. 1, p. 1-10, 2021.
- LACARRIEU, M. B. La alteridad y el exotismo en clave patrimonial turística. Aportaciones de la antropología. **Quaderns**, n. 32, p. 123-143, 2016.
- LACARRIEU, M.; BRACCO, M. G. Resistencias estéticas a la colonialidad urbana en Buenos Aires. ¿Nuevas formas de decolonialidad? **Revista INVI**, v. 38, n. 107, p. 49-75, 2023.
- LACARRIEU, M.; LABORDE, S. Diálogos con la colonialidad: los límites del patrimonio en contextos de subalternidad. **Persona y Sociedad**, v. 32, n. 1, p. 11-38, 2018.
- LAÓ-MONTES, A.; VÁSQUEZ, J. D. Crítica decolonial de la filosofía y doble crítica en clave de Sur. In: MORANA, M. (org.). **Sujeto, decolonización, transmodernidad: debates filosóficos latinoamericanos**. Madrid: Vervuert Verlagsgesellschaft, 2018, p. 293-344.
- MAKARAN, G.; GAUSSENS, P. Autopsia de una impostura intelectual. In: MAKARAN, G.; GAUSSENS, P. (orgs.). **Piel blanca, máscaras negras**: crítica de la razón decolonial. México: UNAM, 2020, p. 9-43.
- MANRÍQUEZ TIRADO, H.; MANSILLA QUIÑONES, P.; MOREIRA MUÑOZ, A. Hacia una conservación integrada del paisaje biogeocultural de Atacama. **Diálogo Andino**, n. 60, p. 141-152, 2019.
- MANSILLA-QUIÑONES, P. Descolonizando el mapa: marcando presencias y ausencias geográficas en cartografías de re-existencia. In: CATTANEO, D.; CÁMARA, M. A.; SILVEIRA, R. F. (org.). **Geografía das Re-existências**. Ponta Grossa: Monstro dos Mares, 2021.
- MANSILLA-QUIÑONES, P. Saberes territoriales de los pueblos originarios y prácticas de descolonización epistémica de la geografía. **ACME: An International Journal for Critical Geographies**, v. 23, n. 1, p. 35-45, 2024.
- MANSILLA-QUIÑONES, P.; IMILAN-OJEDA, W. Colonialidad del poder, desarrollo urbano y desposesión mapuche: urbanización de tierras mapuche en la Araucanía chilena. **Scripta Nova**: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, v. 24, 2020.
- MANSILLA-QUIÑONES, P.; QUINTERO-WEIR, J.; MOREIRA-MUÑOZ, A. Geografía de las ausencias, colonialidad del estar y el territorio como sustantivo crítico en las epistemologías del Sur. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, v. 24, n. 86, p. 148-161, 2019.
- MARQUES CORREA, P. C. **Desobediência tecnológica e gambiarra**: o design espontâneo periférico como caminho para outros futuros. 2019. Dissertação (Mestrado em Design) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- MARQUES CORREA, P. C.; CARDOSO, A. L. C. La producción de vida en América Latina y el Caribe y su relación con el diseño y otros campos afines: Sobre el desprendimiento, la

desobediencia y la descolonización. **Diseña**, n. 21, 2022a.

MARQUES CORREA, P. C.; CARDOSO, A. L. C. The Production of Life in Latin America and the Caribbean and its Relation to Design and other Related Fields: About Delinking, Disobeying, and Decolonizing. **Diseña**, n. 21, 2022b.

MASSEY, D. Um sentido global de lugar. In: ARANTES, A. A. (org.). **O espaço da diferença**. Campinas: Papirus, (1991) 2000, p. 176-185.

MASSEY, D. Imaginando a globalização: geometrias de poder do tempo-espaço. **Revista Discente Expressões Geográficas**, n. 3, p. 142-155, (1999) 2007.

MIGNOLO, W. D. Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área. **Revista Iberoamericana**, V. 68, N. 200, p. 679-696, 1996.

MIGNOLO, W. D. Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina. **Cuadernos Americanos**, v. 67, n. 1, p. 143-165, 1998.

MIGNOLO, W. D. **Historias locales/diseños globales**. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal, (2000) 2003.

MIGNOLO, W. D. Delinking: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. **Cultural Studies**, v. 21, n. 2-3, p. 449-514, 2007.

MIGNOLO, W. D. Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la 'ratio' entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos. In: CARBALLO, F.; HERRERA ROBLES, L. A. (org.) **Habitar la frontera**. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014). Barcelona: Cidob, (1997) 2015, p. 117-139.

MIGNOLO, W. D. Desafios decoloniais hoje. **Revista Epistemologias do Sul**, v. 1, n. 1, p. 12-32, (2014) 2017.

MIGNOLO, W. D. Espaços geográficos e localizações epistemológicas: a relação entre a localização geográfica e a subalternização de conhecimentos. **Laje** (Antologia Básica: Giro Decolonial em Debate, Tomo 2: Epistemologias), v. 3, n. 2, (1997) 2024 (no prelo).

MIGNOLO, W. D.; VÁZQUEZ, R. Pedagogía y (de) colonialidad. **Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Quito: Abya-Yala, Tomo 2, 2017, p. 489-508.

MORGAN, K. The exaggerated death of geography: learning, proximity and territorial innovation systems. **Journal of Economic Geography**, v. 4, n. 1, p. 3-21, 2004.

MUJICA, B. Teaching literature: Canon, controversy, and the literary anthology. **Hispania**, p. 203-215, 1997.

NAME, L. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões espaciais básicas em arquitetura. **PosFAUUSP**, São Paulo, v. 28, n. 52, e168263, 2021.

NAME, L.; NOGUEIRA, R. C.; VERÍSSIMO, C. (org.). **Revista Epistemologias do Sul** (Dossiê: Paisagens e Paisagismos do Sul), v. 6, n. 2, 2022.

NAME, L. SPYER, T. Apresentação da revista Laje: ou quando um grupo de pesquisa decide tomar as rédeas de sua própria produção de conhecimento. **Laje**, v. 1, n. 1, p. 9-23, 2022. .

NAME, L. SPYER, T. Às vezes é feio, mas tá na moda! Potências, adições e limites decoloniais. **Revista VIRUS**, v. 26, n. 1, 2023.

NAME, L.; SPYER, T.; CUNHA, G. R. (org.). **Revista Epistemologias do Sul** (Dossiê: Giro Decolonial. Parte 1: Artes visuais, arquiteturas e alteridades), v. 3, n. 1, 2019a.

NAME, L.; SPYER, T.; CUNHA, G. R. (org.). **Revista Epistemologias do Sul** (Dossiê: Giro Decolonial. Parte 2: Gênero, raça, classe e geopolítica do conhecimento), v. 3, n. 2, 2019b.

NAME, L.; SPYER, T.; CUNHA, G. R. (org.). **Redobra** (Edição Temática: Insurgências Decoloniais), v. 6, n. 15, 2020.

OLIVEIRA, M. J.; SPYER, T. (org.). **Revista Epistemologias do Sul** (Dossiê: Corpos e sujeito na/modernidade), v. 4, n. 1, 2020.

ORTIZ, R. **Mundialização e cultura**. São Paulo: Brasiliense, (1994) 2003.

PUEBLOS INDÍGENAS ORIGINARIOS DEL ABYA YALA, Pueblos Hermanos de África, Estados Unidos,



- Canadá, Círculo Polar y Otras Partes Del Mundo, y Observadores de Diversos Movimientos Sociales. Declaración de Mama Quta Titikaka ¡12 al 16 de Octubre Movilización global en Defensa de la Madre Tierra y los Pueblos! In: ESPINOSA MIÑOSO, Y.; GÓMEZ CORREAL, D.; OCHOA MUÑOZ, K. (org.). **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014, p. 407-411.
- QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indígena**, v. 13, p. 11-29, 1992.
- QUIJANO, A. ¡Qué tal raza! **Ecuador Debate**, n. 48, p. 141-151, 1999.
- QUIJANO, A. "Bien vivir": entre el "desarrollo" y la des/colonialidad del poder. In: QUIJANO, A. (org.). **Des/colonialidad y bien vivir**. Un nuevo debate en América Latina. Lima: Universidad Ricardo Editorial Universitaria, 2014, p. 19-33.
- QUIJANO, A. Colonialidade e modernidade/racionalidade. **Laje** (Antología Básica: Giro Decolonial em Debate, Tomo 2: Epistemologias), v. 3, n. 2, (1992) 2024a (no prelo).
- QUIJANO, A. Ô, raça! **Laje** (Antología Básica: Giro Decolonial em Debate, Tomo 2: Epistemologias), v. 3, n. 2, (1999) 2024b (no prelo).
- QUINTERO-WEIR, J. A. Wopukarü jatumi wataawai: el camino hacia nuestro propio saber. Reflexiones para la construcción autónoma de la educación indígena. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, n. 54, p. 93-116, 2011.
- QUINTERO-WEIR, J. A. El Sentipensar añuu y sus palabras claves. En torno a la configuración añuu de su sentipensar. **Revista Cedotic**, v. 1, n. 1, p. 92-113, 2016.
- QUINTERO-WEIR, J. A. **Fazer comunidade: notas sobre território e territorialidade a partir do sentipensar indígena na bacia do Lago de Maracaibo, Venezuela**. Porto Alegre: Deriva, 2019.
- QUINTERO-WEIR, J.; MANSILLA-QUIÑONES, P.; MOREIRA-MUÑOZ, A. The exile of Juyá: decolonial geonarratives of water. **GeoHumanities**, v. 9, n. 1, p. 24-44, 2023.
- SANTOS, B. S. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 63, p. 237-280, 2002.
- SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (org.). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Almedina, 2009.
- SERRANI, S. Antologias, discurso e memória cultural: o dialogismo em compilações bilíngues de poesia argentina. **Aletria: Revista de Estudos de Literatura**, v. 17, n. 1, p. 51-66, 2008a.
- SERRANI, S. Antologia: escrita compilada, discurso e capital simbólico. **Alea: Estudos Neolatinos**, v. 10, p. 270-287, 2008b.
- SIMAS, L, A. **O corpo encantado das ruas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
- SOUZA, M. L. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2013.
- SPYER, T.; FÉR, E. M.; PASCHOAL, C. V.; RODRIGUES, S. (org.). **Revista Epistemologias do Sul** (Dossiê: Cineclubes Cinelatino), v. 4, n. 2, 2020.
- SPYER, T.; ORTIZ, M. C. (org.). **Revista Epistemologias do Sul** (Dossiê: Feminismos latino-americanos - Ativismos e insurgências - Parte 1), v. 5, n. 2, 2021;
- SPYER, T.; ORTIZ, M. C. (org.). **Revista Epistemologias do Sul** (Dossiê: Feminismos latino-americanos - Ativismos e insurgências - Parte 2), v. 6, n. 1, 2022.
- TLOSTANOVA, M. On decolonizing design. **Design Philosophy Papers**, v. 15, n. 1, p. 51-61, 2017.
- TLOSTANOVA, M.; MIGNOLO, W. D. Global coloniality and the decolonial option. **Kult**, v. 6, Special Issue, p. 130-147, 2009.
- TLOSTANOVA, M.; MIGNOLO, W. D. **Learning to unlearn**. Decolonial reflections from Eurasia and the Americas. Columbus: The Ohio State University Press, 2012.
- VANHULST, J.; BELING, A. E. Buen vivir: la irrupción de América Latina en el campo gravitacional del desarrollo sostenible. **Revibec: Revista Iberoamericana de Economía Ecológica**, v. 21, p. 1-14, 2013.
- VÁZQUEZ, R. Precedence, earth and the anthropocene: Decolonizing design. **Design Philosophy Papers**, v. 15, n. 1, p. 77-91, 2017.
- VÁZQUEZ, R. El museo, decolonialidad y el fin

de la contemporaneidad. **Otros Logos: Revista de Estudos Criticos**, v. 9, p. 46-61, 2018.

VÁZQUEZ, R.; MIGNOLO, W. D. Decolonial aestheSis: Colonial wounds/decolonial healings. **Social Text Online**, v. 15, 2013.

VENEGAS-ESPINOZA, F.; MOREIRA-MUÑOZ, A. MANSILLA-QUIÑONES, P. El giro multiespecies: representación geohistórica del puma desde una perspectiva interdisciplinaria (Siglos XVI-XXI). **Diálogo Andino**, n. 67, p. 326-345, 2022.

VERÍSSIMO; C. PENA, J. S.; VAZ, M. J. M. (org.). **Laje** (Dossiê Cidades Africanas – Volume 1: Cidades e arquiteturas na África), v. 1, n. 1, 2022.

VERÍSSIMO; C. PENA, J. S.; VAZ, M. J. M. (org.). **Laje** (Dossiê Cidades Africanas – Volume 2: Cidades e arquiteturas afrodiaspóricas), v. 2, n. 1, 2023a.

VERÍSSIMO; C. PENA, J. S.; VAZ, M. J. M. (org.). **Laje** (Dossiê Cidades Africanas – Volume 3: Cidades, raça e emergências na África e na diáspora), v. 2, n. 2, 2023b.

WALSH, C. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. **Tabula Rasa**, n. 9, p. 131-152, 2008.

WALSH, C. Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial en-

tanglements. **Development**, v. 53, n. 1, p. 15-21, 2010.

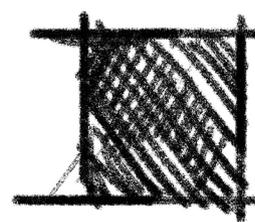
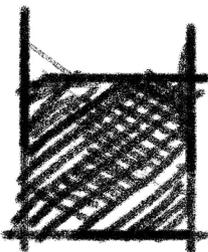
WALSH, C. Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial. Entretejiendo caminos. In: WALSH, C. (org.). **Pedagogías Decoloniales. Prácticas Insurgentes de resistir, (re)existir e (re)vivir**, Tomo 1. Quito: Editorial Abya-Yala, 2013, p. 23-68.

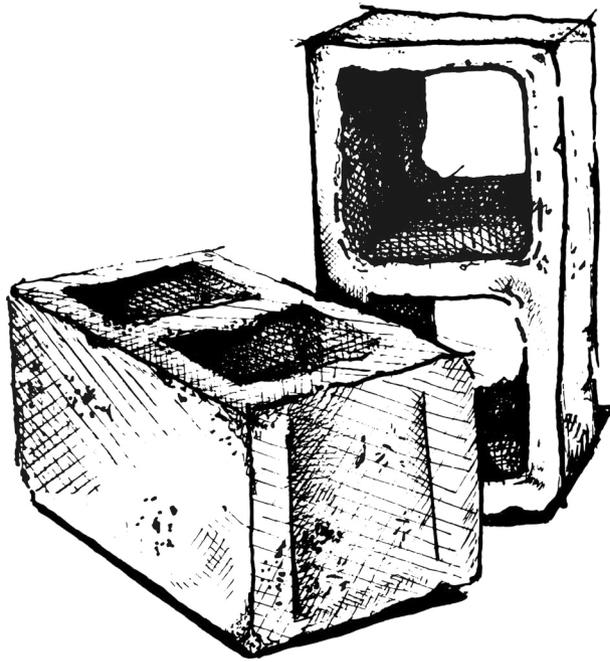
WARF, B. Segueways into cyberspace: multiple geographies of the digital divide. **Environment and Planning B**, v. 28, p. 3-19, 2001.

YAMPARA HUARACHI, S. ¿Desarrollo/progreso o suma qamaña de los ayllus andinos? In: BOLSÍ, A. (org.). **¿A dónde vamos?** Progreso en diferentes culturas. Memorias del Foro... La Paz: Fundación Programa de Integración de Educación Productiva (PIEP), La Paz, 2004.

YAMPARA HUARACHI, S. Interculturalidad: ¿encubrimiento o descubrimiento de las matrices civilizatorio-culturales? **ISEES: Inclusión Social y Equidad en la Educación Superior**, n. 4, p. 33-56, 2009.

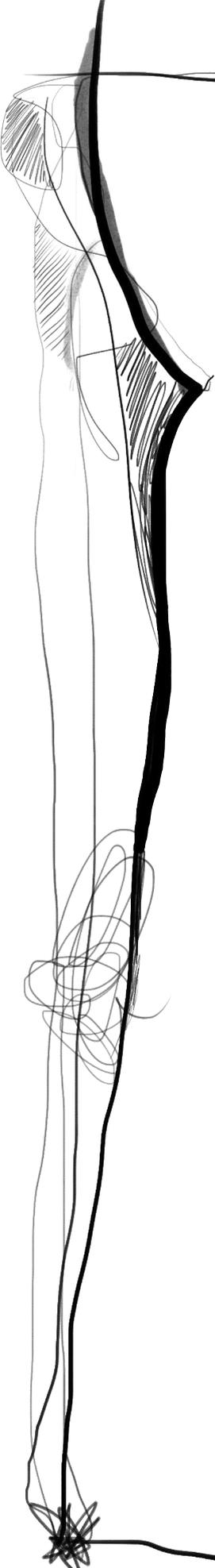
YAMPARA HUARACHI, S. Cosmovivencia andina: vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña. **Revista de Estudios Bolivianos**, n. 18, 2011.







ARTIGOS



2017

Descolonizando o design¹





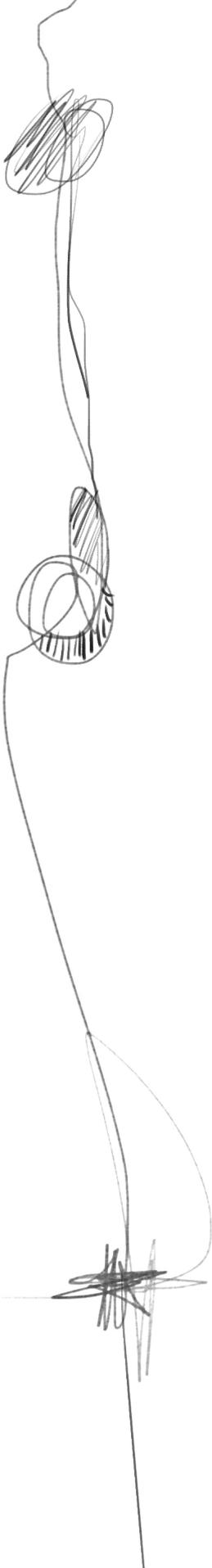
Madina Tlostanova

Universidade de Linköping, Suécia

TRADUÇÃO:

Adriana Caúla

¡DALE!, LeU, Universidade Federal Fluminense, Brasil



Descolonizando o design

Resumo

O design é considerado, no artigo, como um instrumento ontológico capaz de transformar a realidade social e cultural e modelar a experiência humana, a subjetividade e o ambiente. Concentro-me nas interseções entre a compreensão de Tony Fry a respeito do design ontológico e a interpretação decolonial da modernidade/colonialidade como um design global que determina a relação entre o mundo, as coisas e os humanos. O artigo tenta traçar uma divisão entre os designs ontológicos positivo (re-existent) e negativo (desfuturizantes). Aborda a colonialidade do design que controla e disciplina nossa percepção e interpretação do mundo, de outros seres e das coisas, de acordo com certos princípios legitimados. A colonialidade do design tem acompanhado as utopias universalistas modernas predominantes, como o marxismo ou o liberalismo e tem sofrido resistência, internamente e externamente, através de várias manifestações do pensamento e da existência fronteiriços. Eu analiso o conceito de Fry de desfuturização em relação ao conceito decolonial de pluriversalidade. Isso permite abordar mais detalhadamente o princípio correlacional dinâmico como central para o design ontológico decolonial. Entre as ferramentas especificamente decoloniais de design ontológico positivo, eu me concentro no Sumak Kawsay, na Democracia Terrestre e em mais algumas iniciativas especificamente originadas nos movimentos sociais de povos originários das regiões fronteiriças da Eurásia. O artigo também aborda a descolonização de uma esfera afetiva como fundamento para um design ontológico positivo. Por fim, defendo a necessidade de provincializar o design ocidental/do norte e permitir que o design decolonial no Sul Global desenvolva sua fronteira “tanto quanto” posicionalidade positiva, uma postura transcultural negocial a partir da geopolítica local e corpo-política colocar em diálogo e disputa com o moderno/colonial desarmamento design premissas.

Palavras-chave: Design decolonial, Projeto ontológico positivo e negativo, Modernidade/colonialidade, Pluriversalidade, Reexistência, Desfuturização, Princípio correlacional dinâmico, Estética decolonial.

Descolonizando el diseño

Resumen

En el artículo, el diseño se considera como un instrumento ontológico capaz de transformar la realidad social y cultural y de modelar la experiencia humana, la subjetividad y el entorno. Me centro en las intersecciones entre la comprensión de Tony Fry sobre el diseño ontológico y la interpretación decolonial de la modernidad/colonialidad como un diseño global que determina la relación entre el mundo, las cosas y los seres humanos. El artículo intenta trazar una distinción entre los diseños ontológicos positivos (re-existent) y negativos (desfuturizantes). Aborda la colonialidad del diseño que controla y disciplina nuestra percepción e interpretación del mundo, de otros seres y de las cosas, según ciertos principios legitimados. La colonialidad del diseño ha acompañado a las utopías universalistas modernas predominantes, como el marxismo o el liberalismo, y ha enfrentado resistencia, tanto interna como externa, a través de diversas manifestaciones del pensamiento y la existencia fronterizos. Analizo el concepto de desfuturización de Fry en relación con el concepto decolonial de pluriversalidad. Esto permite abordar más detalladamente el principio correlacional dinámico como central para el diseño ontológico decolonial. Entre las herramientas



específicamente decoloniales del diseño ontológico positivo, me centro en el Sumak Kawsay, la Democracia Terrestre y algunas iniciativas originadas en los movimientos sociales de pueblos originarios de las regiones fronterizas de Eurasia. El artículo también aborda la descolonización de una esfera afectiva como fundamento para un diseño ontológico positivo. Finalmente, defiende la necesidad de provincializar el diseño occidental/ del norte y permitir que el diseño decolonial en el Sur Global desarrolle su frontera "tanto cuanto" posición positiva, una postura transcultural negociadora desde la geopolítica local y el cuerpo político para poner en diálogo y disputa las premisas del desarme del diseño moderno/colonial.

Palabras clave: Diseño decolonial, Diseño ontológico positivo y negativo, Modernidad/colonialidad, Pluriversalidad, Reexistencia, defuturización, Principio correlacional dinámico, estética decolonial.

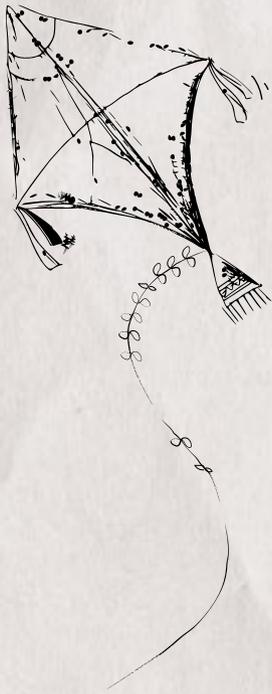
On decolonizing design

Design is regarded in the article as an ontological instrument that is able to transform the social and cultural reality, and model human experience, subjectivity and environment. I focus on the intersections between Tony Fry's understanding of ontological design and the decolonial interpretation of modernity/coloniality as an overall design determining relation between the world, the things and the humans. The article attempts to draw a division between the positive (re-existent) and negative (defuturing) ontological designs. It addresses the coloniality of design that is control and disciplining of our perception and interpretation of the world, of other beings and things according to certain legitimized principles. The coloniality of design has accompanied the predominant modern universalist utopias such as Marxism or Liberalism and has been resisted internally and externally through various manifestations of border thinking and existence. I analyze Fry's concept of defuturing in relation to the decolonial concept of pluriversality. This allows to address in more detail the dynamic correlational principle as central to decolonial ontological design. Among specific decolonial tools of positive ontological design I focus on Sumak Kawsay, Earth Democracy, and a few more specific initiatives originating in the indigenous social movements from Eurasian borderlands. The article also addresses decolonizing of the affective sphere as ground for a positive ontological design. Finally I argue for the necessity of provincializing the Western/Northern design and allowing the decolonial design in the Global South develop its positive border "both and" positionality, a negotiating transcultural stance starting from the local geopolitics and corpo-politics put into dialogue and dispute with the modern/colonial defuturing design premises.

Abstract

Keywords: Decolonial design, Positive and negative ontological design, Modernity/coloniality, Pluriversality, Re-existence, Defuturing, Dynamic correlational principle, Decolonial aesthetics.





O design como ferramenta ontológica positiva e negativa

Entendido não apenas em relação às suas facetas aplicadas e tecnológicas, mas como um poderoso instrumento ontológico capaz de transformar a realidade social e cultural, além de modificar a experiência humana, a subjetividade e o estilo de vida, o ambiente e os acontecimentos sociais, o design é, claramente, uma das esferas em que ontologia, epistemologia e axiologia se cruzam de forma dinâmica e criativa. O design no/do/pelo Sul Global, visto através de uma lente decolonial, criticamente se envolve com questões de colonialidade espaciotemporal e dimensões corpo-políticas e geopolíticas do conhecimento, do ser e da percepção que conformam o material concreto e as condições biográficas, históricas e locais/espaciais da produção subjetiva ou do design do eu. Estas âncoras também são os elementos centrais do design ontológico, como definido por Tony Fry: "o design ontológico, de forma mais geral, é uma maneira de entender a dinâmica do desenho das relações entre o mundo, as coisas e os seres humanos" (FRY, 2017).

Parece, no entanto, que o design sempre foi ontológico, embora isso nem sempre tenha sido admitido por aqueles que tentam controlar o design do mundo e dos seres humanos. A modernidade/colonialidade, como um design total, permanece relutante em discutir seus princípios, preferindo apresentá-los como naturais, dados por Deus, ou racionais e, portanto, sagrados. Na medida em que isso claramente evita abordar a essência do problema, centra-se atenção em vários detalhes aplicados e incidentais, como os dispositivos tecnológicos. Chamar o design de ontológico, então, pode não ser suficiente

LAJE

v.3 n.1
p. 38-59
2024

ISSN: 2965-4904

DOI: 10.9771/v3i0.60542

para nos aproximar do objetivo de descolonizar o design. O design ontológico pode causar a "desfuturização" — que Fry define como "uma condição da mente e da ação que corrói materialmente (imensuravelmente) o tempo finito planetário, reunindo e designando, assim, a negação do 'ser no tempo', que é o mesmo que jogar fora nosso futuro" (FRY, 2011, p. 21) — tanto quanto pode servir como uma ferramenta de ressurgimento decolonial. Pode, em outras palavras, trazer uma ontologia positiva ou negativa — ou sem futuro.

Modernidade/colonialidade como um design total

As relações fundamentais entre as pessoas, o mundo e as coisas têm sido, até há pouco tempo, estabelecidas no quadro da modernidade/colonialidade, normalizada através do seu tempo vetorial e de sua teleologia progressista; das estratégias de gestão rígidas e absurdamente racionalizadas aplicadas às esferas de produção do conhecimento e da subjetividade; da preferência pelo urbanismo em vez da ruralidade; e da santificação do desenvolvimento tecnológico e das formas aplicadas de ecologia que apenas visam à preservação da natureza para a sua exploração mais bem sucedida no futuro; e do culto ao futuro e da rejeição ao passado tradicional, negativamente marcado, particularmente se for um passado espacialmente estranho, com traços regulares de exotismo e antiquarianismo.

O design moderno/colonial é uma manifestação perfeita e pura do princípio de percepção e interpretação do mundo, de outros seres humanos e não humanos, de objetos e conhecimentos feitos pelo homem. O pensador decolonial Santiago Castro-Gómez chamou isso de "a húbri do ponto zero" (CASTRO-GÓMEZ, 2005), o que significa que o sujeito sensível e pensante, que é ocidental/do norte por predefinição, ocupa um ponto de vista deslocalizado e desprovido de corpo, que elimina outras formas possíveis de produzir, transmitir e representar o conhecimento e permite que uma visão do mundo seja construída sob um rígido modelo essencialista moderno/colonial que esconde a sua localização e representa a si mesmo como universal e natural ou, na formulação de Neil Curtis, "vê as crenças e instituições estabelecidas da nossa herança moderna não só como reais, mas verdadeiras, e não só como verdadeiras, mas boas" (CURTIS, 2012, p. 74). Descolonizar o design, então, requer a problematização das operações afetivas e conceituais que formam a base das nossas

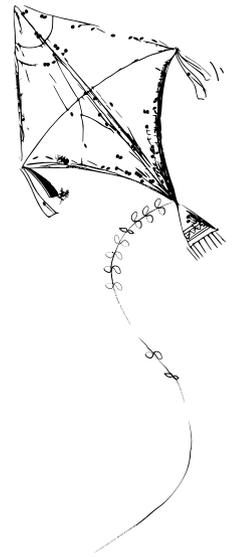
relações com o mundo, bem como o questionamento das abordagens essencialistas ou instrumentalistas desde muito naturalizadas.

A modernidade/colonialidade foi concebida de tal forma que não permitiu muito espaço fora da sua metafísica da presença e do presente, predefinindo todo o restante como supérfluo e negando a dimensão temporal entendida não como uma tradição negativa congelada, mas como um passado dinâmico e múltiplo que afeta radical e criticamente o presente e permite profundidade e complexidade. As utopias universalistas modernas, como o Marxismo ou o Neoliberalismo, marcadas por distintos impulsos providenciais e messiânicos voltados a construir um novo mundo e um novo modo de vida, criando um novo ser humano, têm se esforçado por conceber o mundo e as pessoas de acordo com certos esquemas de engenharia social — se não mesmo abertamente biológica. As atuais estratégias de design estão há muito sintonizadas com um meio de grandes transformações sociais e formação de novas identidades e subjetividades. As contrapartes estéticas destes (até agora fracassados) designs ontológicos eram também invariavelmente universalistas e homogeneizantes, prescrevendo certos princípios estéticos rígidos e, por conseguinte, afetando e descartando todos os outros. Entre tais tendências e princípios estéticos, poder-se-ia citar a beleza da utilidade, o ideal orgânico, a estética relacional e o multiculturalismo de boutique, com a sua apropriação ou comercialização da diferença.

Colonialidade do design e o pensamento fronteiriço como uma revolta decolonial

Vejamos, por exemplo, o imperativo utópico dos primeiros construtivistas soviéticos que desenhou um ambiente comunal ideal que, depois, moldaria — através de um conjunto de rituais específicos controlados — um ser humano perfeito que é forçado a ser feliz a partir de certa forma prescrita. Neste caso bastante extremo, o espaço interior predeterminedou inteiramente os padrões e os tempos de comportamento e estilo de vida. Não é de admirar que os remanescentes atuais dos complexos de apartamentos construtivistas sejam frequentemente redesenhados pelos seus habitantes rebeldes, por meio da recusa de passar a maior parte das suas vidas em espaços públicos de design prévio, tais como refeitórios comunitários e banheiros e solários compartilhados. Tais cidadãos estão construindo banheiros, cozinhas e varandas privados dentro das suas células utópicas comunistas fracassadas, assim reagindo contra esta coletividade forçada.

Por outro lado, nas colônias soviéticas não europeias, as pessoas reagiram decolonialmente às tentativas dos bolcheviques de impor a sua modernidade específica às comunidades locais, a partir de seus próprios ideais axiológicos e epistêmicos e formas de habitar o espaço e o tempo físicos e sociais. Por exemplo, na Ásia Central, resistiram a se mudar para os blocos de apartamentos soviéticos de vários andares porque, durante séculos, estavam habituados a viver no térreo — o que tinha uma explicação ecológica, econômica e espiritual (a Terra e o suporte ancestral e padrões agrícolas específicos, ajustados à zona sísmicamente instável). Forçados a mudar para blocos de apartamentos, essas pessoas conseguiram criar espaços comunitários negociados situados na parte de baixo, nos pátios partilhados das habitações socialistas, mantendo funções sociais semelhantes às do seu estilo de vida anterior, fora da modernidade soviética.



Para o bem ou para o mal, o ser humano ideal marxista nunca foi engendrado com sucesso. Contudo, o consumidor ideal neoliberal vencedor e um sujeito totalmente fragmentado, alienado do mundo e do seu próprio eu — um consumidor que vive no eterno presente e cuja esfera de desejo é completamente colonizada — surgiram com sucesso da modernidade/colonialidade, tanto na sua versão do Norte quanto nas suas muitas variedades de segunda mão do Sul. As últimas estariam fundamentadas no princípio da mímica, imitando a superfície e não o núcleo, ou repetindo a retórica da modernidade e ao mesmo tempo ignorando a sua lógica de colonialidade. Qualquer coisa que caia fora destes esquemas é deslegitimada como antiquada, tradicional e não moderna.

A colonialidade do design é o controle e o disciplinamento da nossa percepção e interpretação do mundo, de outros seres humanos e não humanos e das coisas, de acordo com certos princípios legitimados. É um conjunto de noções ontológicas, epistêmicas e axiológicas específicas impostas à força sobre o mundo inteiro, incluindo os seus espaços periféricos e semiperiféricos nos quais versões alternativas de vida, estruturas sociais, modelos ambientais ou princípios estéticos têm sido invariavelmente descartados.

O pensamento fronteiriço e a percepção fronteiriça, com origem nestas margens da modernidade, são marcados pela dupla consciência, pela ótica múltipla e pela lógica de muitos valores, virtualmente podendo levar a uma reformulação mais radical do design e à sua descolonização como mecanismo perceptivo total que esconde sua localização por detrás de um falso universalismo. As opções decoloniais enraizadas no pensamento fronteiriço e na epistemologia fronteiriça podem ser ferramentas para

conduzir o design ainda mais às suas dimensões ontológicas, em vez de aplicadas, além de lançar foco na crítica à nossa percepção como colonizada pela axiologia moderna/eurocêntrica do Ocidente. Contudo, é importante ver claramente a diferença entre as fronteiras como limites que são policiados em nível nacional, transnacional e global, que se esforçam por manter e preservar o estado anterior de modernidade e que devem ser atravessadas para obter pertencimento a alguma comunidade desejada; e as fronteiras como espaços e condições humanas criativos decoloniais que podem atuar como ferramentas para conceber o transmoderno — ou seja, para além do moderno, superando a modernidade (DUSSEL, 2002) —, os parâmetros e as realidades múltiplos e alternativos. As fronteiras como limites são necessárias para manipular os afetos públicos, a fim de criar uma aparência de terreno sólido e de estabilidade para os grandes grupos de pessoas, tais como as nações, que são então consolidadas através de uma identificação negativa para esconder o seu iminente destino sem futuro.

Desfuturização e pluriversalidade decolonial

O falso universalismo moderno/colonial como manifestação da totalidade da modernidade tem sido questionado tanto a partir do seu interior, em vários paradigmas pós-modernistas, quanto, mais radicalmente, a partir da feição inferior da modernidade — ou, na formulação de outro filósofo decolonial, Enrique Dussel (1996), a partir de sua exterioridade. No entanto, a espécie humana, apesar de nossas táticas de desumanização mútua e crescentes assimetrias econômicas e sociais, ainda compartilha alguns elementos de nossa condição ontológica e alguns desafios que, na opção decolonial, são referidos como pluriversais, em vez de universais. Infelizmente, a maioria destes elementos e desafios são hoje em dia negativos, em oposição ao lado mais leve das formulações originais universalistas da modernidade que, no entanto, sempre excluíram alguns grupos. São negativos no sentido de que descrevem as condições de falta, perda, vazio ou, nos termos de Fry, as tendências desfuturizantes.

Desfuturizar é, de fato, uma condição universal, mas a forma como a experimentamos é pluriversal. O conceito decolonial de pluriversalidade difere daquele de “conhecimentos situados” (HARAWAY, 1991), uma vez que envolve o cruzamento da coexistência, da correlação e da interação de muitas opções universais não abstratas e as inúmeras opções fundamentadas na geopolítica e na corpo-política do conhecimento, do ser e da percepção, restabelecendo a natureza experiencial do conhecimento e a

origem de qualquer teoria no mundo da vida humana. Essas opções se comunicam entre si, em vez de promover um bem universal abstrato para todos. Cruzam-se, às vezes, dentro de nossos corpos e eus, e cada lócus de interseção em uma opção. A crítica pluriversal não mira nas constelações concretas de raça, gênero e classe, mas sim na aberração do universal propriamente dito. E, aqui, é importante detectar os impulsos e os fios ocultos que unem diferentes histórias locais à modernidade/colonialidade, sem tirar exageradas conclusões homogeneizadoras. A pluriversalidade decolonial é descentralizada e enfatiza a provincialidade dos conceitos universais ocidentais, justapondo-os constantemente com seus incomensuráveis paralelos e opostos não ocidentais.

No entanto, esta universalidade negativa da desgraça comum iminente exige que todos nós comecemos a conceber um consenso transmoderno múltiplo alternativo para o futuro do nosso planeta, que se baseie na ética da salvação da vida em todas as suas formas, no lugar de sua apropriação e sua exploração, como é o caso atualmente. Na abordagem de Enrique Dussel, a vontade política predominante de poder deve mudar para a vontade de vida (DUSSEL, 2008, p. 78), sendo que tal mudança pode e deve ser iniciada tanto na política quanto no design — ou, na definição de Fry, no design como política (Fry 2011). Aqui, seria crucial o princípio da relacionalidade dinâmica, que é a âncora da maioria das cosmologias de povos originários do mundo. Por outras palavras, relacionalidade no e com o presente, mas também com o passado ou, em termos decoloniais, com um regresso radical. O design decolonial, portanto, não seria um mero instrumento de modelação do ambiente para que se possa modelar o ser humano. Seria, antes, uma reflexão criativa e dinâmica e uma realização das necessidades, desejos e anseios das pessoas que foram esquecidos e descartados, inevitavelmente ligados às cosmologias locais, à ética e aos sistemas de conhecimento vistos não como o passado morto e musealizado, ou como uma distopia fundamentalista conservadora, mas como um presente vivo e respirável e uma promessa para o futuro.

O regresso radical e o correlacionismo como estratégias de design decolonial

Este regresso radical ao passado perturba a hegemonia da modernidade, para citar os zapatistas através de Rolando Vázquez (2015). No modelo tempo-local ameríndio, o passado está à nossa frente, em vez de estar atrás. Não está congelado e morto,

fechado ou arquivado. É uma temporalidade que conhecemos, em contraste com o futuro desconhecido, sendo que tal consciência afeta radicalmente as nossas vidas, oferecendo-nos um poço de alternativas e dando-nos força para viver o presente e construir o nosso futuro. Este afastamento radical dos dogmas dos discursos neoliberais, socialistas ou nacionalistas (e outros pontos de vista) modernos/coloniais teria que ser assentado não só na aceitação do direito à diferença, mas sendo mais radical e por uma veia decolonial, em ver a relacionalidade, na ontologia e na ética, como uma condição necessária para a possibilidade de qualquer diferença no mundo consistir em muitos mundos dinamicamente correlacionados e fundamentados no princípio maior da interdependência entre tudo o que vive na Terra (SHIVA, 2005, p. 341). Tal entendimento sobre a concepção do mundo exigiria uma volta ao "poder obediente" (DUSSEL, 2008, p. 26-27), que só pode existir sob a forma de relação, como um requisito necessário para pôr fim às atuais tendências "desfuturizantes".

Nesse sentido, é importante que Fry reflita sobre a reformulação de Walter Mignolo do cartesiano "*cogito ergo sum*" em "Existo onde penso" (FRY, 2017), sugerindo que o oposto também seja verdade. A ênfase nas relações dinâmicas mútuas entre o sujeito, o contexto e o conhecimento — ou, no nosso caso, a reciprocidade — do design como um produto de ambiente e epistemologia específicos e uma ferramenta para a sua formação, leva a outro modo de reinstalação de um correlacionismo onipenetrante como o principal princípio positivo do design ontológico. Se o seguirmos, teremos que reconhecer a presença ontológica de outros seres, não necessariamente humanos, com direito a ter uma vida decente.

Obviamente, o design não só materializa várias necessidades humanas, mas também encarna os nossos valores espirituais, o *zeitgeist* das diferentes épocas, ao mesmo tempo que sintetiza novos valores culturais, morais e sociais. Naturalmente, o que aqui se pretende dizer não é tão ingênuo e progressivista como a concepção social e ambiental de projetos educativos do final do século XIX, quando se acreditava que o ambiente adequadamente construído poderia educar migrantes ou minorias para serem verdadeiros cidadãos (PYNE, 2010). É, antes, uma questão que oferece às pessoas algumas opções criativas positivas de design ontológico, possivelmente assentadas na ética, na ontologia, na epistemologia e na estética transmodernas. Tal design desautomatizaria as noções naturalizadas de modernidade/colonialidade que, como design negativo, primeiro prometem um futuro feliz e depois o tornam impossível para a maioria das pessoas, para a natureza e para o nosso planeta. Trata-se de um design assentado na economia da felicidade, mais que tudo significando

uma vida emocional e espiritualmente abundante e realizadora do que o sucesso material individual e a competição impiedosa com outros para atingir esse sucesso. Mas é, também, inevitavelmente, uma vida interligada com outras vidas por meio de uma responsabilidade mútua de ainda tornar o nosso futuro possível, desafiando a colonialidade global nas suas muitas versões. Exemplos bem conhecidos incluem o conceito ameríndio de *Sumak Kawsay* e a Democracia da Terra de Vandana Shiva, aos quais me dedicarei a seguir.

Sumak Kawsay como uma ontologia positiva

Na língua quéchua, *Sumak Kawsay* significa viver em harmonia e plenitude (não material), participando de uma coletividade cósmica vital — ou seja, em estreita relação com a natureza (VÁZQUEZ, 2012, p. 243). Isso nada tem a ver com o desenvolvimento sustentável, no entendimento ocidental, uma vez que o *Sumak Kawsay* se opõe à modernização, ao progresso e ao desenvolvimento nas formas agonísticas que levaram ao falecimento global dos dias atuais. Uma vida abundante e harmoniosa não é aquela do consumidor desenfreado, para quem o bem-estar material e a posse de objetos é o único critério de felicidade. A ideia ameríndia de bem viver assenta-se na equidade, na democracia participativa e na defesa da biodiversidade como condições necessárias de bem-estar individual e social. *Kawsay* é o princípio de uma ligação inextrincável entre o ser, a existência e a agência humanos. É um princípio que privilegia a vida vista como uma relação, não como uma essência sobre quaisquer instituições; a construção de um conhecimento que não está fora do sujeito, mas na prática da aprendizagem comunitária como um processo constante e aberto baseado na complexidade e no relacionismo, na complementaridade e na reciprocidade; as relações sujeito-sujeito em vez da fragmentação; e a compreensão crítica e criativa integrada à sabedoria (TLOSTANOVA; MIGNOLO, 2012). O *Sumak Kawsay* oferece o terreno do bem-estar, da felicidade e das boas qualidades da vida como a liberdade, a autonomia, a coexistência e a inclusão social, ainda que, estritamente falando, não exista tal conceito de exclusão na cosmologia andina, já que a exclusão requer objetificação, o que não é possível no sistema andino, cuja interação é de sujeitos e não de objetos passivos. A relação sujeito-objeto não pode sequer ser expressa linguisticamente nesse sistema. Tais padrões enraizam a ideia de vida em plenitude em terrenos morais coletivos e pessoais, em vez de materiais, mudando a ênfase das relações materiais para as sociais e para a solidariedade que inclui os humanos e outros seres vivos e a natureza.

A Democracia da Terra como um design ontologicamente positivo

Por sua vez, Vandana Shiva conecta a Democracia da Terra ao conceito indiano de *vasudhaiva kutum-bakam* — a família da terra ou a comunidade de todos os seres apoiados pela terra (SHIVA, 2005, p. 1). A Democracia da Terra como democracia da vida opõe-se à democracia da morte como produto da globalização corporativa, que converte a própria vida em propriedade privada. Shiva (2005, p. 140) não propõe nada mais que o princípio indiano de correlação — *so hum*: "tu és, portanto eu sou". A Democracia da Terra é uma forma positiva de globalização, uma visão que se encontra na maioria das cosmologias de povos originários, desde os Himalaias à Amazônia e a Altai, um crescente movimento político e social por justiça e sustentabilidade e contra a visão de nosso planeta como um enorme supermercado — de fato, um movimento pela sustentação da vida como tal. Shiva entende a sustentabilidade de modo diferente ao do conceito ocidental de desenvolvimento sustentável, que ainda sacrifica a vida em prol do crescimento fetichizado como o vírus típico da modernidade. Em vez disso, Shiva opta pela constelação estável de organizações econômicas em que a economia da natureza é o mais importante, com uma economia de sustento construída sobre a economia da natureza, enquanto a economia de mercado que nos dias de hoje destrói a vida do planeta em nome do desenvolvimento sustentável (de corporações — não de pessoas ou outras formas de vida) é subserviente ao crescimento e à modernidade (SHIVA, 2005, p. 52).

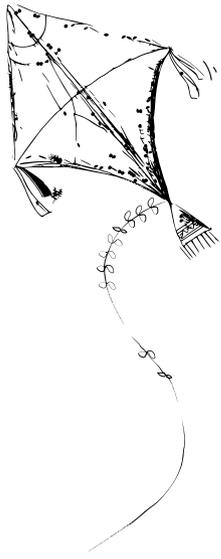
Ontologias de design positivo a partir das terras fronteiriças da Eurásia

A Democracia da Terra e o *Sumak Kawsay* são exemplos bastante conhecidos de pensamento e agência alterglobais ecosófico. No entanto, há também centenas de pequenos movimentos locais que reemergem, hoje em dia, em vários espaços (muitas vezes obscuros para o público ocidental/do norte), tais como Altai, na Sibéria Ocidental, e a região do Cáucaso ou Baikal. Os movimentos sociais de nativos, nesses espaços, estão combinando agendas de recuperação ecológica e espiritual. Por exemplo, opõem-se às companhias petrolíferas e de gás que tentam construir novos e imensos oleodutos por todo o território sagrado de tais grupos étnicos e religiosos, assim ameaçando o equilíbrio ecológico e social da região (a Associação de

Pequenos Povos Telengits Ere Chui protestou ativamente contra o projeto Gazprom no gelo permanente do subsolo, o *permafrost*, em Ukok e nas Montanhas Douradas, um Patrimônio Mundial da UNESCO (THE ALTAY PROJECT, 2017). Semelhante preocupação de ativismo ecológico e espiritual foi provocada por um projeto recente que causaria a inundação de enormes áreas na Sibéria, tendo como objetivo a construção de centrais hidroelétricas em Shilka e Angara, com vistas a vender eletricidade à China (RIVERS WITHOUT BOUNDARIES, 2011). Se implementado, esse projeto teria destruído o sistema hídrico da Sibéria — uma das mais poderosas fontes de água doce da Terra. Contudo, teria também destruído as aldeias e cidades remanescentes e forçado o deslocamento das populações, para não falar da dizimação dos modos de vida e do patrimônio cultural locais.

Na Eurásia, outro exemplo nascente de movimentos de ecosofia local — ou de “ecologia profunda”, para usar o termo introduzido pelo pensador norueguês Arne Naess (DRENGSON; DEVALL, 2008) — está nos ainda modestos esforços do Cáucaso Ocidental para reavivar formas de economia locais (no significado original de economia como forma de gestão do lar, em vez de especulações financeiras), como a pomicultura. Tais formas originárias de fruticultura tradicional, que tinham atingido o seu clímax no final do século XVIII, foram quase totalmente perdidas, como o resultado da brutal colonização russa acompanhada da destruição maciça de florestas abundantes, do abandono de roçados e da perda da maioria das variedades nativas de fruta. Mais tarde, a industrialização e a forçada coletivização soviética contribuíram para o desaparecimento das antigas formas locais de cultivo de árvores frutíferas e do estilo de jardinagem correspondente, chamado de jardins florestais (DAUROV, 2011). O último significava que era esperado que os circassianos, cada vez que fossem à floresta para enxertar as árvores frutíferas silvestres que abundavam na região, que é o berço de muitas variedades de frutas silvestres, usassem os enxertos de suas próprias roças. Esta prática, semelhante à Democracia da Terra e outros exemplos dados acima, foi claramente uma expressão de uma cosmologia e uma ética circassianas específicas, nas quais a árvore da vida era um código central, enquanto que o ser humano era responsável por cuidadosas preservação e multiplicação da vida em todas as suas manifestações — humana e não humana, animada e inanimada — e, de certa forma, por fazer as florestas à semelhança do Jardim do Éden.

Em vez de traçar uma fronteira afiada entre o jardim domesticado como espaço humano e a floresta selvagem como espaço hostil aos humanos, os circassianos tentaram fundi-los de uma forma sutil e correlacional, que não seria prejudicial à natureza



e restabeleceria a unidade das pessoas e do mundo, a sua existência dentro e através de uns com os outros. De fato, os circassianos domesticavam a floresta sem destruir o seu complexo e frágil equilíbrio, para que qualquer viajante pudesse sempre descansar debaixo de uma árvore e ainda saciar sua fome com os seus frutos.

Pessoalmente, da minha infância passada nas encostas do Cáucaso, lembro-me daquelas árvores de duzentos anos que ainda podem ser vistas nas florestas remanescentes, selvagens a seu modo. Estas árvores também eram selvagens, mas continuavam a dar frutos em abundância; os idosos ainda se lembravam dos nomes circassianos destas variedades únicas e em rápido desaparecimento. Atualmente, há um projeto científico em curso para recriar os jardins florestais circassianos numa das repúblicas do Cáucaso Ocidental. É importante notar que esse projeto está sendo conduzido pela universidade local e procura estabelecer e desenvolver contatos mais amplos com a comunidade local para que as variedades de frutas recuperadas encontrem o seu caminho de volta para os roçados circassianos. No entanto, há também planos para tornar os jardins florestais parte de um ecoparque e etnoparque maior, com lojas de artes e artesanato e outras atrações turísticas. Claramente, é muito difícil não deixar isso escorregar para outro tipo de projeto, completamente comercial (NASLEDIYE, 2015).

O que é urgentemente necessário, hoje, para tornar o nosso futuro mútuo ainda possível é alimentar e apoiar tais projetos em florescimento, que são aparentemente isolados, mas na verdade estão interligados pelos fios de suas posicionalidades não modernas, e prestar atenção justamente em suas conexões, interseções e nós dinâmicos, em vez de suas diferenças individuais. Isso poderia potencialmente levar a uma ontologia positiva de interligações entre tudo e todos na Terra. Tais interseções estariam ligadas pela ética das coligações profundas, em vez da agonística moderna/colonial. Esse tipo de design não está prescrevendo a norma, mas oferecendo uma chance de crescimento junto aos remanescentes de conhecimento alternativo e aos modos de vida preservados nas margens da modernidade, particularmente naqueles espaços onde têm sido obstinadamente combatidos (por exemplo, em países e regiões pós-coloniais) e onde, agora, cada vez mais vagas de exclusão social estão sendo criadas (como os campos de refugiados).



Síntese decolonial como terreno para um design ontológico positivo

Em contraste com os modelos de design tecnocrático predominantemente funcionalistas e excessivamente racionais, um design decolonial teria que abordar mais cuidadosa e criticamente o reino do afeto e, por conseguinte, a forma de entendimento particular da estética enquanto *aesthesis*. A descolonização da esfera afetiva e a liberação da estética enquanto *aesthesis* das limitações da estética moderna/colonial enquanto *aesthetics* são cruciais para o futuro, se o quisermos ter alguma vez. A estética enquanto *aesthesis* significa literalmente uma capacidade de percepção através dos sentidos e o próprio processo de percepção sensorial — visual, tátil, olfativo, gustativo etc. Com o surgimento explícito da estética enquanto *aesthetics*, a *aesthesis* foi subsumida como parte do processo mais amplo de colonização do ser, do conhecimento e da percepção. Isso levou a formulações muito rigorosas sobre o que é belo e sublime, bom e mau, funcional e inútil, bem como à emergência de particulares estruturas canônicas, genealogias e taxonomias cultivadoras de preferências de gosto, sempre alterando qualquer coisa que caísse no crivo grosseiro normativo da *aesthetics* ocidental/do norte e ao mesmo tempo apresentando sua experiência afetiva local como universal.

Posicionada na interseção da ontologia e da epistemologia, a *aesthesis* produz e regula sensações e, por isso, está ligada ao corpo como um instrumento imperfeito de percepção que media a nossa cognição. Os nossos corpos adaptam-se aos espaços mediante histórias locais, coletivas e pessoais. Liberar a *aesthesis* nos leva a nos desvincular da política dominante do conhecimento, do ser e da percepção, que se fundamenta na supressão das dimensões geo-históricas dos afetos e das corporeidades. A *aesthesis* decolonial cresce a partir da posição geopolítica e corpo-política do exterior, criada a partir do interior, liberando-nos do controle total sobre as sensações às quais os nossos corpos reagem (MIGNOLO, 2011). Para tal, é necessário descolonizar o conhecimento que regula a *aesthesis*, assim como as subjetividades que são dominadas pela *aesthetics* moderna/colonial e ocidental/do norte. Só então será possível passar dos designs ontológicos negativos da contemporaneidade para uma “re-existência” positiva, criativa e geradora de vida, nas palavras do artista colombiano e teórico decolonial Adolfo Albán Achinte (2009).

Albán Achinte (2009) explica que quando um ser humano existe no núcleo da matriz colonial como um outro sem direitos, para tal pessoa tornam-se uma necessidade

a inclusão e a reelaboração ativa de odores, sabores, cores e sons de seus ancestrais, bem como refazer formas sistematicamente negadas de interação com o mundo, de ser e de percepção — mais uma resposta sensorial de resistência e construção da própria existência, em desafio à colonialidade. A reexistência torna-se, então, uma estratégia decolonial eficaz, (re)criando modelos de vida, sensações e mundos positivos que ajudam a superar a injustiça e a imperfeição do mundo presente.

A re-existência como um design ontológico positivo está longe de ser um apelo primordialista de volta à alguma autenticidade essencializada e construída. Por exemplo, os designers decoloniais não exortariam ninguém a retornar às choupanas e aos abrigos subterrâneos, embora alguns de seus princípios de design, bem como os modelos de modo de vida que os acompanham, possam ser úteis nos projetos de design decolonial *crioulizados*, com base na hermenêutica diatópica ou multiespacial (PANIKKAR, 1975) e nos diálogos transculturais (ORTIZ, 1995). Pelo contrário, o que se quer dizer, aqui, é sobre uma forma de reviver contemporaneamente os principais elementos de sistemas axiológicos originários (ou quaisquer outros descartados pela modernidade) que tenham sido apagados e distorcidos, levando em conta a defasagem temporal e as lutas e oposições e os compromissos e as perdas que ocorreram em seu interior. Nessa repetição com variação, sempre há um núcleo estável, mas também, necessariamente, um elemento criativo de diferença e mudança. A tradição nativa, portanto, é retirada do museu ou do arquivo e é colocada em diálogo e discussão acalorados com a modernidade. A *aesthesis* decolonial permite que as nossas sensações e, conseqüentemente, os pressupostos formados na sua base, ultrapassem os modelos normativos de verdade, beleza e bondade, sejam eles ocidentais ou nativos.

Por que a participação não é suficiente?

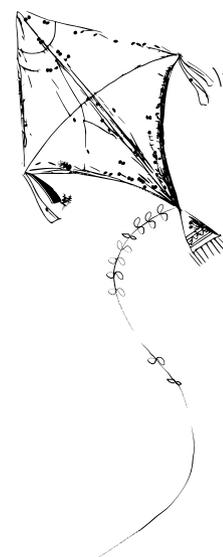
Em uma série de modelos filosóficos de design hegemônico, criados no, para e com o Norte em mente, uma das tarefas centrais é a liberação do design do ditame dos padrões de consumo de massa e do passivo de indivíduos irrefletidos, tornando-o mais concreto, seletivo e orientado para determinados grupos de pessoas (SANDERS; STAPPERS, 2012). Isso está conectado à implementação em curso de abordagens participativas, que podem ser encontradas não só no campo do design, mas também nas ciências sociais e na arte (BOURRIAUD, 2002). Presumivelmente, os métodos participativos relacionais permitem às pessoas tornarem-se independentes e criativas

nas suas escolhas e encontrar outros significados nas suas vidas, que não o simples consumo. Contudo, muitas vezes limitam-se a criar uma aparência de liberdade, criatividade e escolha, sendo imediatamente usurpados de modo a serem convertidos a instrumentos eficazes da colonialidade do design, desviando a atenção das tendências reais e sombrias da desfuturização.

Portanto, as abordagens participativas por si mesmas não são suficientes para a concepção decolonial. É crucial não apenas dar voz ou incluir o outro sob certa forma prescrita e restrita, para depois se apropriar dos elementos da sua cultura e de seu estilo de vida como elementos decorativos desprovidos de significado, mas sim, para começar, mudar toda a lógica na qual qualquer pessoa pode ser transformada em outra. Isso significa, de fato, provincializar o design ocidental/do norte, rejeitando as suas reivindicações universalistas e parando de ensiná-lo e pregá-lo às pessoas do Sul Global ou das áreas embaçadas entre o Norte e o Sul, para quem tal design nada tem a ver com a sua experiência real, em simultâneo às tentativas de seus princípios controlarem e colonizarem a percepção e o pensamento dessas pessoas. O design decolonial, no Sul Global, significaria tomar uma posicionalidade fronteiriça positiva tanto quanto uma postura transcultural negociadora, a partir da geopolítica local e da corpo-política do conhecimento, da percepção e do ser, em vez de qualquer naturalizada perspectiva tecnológica ou ontológica ocidental/do norte, universalizada e não corporificada, assim formulando qualquer design decisivo em complexos diálogo e disputa com essas premissas modernas/coloniais.

Conclusão: o design decolonial como meio de potencialização

Um dos problemas urgentes dos dias de hoje é a questão da agência e de suas limitações, bem como os meios de potencialização decolonial mediante a mudança do nosso pensamento, nossa ótica, nossa percepção e, em última análise, nossa existência — permitindo-nos, assim, um vislumbre para além do design neoliberal global. O design, no sentido mais estrito e convencional da criação ou da construção de objetos, ambientes, sistemas etc., continua a ser uma das poucas áreas em que tal potencialização ainda é possível, uma vez que o design media movimentos e agendas políticas e sociais a partir de meios estéticos. Contudo, tendo em conta a persistência de assimetrias de poder, a natureza infeliz da tomada de decisões no mundo contemporâneo e a predominância de design ontológico negativo, dificilmente



seria possível virar a maré na direção do acolhimento de quaisquer solidariedades alterglobais efetivas ou *ethos* fundamentados no cuidado, na responsabilidade e na vontade de viver, ao invés de na vontade de poder, e antes que todos os pontos de não retorno sejam passados.

Sentamo-nos, então, de mãos atadas, e esperamos que o mundo desapareça? Esta é, também, uma opção entre outras opções, incluindo os esforços mais positivos e construtivos, mas obviamente mais utópicos e teimosos, para que na modernidade/colonialidade continuem a ser infiltrados cada vez mais focos de design decolonial. Cientes de sua inutilidade, ao menos em um futuro próximo, podemos e provavelmente devemos continuar tais esforços, o que por si só já seria uma realização de maiores maturidade e responsabilidade das pessoas com o mundo, conosco e com a própria possibilidade de qualquer futuro.

Notas

1 Nota dos Editores – O artigo original em inglês, cujo título é “On decolonizing design”, foi publicado, em 2017, no periódico *Design Philosophy Papers*. v. 15, n. 1, p. 51-61 (ISSN: 1448-7136). Agradecemos à autora Madina Tlostanova e à editora Anne-Marie Willis, por em 2021 terem autorizado a tradução ao português.

Referências

ALBÁN ACHINTE, A. **Artistas indígenas y afrocolombianos: entre las memorias y las cosmovisiones. estéticas de la re-existencia.** In: PALERMO, Z. (org.). *Arte y Estética en la Encrucijada Decolonial.* Buenos Aires: Del Siglo, 2009. p. 83-112.

BOURRIAUD, N. **Relational Aesthetics.** Dijon: Les Presses du Reel, 2002.

CASTRO-GOMEZ, S. **La hybris del punto cero: ciencia, raza y Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816).** Bogota: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

CURTIS, N. G. W. **Universal museums, museum objects and repatriation. The tangled stories of things.** In: CARBONELL, B. M. (org.). **Museum Studies.** An anthology of contexts. London: Wiley Blackwell, 2012. p. 73-81.

DAUROV, K. **The old Circassian gardens.** Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mBcvpl23q64>.

DRENGSON, A.; DEVAL, B. **The ecology of wisdom.** Writings by Arne Naess. Berkeley: Counterpoint, 2008.

DUSSEL, E. **The underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation.** New York: Humanity Book, 1996.

DUSSEL, E. **World System and ‘Trans’-Modernity.** *Nepantla: Views from South*, v. 3, n. 2, p. 221-244, 2002.

DUSSEL, E. **Twenty theses on politics.** Durham and London: Duke University Press, 2008.

FRY, T. **Design as Politics.** Oxford, New York: Berg, 2011.

FRY, T. **Design for/by ‘the Global South’.** *Design Philosophy Papers*, v. 15, n. 1, 2017.

HARAWAY, D. **Simians, cyborgs and women: The reinvention of nature.** New York: Routledge, 1991.

MIGNOLO, W. D. I am where I think: Remapping the order of knowing. In: LIONNET, F.; SHIH, S.-M. (org.). **The creolization of theory.** Durham/London: Duke University Press, 2011. p. 159-192.

NASLEDIYE. **Foundation for the Preservation of Historical and Cultural Heritage.** Disponivel em: <http://oshad.ru/staryie-cherkesskie-sadyi>.

ORTIZ, F. **Cuban counterpoint: tobacco and sugar.** Durham: Duke University Press, 1995.

PANIKKAR, R. Cross-Cultural Studies: The need for a new science of interpretation. **Monchandin**, v. 8, n. 3-5, p. 12-15, 1975.

PYNE, K. **Art and the higher life: painting and evolutionary thought in late nineteenth-century America.** Austin: University of Texas Press, 2010.

RIVERS WITHOUT BOUNDARIES. **Saving Transnational Rivers.** Disponivel em: <http://www.transrivers.org/2012/554>.

SANDERS, E. B. N.; STAPPERS, P. J. **Convivial toolbox: generative research for the front end of Design.** BIS Publishers B.V, 2012.

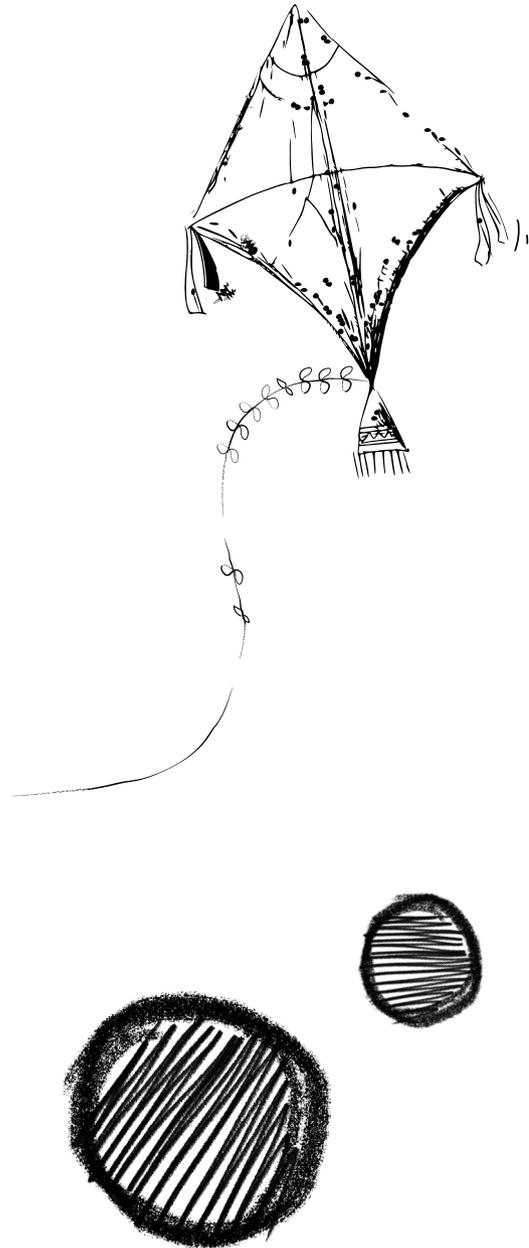
SHIVA, V. **Earth democracy. Justice, sustainability and peace.** N.Y., Boston: South End Press, 2005.

THE ALTAI PROJECT. **The Altai Project.** Disponivel em: <https://www.altaiproject.org>.

TLOSTANOVA, M.; MIGNOLO, W. **Learning to unlearn: decolonial reflections from Eurasia and the Americas.** Columbus, GA: Ohio State University Press, 2012.

VAZQUEZ, R. Towards a decolonial critique of modernity. Buen Vivir, relationality and the task of listening. In: FORNET-BETANCOURT, R. (org.). **Denktraditionen im Dialog.** Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2012. p. 241-252 (v. 33).

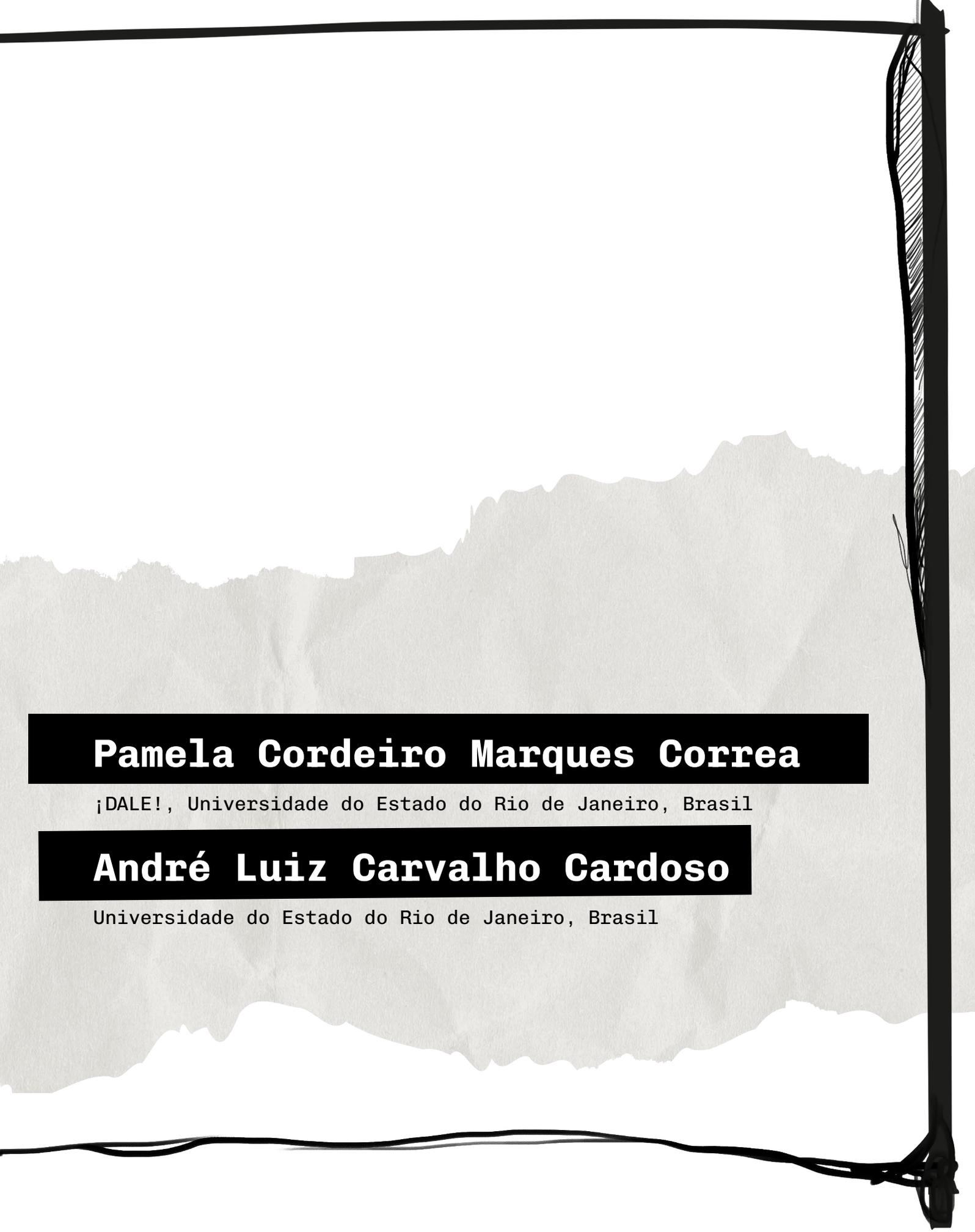
VAZQUEZ, R. Decolonial Aesthetics Overcoming the Post/Human. In: **The Human Condition: International Interdisciplinary Project.** Moscow: National Center for Contemporary Art, 2015.



2022

**A produção da vida na
América Latina e no Caribe
e sua relação com o design
e outros campos afins:**

sobre desprender,
desobedecer e descolonizar¹

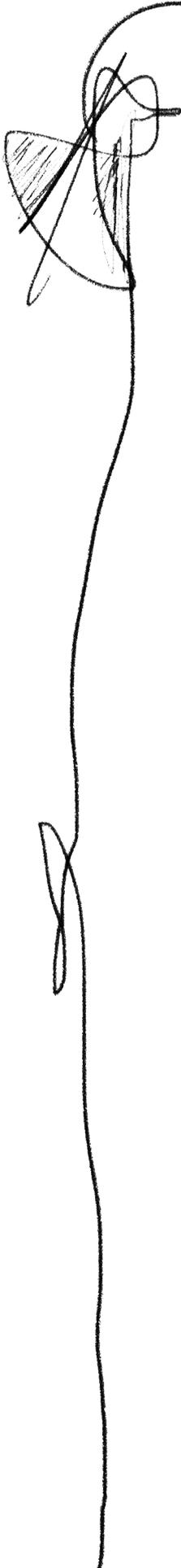


Pamela Cordeiro Marques Correa

¡DALE!, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

André Luiz Carvalho Cardoso

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil



A produção da vida na América Latina e no Caribe e sua relação com o design e outros campos afins: sobre desprender, desobedecer e descolonizar

Resumo

Construindo uma breve genealogia do pensamento social latino-americano, é perceptível que há em sua essência a busca pelo desprender da modernidade ocidental imposta pelo projeto colonial. Deste modo, este artigo propõe, através da *doble crítica* de Agustín LAÓ-MONTES e Daniel Vázquez, iniciar uma crítica imanente sobre a produção da vida na América Latina e no Caribe, e sua relação com o Design e áreas afins, articulando os antropólogos Arturo Escobar e Tim Ingold. Pretende-se também desenvolver uma crítica transcendente, uma interpretação subalterna desta produção a partir da materialidade encontrada no espaço urbano da periferia capitalista, especificamente o design espontâneo periférico ou design re(existência) como dispositivo para uma pedagogia encantada: gambiarra brasileira, desobediência tecnológica cubana, entre outros. Como resultado, aponta-se que o conhecimento da realidade e reconhecimento da humanidade e da luta por emancipação presentes na produção da vida através da história subalterna são, juntos, um caminho para o descolonizar.

Palavras-chave: Pensamento decolonial, Produção da vida, Design, América Latina e Caribe, Ciências Sociais Aplicadas.

La producción de vida en América Latina y el Caribe y su relación con el diseño y otros campos afines: sobre el desprendimiento, la desobediencia y la descolonización

Resumen

Al trazar una breve genealogía del pensamiento social latinoamericano, se advierte que en su esencia subyace la búsqueda por desprenderse de la modernidad occidental que impuso el proyecto colonial. Así, este artículo se propone, a través de la *doble crítica* de Laó-Montes y Vázquez, iniciar una crítica imanente de la producción de vida en América Latina y el Caribe, así como de su relación con el Diseño y sus áreas afines, para lo cual se articulan ideas de los antropólogos Arturo Escobar y Tim Ingold. También se pretende desarrollar una crítica trascendente, una interpretación subalterna de esta producción a partir de la materialidad que se encuentra en el espacio urbano de la periferia capitalista; específicamente, en el diseño espontáneo periférico, o re-existencia del diseño: la gambiarra brasileña y la desobediencia tecnológica cubana, entre otras, las que son consideradas como dispositivos para una "pedagogía encantada". Como resultado, se señala que tanto el conocimiento de la realidad como el reconocimiento de la humanidad y la lucha por la emancipación, todos ellos presentes en la producción de vida a través de la historia subalterna, constituyen, en conjunto, un camino para la descolonización.

Palabras clave: Pensamiento decolonial, Producción de vida, Diseño, América Latina y el Caribe, Ciencias sociales aplicadas.

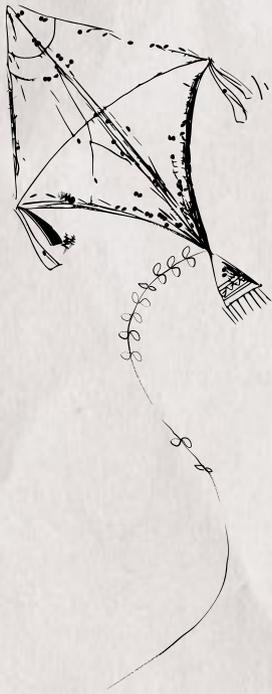
The Production of life in Latin America and the Caribbean and its relation to design and other related fields: about delinking, disobeying, and decolonizing

Abstract

When building a brief genealogy of Latin American social thought, it is noticeable that the search for delinking from the Western modernity imposed by the colonial project is at its essence. In this way, this article proposes, through Laó-Montes and Vásquez's *doble crítica* (double criticism), to initiate an immanent critique of the production of life in Latin America and the Caribbean, and its relation to Design and related areas, articulating the ideas of anthropologists Arturo Escobar and Tim Ingold. It also aims to develop a transcendent critique, a subaltern interpretation of this production based on the materiality found in the urban space of the capitalist periphery; specifically, peripheral spontaneous design or (re)existence design, as a device for an enchanted pedagogy: the Brazilian gambiarra, the Cuban technological disobedience, among others. As a result, it is pointed out that the knowledge of reality as well as the recognition both of humanity and the struggle for emancipation, all present in the production of life through subaltern history, constitute, together, a path to decolonization.

Keywords: Decolonial thought, Production of life, Design, Latin America and the Caribbean, Applied Social Sciences.





Desprender

Segundo Walter Mignolo (2017), foi a partir da Conferência de Bandung, em 1955, da conferência dos Países Não Alinhados, em 1961 (que contou com a presença de países latino-americanos), e da publicação do livro *Os condenados da terra*, no mesmo ano e por Frantz Fanon, que as bases históricas da decolonidade foram construídas. Sendo esse processo decolonial um “desprendimento das principais macronarrativas ocidentais” (MIGNOLO, 2017, p. 15) por parte dos países colonizados que experienciam, até hoje, a opressão da modernidade/colonialidade. Tal marco teórico-histórico anunciado por Mignolo (2017) parte da recusa às possibilidades eurocêntricas de futuros apresentadas: capitalismo (baseado nas propostas liberais de Smith) ou comunismo de Marx e Engels. O horizonte se torna o comunal.

Contudo, a intenção de *desprender* do Ocidente (de seus variados tentáculos: econômico, epistemológico, ontológico) pelos países latino-americanos e caribenhos pode ser anteriormente relacionada com o processo de independência da região, sobretudo a Revolução Haitiana (LAÓ-MONTES; VÁZQUEZ, 2018) — com destaque para o inspirador revolucionário Makandal e o maior líder da revolta, Toussaint L'Ouverture —, o surgimento do hispano-americanismo, o ideal radical de Simón Bolívar e os momentos iniciais de formação do latino-americanismo por José Martí (MARTINS, 2021, on-line).

Já nas primeiras décadas do século XX, é possível destacar o ativismo político do intelectual peruano José Carlos Mariátegui, considerado por muitos como o primeiro pensador marxista latino-americano. Apoiado na tradição crítica e na teoria marxista, ele procurou entender o lugar da América Latina no mundo capitalista a partir

LAJE

v.3 n.1
p. 60-81
2024

ISSN: 2965-4904

DOI: 10.9771/lj.v3i0.60544

de sua realidade. A mesma preocupação teve o historiador e economista cubano Ramiro Guerra. Alguns anos mais tarde, Caio Prado Jr. (brasileiro) e Sérgio Bagú (argentino) investigaram também as engrenagens do sistema capitalista na parte latina do "Terceiro Mundo". Desde então, outras tentativas de compreensão da condição latino-americana e também de países da periferia capitalista que passaram pelas experiências colonial, neocolonial e vivenciam o imperialismo norte-americano — e, que, portanto, ajudam-nos a entender as "as veias abertas" — foram surgindo sob diferentes lentes e em territórios distintos (inclusive nos países centrais): a Teoria da Dependência (weberiana), a Teoria Marxista da Dependência, a Teologia da Libertação, a Filosofia da Libertação, a Pedagogia do Oprimido, a Teoria Sistema-Mundo, o Pós-Colonialismo, os Estudos Subalternos (pesquisadores sul-asiáticos) e os Estudos Culturais, entre outros (RESTREPO, 2015).

Os debates no campo das Ciências Sociais Aplicadas não estiveram alheios a essa movimentação e contribuíram para o fortalecimento de um olhar crítico e em certa medida descolonial na Arquitetura, no Urbanismo e no Design. Como nos lembra Nilce Cristina Aravecchia Botas (2020),² que coloca as Artes junto à grande área, à década de 1960 (momento em que a Teoria da Dependência ganhou corpo, com um peso de intelectuais brasileiros como Ruy Mauro Marini, Theotônio dos Santos e Vânia Bambirra) podemos relacionar nomes como Enrique Browne, Jorge Enrique Hardoy e Gui Bonsiepe (Botas, 2020, online). Nesta lista, é imprescindível acrescentar também o designer estadunidense Victor Papanek que, por conta de seu posicionamento crítico pioneiro no campo e de sua preocupação com os países "em desenvolvimento", foi submetido por algum tempo ao ostracismo acadêmico. Importante ressaltar que a discussão central, nas áreas citadas, deu-se sobretudo relacionada às consequências do sistema extrativista predatório e a uma possibilidade de futuro sustentável, mais do que nas estruturas de dominação, opressão e exploração.

Olhando diretamente para o final do século XX, a América Latina é inserida no debate pós-colonial com a publicação do *Manifiesto Inaugural del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos* (BALLESTRIN, 2013, p. 94). Porém, ainda arraigado à produção eurocêntrica, o grupo entra em divergências internas e se desagrega (ibid., p. 96). No final dos anos de 1990, o pensamento decolonial toma um fôlego a mais com a formação do Grupo Modernidade/Colonialidade, comprometido como um movimento epistemológico "para a renovação crítica e utópica na América Latina no século XXI" (ibid., p. 89), através do Giro Decolonial. Encabeçado por Mignolo (considerado um dos intelectuais mais essencialistas e ex-integrante do Grupo Latino-americano de

Estudos Subalternos), o coletivo é composto por vários pensadores latino-americanos, dentre eles o antropólogo colombiano Arturo Escobar, que se ocupa em investigar a potencialidade do design em atuar na transformação social para a construção e reconstrução de outros mundos, os vários mundos que compõem o pluriverso.

É necessário destacar e reconhecer algumas significativas contribuições da perspectiva decolonial: o resgate do debate do pensamento latino-americano e sua radicalidade frente ao projeto moderno, colonial e capitalista, o que expõe, por consequência, as atuais fragilidades do modelo civilizatório do imperialismo estadunidense na região (MARTINS, 2021). Além disso, o ato de destrinchar as relações sociais históricas de poder, trazendo à tona os outros pilares societários de dominação — raça/etnia e sexo/gênero (patriarcado) —, assim como o de também evidenciar e ressignificar, sob o olhar subalterno, as subjetividades que os vinculam; que em teorias sociais como o marxismo (em algumas correntes; não é uma escola de pensamento homogênea), por vezes, estiveram sombreadas pela primazia dos fatores econômicos, da luta de classes. E, por fim, como ressalta Jórrissa Aguiar (2018, p. 62), o fato de "postular o conceito da colonialidade como um conceito-chave para a compreensão da nossa realidade representa também um avanço em termos de análise concreta".

No século XXI, ao passo que a corrente decolonial latino-americana vem conquistando seu espaço e ganhando projeção, alguns pertinentes questionamentos são levantados. É observada uma linha de trabalhos de caráter particularista/relativista que dificulta e, até mesmo debilita, a possibilidade de se contribuir para a construção de uma teoria crítica do Sul Global (apesar da já existente autoatribuição desta condição), uma vez que a articulação com outras teorias sociais (sobretudo europeias) é constantemente rejeitada e a validação do conhecimento dificultada, demonstrando o seu limite enquanto uma reflexão crítica. Percebe-se também pouco aprofundamento nas questões econômicas, da relação entre colonialidade e imperialismo (BALLESTRIN, 2014 apud AGUIAR, 2018, p. 65), expondo mais ainda o caráter essencialista desta vertente e sua deficiência para lidar com os problemas estruturais, para além da produção de novo conhecimento (LAÓ-MONTES; VÁZQUEZ, 2018). Importa ressaltar que, dentro do corpo de pensamento decolonial, na América Latina, há uma diversidade de estudos, muitas vezes divergentes entre si, não se podendo assim, estender esta generalização para toda e qualquer produção que se aproxime ou se defina como decolonial.

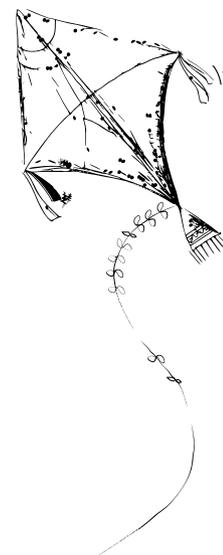
Em sintonia com este quadro crítico, Carlos Eduardo Martins (2021) pontua que, "o projeto capitalista de civilização, por sua vez, não se apresenta apenas sob a forma abertamente conservadora, colonial e imperialista, mas também sob a forma liberal,

emancipatória e multiculturalista". É preciso compreender, portanto, as engrenagens complexas que compõem o sistema para que, de fato, se concretize o *desprendimento* dos modos de produção e reprodução da vida impostas pelo Ocidente; estar em alerta para a facilidade de cooptação de reivindicações sociais pelo capitalismo, em sua fase imperialista atual de doutrina neoliberal, e a articulação de sua narrativa legitimadora tão capaz de desfocar a raiz das questões e, até mesmo, criar competições internas através da disputa entre identidades particulares.

Outro ponto problematizado é a falta de proposta de método de análise na produção decolonial que almeje colaborar com a teoria do Sul Global. Antes do desenvolvimento desta questão, é importante ressaltar que há uma dificuldade de se resgatar na história a definição de Sul Global. Uma explicação apresentada por Laó-Montes e Vásquez (2018) é a sugerida por Anne Garland (2015): a de que este termo tem como base a Conferência Tricontinental que ocorreu em 1966 em Cuba. Nela se formou a *Organización de Solidaridad de los Pueblos de África, Ásia y América Latina* (OSPAAAL), uma aliança comprometida em combater o imperialismo a partir de uma postura de colaboração e solidariedade entre os povos periféricos (LAÓ-MONTES; VÁSQUEZ, 2018, p. 311-314).

Um consenso é que este termo sucede a expressão "Terceiro Mundo", denominação para as várias sociedades subalternizadas no globo, sobretudo na África, na Ásia e na América Latina — consequência da experiência colonial e imperialista —, que enfrentam dificuldades em alcançar a independência econômica e a emancipação social na atual globalização regida pelo neoliberalismo. A expressão Sul Global se mostra mais complexa, sendo um atravessamento de diferentes campos de conhecimento, para além das questões geopolítica, econômica e geográfica: "uma série de campos que se entrecruzam de modo diferente na produção de formas institucionais, formas de vida cotidiana e subjetividades próprias" (OBARRIO, 2013 apud LAÓ-MONTES; VÁSQUEZ, 2018).

Retornando à questão de método de análise na produção decolonial, LAÓ-MONTES e Vásquez (2018, p. 293-296) expõem essa deficiência de articulação de propostas críticas que extravasem o regionalismo e que funcionem também como marcos de sentido, explicando os fatores que impossibilitam a reprodução da vida em qualquer lugar do mundo. Para tanto, eles propõem como caminho a *doble crítica*, uma possibilidade de método para o pensamento crítico latino-americano, que vincula a teoria social de essência crítica e a experiência concreta de lutas para emancipação nos territórios da América Latina.



A *doble crítica* é desenvolvida a partir na *ana-dia-léctica* de Enrique Dussel, que propõe considerar e construir com o pensamento do Outro subalternizado, ao mesmo tempo que é necessária uma análise da totalidade em que este Outro está inserido. Ou seja, a conformação concomitante da crítica imanente e da crítica transcendente, para revelar tanto a totalidade quanto a alteridade histórica (LAÓ-MONTES; VÁSQUEZ, 2018). Este método está alinhado, de certa forma, com a proposta da socióloga Jórrisa Aguiar (2018) de um marxismo decolonial, que busca uma articulação dos elementos não eurocêntricos do marxismo com os estudos da colonialidade desenvolvidos pela perspectiva decolonial.

Este trabalho tem como objetivo timidamente iniciar — através da proposta metodológica de *doble crítica* de LAÓ-MONTES e Vázquez e inspirado no marxismo decolonial de Jórrisa Aguiar — tanto uma análise concreta (priorizou-se o aspecto filosófico) da produção da vida na América Latina e no Caribe e sua relação com o Design e áreas afins, quanto uma proposta de interpretação subalterna desta produção a partir da materialidade encontrada no espaço urbano latino-americano. Conjugar, portanto, a materialidade e o simbólico para um real **desprender** e, a partir dessa empreitada apoiada no pensamento social latino-americano (nas suas vertentes marxista e decolonial), contribuir com o fortalecimento de uma teoria crítica do Sul Global.

Produzir a vida/Retomar a vida/Desobedecer

Conforme citado anteriormente, um expoente do grupo Modernidade/Colonialidade é o antropólogo colombiano Arturo Escobar (2018), que percebe uma reorientação política no design a partir do crescente número de profissionais e pesquisadores preocupados com os desdobramentos do sistema vigente, com a crise que ele descreve como sendo “dos modos ocidentais do habitar heteropatriarcal, colonial e capitalista, que corroeram o modo de viver sistêmico, baseado na interdependência radical” (Escobar, 2019, p. 133). Outro fator que contribui para essa reformulação do campo é o perceptível processo de descolonização do design e, assim, por consequência, um campo de estudos de design crítico transnacional vem se constituindo (Escobar, 2018).

Ele aponta também a existência de três obstáculos centrais que dificultam o bom desempenho do design rumo ao enfrentamento da crise mundial iminente: a questão da modernidade, ou seja, a desconstrução da ideia da existência de apenas um modelo “civilizacional” e admissão da existência de vários outros modos de vida além

do ocidental; a localização do designer e o caráter de localização do conhecimento; a compreensão de que a vivência e o lugar influem na visão de mundo das pessoas, e de que não há uma neutralidade universal; e o entendimento do comunal que, em resposta ao individualismo exacerbado da doutrina liberal que causa danos sociais, encontra o caminho de "re-comunalização" da vida em sociedade, tendo em vista que cada comunidade é capaz de decidir coletivamente quais são os seus melhores projetos de convivência (ESCOBAR, 2018).

Apesar do autor considerar que também existam outros pontos de tensão, como as disputas de poder, as políticas de reforma *versus* as alternativas radicais, a inclusão na pauta de debate das questões relacionadas aos não humanos (Escobar, 2018), entre outros, sugere-se a inclusão, neste destaque, de um quarto elemento que organiza fundamentalmente a sociedade: as engrenagens do sistema capitalista. Sem uma postura crítica sobre as condições materiais e as formas de regulação e legitimação do capitalismo, corre-se o risco das iniciativas se tornarem apenas mais um foco de adaptação e reforço da estrutura que está sendo questionada.

Inspirado pelo movimento zapatista, Escobar (2018) traz como uma proposta de horizonte o conceito de design autônomo, ou design para autonomia: a capacidade da área em apoiar as lutas das comunidades subalternas, modificando as práticas a partir de dentro e de forma coletiva e com vistas à construção de novos mundos orientados para o comunal.

O insight básico do design autônomo é aparentemente simples, que toda comunidade pratica o design de si. Certamente era este o caso com comunidades tradicionais. Eles produziam as normas pelas quais viviam suas vidas de forma amplamente endógena. Da mesma maneira que é o caso, hoje em dia, com muitas comunidades, tanto no sul Global quanto no Norte Global, que são jogadas na necessidade de desenvolver a si mesmas em face às manifestações cada vez mais profundas das crises e das mediações tecno-econômicas inescapáveis de seus mundos (ibid., p. 143).

Dessa forma, o campo passa a ter sua teoria e sua prática direcionadas ao sentido e à *produção da vida*. Escobar e o antropólogo britânico Tim Ingold dividem essa perspectiva sobre o design: a de que ele está comprometido com a produção da vida, isto é, com a capacidade humana de intervir no seu meio para viver. Importa destacar que Ingold compreende o design como verbo, *to design*, relacionado ao ato de projetar e

construir, ações que estão em contraposição ao seu conceito de prática habilidosa. Todavia, ambas as concepções estão de alguma forma contidas nesta condição.

Ingold (2015), reconhecido por aproximar a Arte, a Arquitetura e o Design à Antropologia, a partir de suas pesquisas sobre a relação da humanidade com o ambiente e em sua empreitada de restaurar a antropologia à vida, identifica quatro fases não estanques do processo, sendo a primeira delas a produção. Nela, ele procura explicar o que significa ao ser humano ser o produtor de sua vida e recorre a Marx e Engels para apresentar sua perspectiva. A discussão se inicia com a diferença essencial entre o trabalho humano e a atividade dos animais: a consciência e a capacidade que o ser humano tem de modificar seu ambiente. Os animais, conforme afirma Engels (apud INGOLD, 2015), apenas coletam, enquanto humanos necessitam modificar a natureza para preparar seus meios de vida. Esta visão é compartilhada por Marx, que atribui ao consumo o objetivo da produção e a esta mesma o ponto de partida deste circuito. Contudo, de acordo com Ingold, esta premissa acaba caindo em um paradoxo: afinal, de onde partem os primeiros objetos que causam a produção de outros objetos, uma vez que a produção precede o consumo e é justamente o consumo que gera as imagens para a produção de objetos?

Consciente desse entrave, o antropólogo Marshall Sahlins aponta que as “finalidades da produção são pré-definidas nas formas simbólicas da cultura” (apud INGOLD, 2015, p. 28). Porém, Ingold (2105) observa que, na verdade, Sahlins apenas escolheu o outro pólo do paradoxo: de onde partem as primeiras representações simbólicas que geram as imagens para a concepção de um plano executivo? Ele verifica ainda que em *O Capital*, o próprio Marx sugere haver uma dimensão a mais nessa relação. Pois, conforme a ação é executada com diligência, com vontade intencional, não apenas o material é transformado, o trabalhador também se modifica a partir da experiência.

Ingold (2015) afirma também que esta condição já era apontada anteriormente na obra conjunta de Marx e Engels, *A ideologia alemã*, de 1846: “Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com o que produzem como também com o modo como produzem” (MARX; ENGELS, 2007, p. 87). Esta afirmação leva o antropólogo a conceber que talvez o cerne da questão seja mais a atenção e a responsividade no processo, e como ele transforma o ser humano, do que a geração de imagens para criação de coisas.



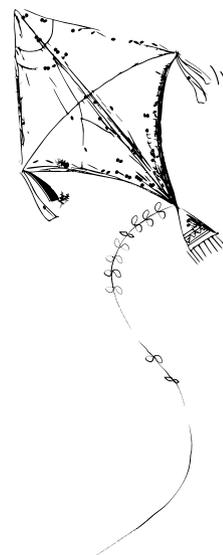
É importante acrescentar à argumentação proposta por Ingold, o que Marx e Engels (2007) apontam, neste mesmo livro, como sendo o primeiro pressuposto da existência humana e, conseqüentemente, também da história:

os homens precisam estar em condições de viver para poder "fazer história". Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem que ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos (MARX; ENGELS, 2007, p. 33).

Não se deve, portanto, cair na armadilha de sobrepor a experiência do processo à satisfação das necessidades básicas para viver (que correspondem às primeiras imagens e produtos). São camadas coexistentes na produção da vida, porém há um conjunto de prioridades essenciais que, num contexto de periferia capitalista (ou Sul Global), ainda não são completamente alcançadas por grande parte da população.

Uma das conclusões do autor, relevante para este estudo, é que o verbo "produzir" deve ser intransitivo, ou seja, que ele tem por si sentido completo, que não se deve atribuir uma relação determinista entre o plano (a representação prévia) e o artefato. Produzir, portanto, segue ao lado de verbos intransitivos como "esperar", "crescer" e "habitar", se opondo aos verbos transitivos que frequentemente o acompanham: "planejar, fazer e construir" (INGOLD, 2015, p. 29). A partir desta transformação, faz-se necessário buscar a primazia existencial almejada por Marx: retomar o ato de produzir a vida (INGOLD, 2015).

É possível considerar que, a partir da complexidade e da flexibilidade dos modos de existência, bem como de seus binômios (concreto e abstrato; material e imaterial; objetivo e subjetivo), seja mais pertinente e fecundo a soma e a integração do que a exclusão opositiva das ações. Aproveitando o próprio exemplo de transitividade dos verbos, é sabido que a necessidade ou não de complementos para a significação completa depende muitas vezes do contexto. Sugere-se assim compreender as confluências e desvios dessas ações e, principalmente, acrescentar junto a elas o verbo "cuidar", que conduz e permite a realização e a reprodução da vida; produzir é, através do cuidado coletivo, "esperar, crescer e habitar" assim como também é "planejar, fazer e construir".



Alinhando a perspectiva de Ingold à de Escobar, é possível pensar que neste momento de reorientação política de um campo cada vez mais comprometido com a produção da vida, ele próprio — o design — seja retomado a vida. Isso significa ir além do apoio às lutas das comunidades subalternas; significa revolucioná-lo epistemologicamente, considerando as estruturas de poder para repensar a produção material e a reprodução social, ou seja, a produção e a reprodução da vida ontologicamente — aproximando-se, portanto, da proposta de Escobar (2019, p. 133) de um *redesign* ontológico do design, uma guinada à interdependência radical.

Enquanto não se concretizar a virada ontoepistemológica, o verbo é *desobedecer*. Conforme propõe Mignolo (2017, p. 20), "nós, *anthropos*, que habitamos e pensamos nas fronteiras, estamos no caminho e em processo de desprendimento e para nos desprender precisamos ser epistemologicamente desobedientes". A desobediência epistêmica, porém, não deve ser unicamente entendida como um passado nostálgico de uma cultura autêntica a ser resgatado e nem sobre ignorar ou recusar qualquer produção e saber provenientes dos países centrais ou do Norte Global simplesmente por serem de onde são. É de forma astuta ser antropofágico (este trabalho rompe, portanto, com qualquer possível corrente mais intransigente do pensamento decolonial).

Essa atitude é necessária sobretudo quando se observa a produção da vida nos países latino-americanos que, desde a invasão europeia, resiste, reexiste. As práticas de subversão, desobediência e improvisação tecnológicas em situação de escassez material e ferramental, particularmente nos espaços urbanos, são exemplos da capacidade dos marginalizados (herdeiros diretos das consequências da escravidão de negros e indígenas, que jogou seus antepassados à própria sorte) em lidar com o precário e em humanizar — cuidar, sentir, estar atento (para Ingold, o último significa estar vivo para o mundo).

Assim, manifestações sociais reconhecidas no território urbano latino-americano, como a gambiarra brasileira, a desobediência tecnológica cubana, o *cacharreo* colombiano, o *rasquache* de *chicanos* e o *rascuache* de mexicanos, entre outras — definidas academicamente como design espontâneo periférico (MARQUES; MAASS, 2020) — podem ser entendidas como (re)existência, partindo do conceito do colombiano Adolfo Albán Achinte:

Concebo a reexistência como os dispositivos que as comunidades criam e desenvolvem para inventar cotidianamente a vida e assim poder enfrentar a realidade instaurada pelo projeto hegemônico que desde a



colônia até os dias atuais tem inferiorizado, silenciado e visibilizado de forma negativa a existência das comunidades afrodescendentes. A re-existência visa a descentralizar as lógicas estabelecidas para buscar nas profundezas das culturas – neste caso indígenas e afrodescendentes – as chaves de formas organizacionais, produtivas, alimentares, rituais e estéticas que permitem que a vida seja digna e reinventada para continuar se transformando. A reexistência aponta para o que o líder comunitário, cooperativo e sindical Héctor Daniel Useche Berón “Pájaro”, assassinado em 1986 no município de Bugalagrande, no centro de Valle del Cauca, na Colômbia, disse uma vez: ‘o que vamos inventar hoje para continuar vivendo?’ (ACHINTE, 2013, p. 455).

Ou também como “encantarias” e/ou “esculhambação criativa” na perspectiva do escritor brasileiro Luiz Antonio Simas (2019):

Precisamos de outras vozes, políticas porque poéticas, musicadas; da sabedoria dos mestres das academias, mas também das ruas e das suas artimanhas de produtores de encantarias no precário (p. 42).

Os subalternizados, por sua vez, inventam cotidianamente maneiras de construir no perrengue seus espaços de lazer, sobrevivência e sociabilidade. Muitas vezes se apropriam exatamente dos espaços disciplinados pela lógica do controle e redefinindo, às margens e nas frestas, seus usos. A história do Rio de Janeiro e a história do futebol brasileiro têm muito dessa subversão, que chamo de “esculhambação criativa”: a capacidade de transformar territórios, espaços de controle, em terreiros – espaços de encantamento (p. 61).

Ou seja, luta-se pelo direito de produzir a si e aos outros coletivamente; reivindicar-se aquilo que é continuamente negado. Um caminho para reverter esta condição imposta é compreender a situação a partir de uma análise concreta dos fatos dentro da totalidade histórica. Contudo, também é preciso ressignificar a memória construída, transcender a colonialidade do pensamento através de uma reflexão sobre as categorias vernáculas contidas no imaginário coletivo. Vislumbra-se assim tomar estas práticas espontâneas, de subversão e de (re)existências como dispositivos para uma pedagogia encantada, pois nos possibilitam ler criticamente a realidade material que compartilhamos e, compreendendo as questões existenciais inerentes à estes fenômenos sociais, nos possibilitam também construir outra história da humanidade, a partir do ponto de vista do subalterno latino-americano.

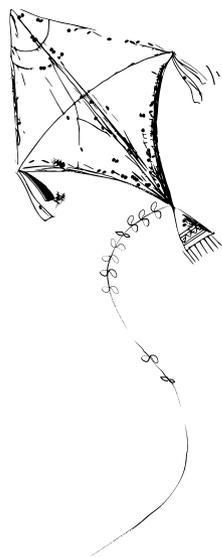
História/Participação/Descolonização

Ingold (2015), discorrendo sobre a relação da produção da vida e a história da humanidade — outra fase do processo de retomada da antropologia à vida, (e para esta reflexão não entraremos nas questões que envolvem humanos e não humanos, tão caras ao pesquisador e ao debate acadêmico atual) — traz para o debate o antropólogo francês Maurice Godelier, que investe numa abordagem marxista. Destaca uma afirmação desse intelectual, inspirada em Marx, sobre a condição dos seres humanos, a de que “produzem a sociedade a fim de viverem” (GODELIER apud INGOLD, 2015, p. 30). Explicando em termos práticos, “os projetos e os propósitos da ação humana sobre o ambiente (...) têm sua origem no domínio das relações sociais” (p. 31). Contudo, para o antropólogo britânico, Marx não afirma que a humanidade produz a sociedade, mas o decurso da vida social; que os seres humanos produzem a si mesmos e aos outros, e não a sociedade, conforme afirma Godelier.

Recorrendo ao mesmo livro citado por Ingold, *A ideologia alemã*, é possível cogitar que haja uma contradição na interpretação do autor, pois Marx e Engels afirmam, também, discorrendo sobre a consciência humana e sua relação com o meio sensível, que ela possui uma camada além da percepção da natureza: “a consciência da necessidade de firmar relações com os indivíduos que o cercam” e esta condição “constitui o começo da consciência de que o homem definitivamente vive numa sociedade” (MARX; ENGELS, 2015, p. 35). Viver é produzir a si e aos outros — o que torna a vida, portanto, uma produção humana que possui como necessidade básica, para sua plenitude, as relações sociais que constituem a sociedade. Suspender ou escamotear as relações sociais — que criam dominações e outros tipos de poderes — e a ação direta dos homens na formação da sociedade é retirar da análise as opressões e as relações de poder na produção da vida.

Ainda nesta discussão, o mesmo Ingold afirma que não há como compreender as interferências criativas do ser humano no mundo a não ser extraindo-o dele: uma vez estando dentro, está sujeito às determinações de uma natureza humana evoluída as quais não teve qualquer influência ou ação, ao passo que também, contrariamente, só é capaz de ter domínio de seu destino a partir de uma consciência histórica desprovida do mundo material. Propõe, portanto, que

se a produção não consiste, como a concebia Godelier, na transformação do mundo material, mas sim na



participação na transformação de si mesmo do mundo, não poderíamos então concluir que os seres humanos produzem a si mesmos e uns aos outros estabelecendo, através de suas ações, as condições para o seu contínuo crescimento e desenvolvimento (ibid., p. 32)?

Porém, um ponto que deve ser debatido dentro desta visão é que a participação na transformação de si mesmo, do mundo e dos outros passa, ainda assim, pela materialidade, pois é dentro e a partir dela que o humano vive. Ou seja, a concepção de participação deve estar atrelada à realidade material, imprescindível à produção da vida humana.

Em sua palestra proferida no *Participatory Design Conference* (PDC 2020), com o tema *Contra o terricídio*, Escobar (2020) sugeriu uma associação entre o conceito de participação no design, a definição de relacionalidade (ou interdependência radical) e o entendimento de comunalidade que aflorou na América Latina — o que elabora como design participativo relacional, uma categoria provisória para entender essa complexidade.

Partindo da concepção de design como produção da vida e de mundos, Escobar afirma o caráter ontológico do campo. Contudo, a modernidade imposta nos condenou a uma condição mercadológica, individualista e dicotômica que nos afasta dessa potencialidade de criar formas de ser e existir. É preciso, portanto, nos apropriar desta condição e reconectar aquilo que o projeto moderno separou. O objetivo, agora, torna-se compreender a interdependência radical, ou seja, que vivemos em uma rede de relações e que, para que o todo exista, o resto também deve existir. Um caminho para a realização dessa relacionalidade pode ser a proposta latino-americana do comunal; a construção contínua e coletiva da vida sem ignorar a complexidade nas relações inerentes à qualquer comunidade. O design participativo relacional torna-se, então, uma convocação para que sejamos “tecelões conscientes e eficazes do tecido da vida (...) ou seja, todas e todos estamos participando em fazer ou desfazer ou destruir a vida” (ibid.).

Um impasse se apresenta neste debate: se todos estão implicados e inter-relacionados com a produção da vida e a construção de mundos, a participação como um requisito do processo produtivo perde o sentido. Neste tópico, suponho que há uma convergência entre a intenção de Ingold em trazer a participação para a centralidade na definição da produção da vida e o embaraço no entendimento de participação dentro da perspectiva relacional de Escobar durante a conferência. Ambas as propostas

suprimiram em certos pontos e de alguma forma a materialidade dialética de suas análises: a realidade concreta que afeta as ações e/ou as relações que emergem através das condições materiais.

Todos participamos da produção da vida: de si e dos outros coletivamente. Uma participação relacional que transcende as decisões efetivas dos seres humanos; somos interdependentes por condição natural. E há outra dimensão, a participação ativa, consciente e com poder de decisão dentro das relações socioespaciais. Uma participação a partir das questões materiais. Quando se separa essas camadas (considerando o elo entre elas), entende-se as limitações da participação por conta das disputas de poder.

Neste momento crítico de crise mundial, que acirra e evidencia as desigualdades no Sul Global, faz-se necessário intencionar, aprofundar e disseminar uma investigação etnográfica das formas de dominação da produção da vida na América Latina e no Caribe. Seja através do horizonte do Design, da Arquitetura ou de áreas afins; parte fundamental de *descolonizar*. Ademais, é necessário considerar essas práticas subalternas de produção da vida já existentes como a gambiarra brasileira, a desobediência tecnológica cubana e outras, como práticas que pedagogicamente nos revelam outras formas de participação e outros modos de vida, uma forma de design (re)existência.

Catherine Walsh (2013), também integrante do grupo Modernidade/Colonialidade, faz uso deste conceito de reexistência para sua visão "de pensar o decolonial pedagogicamente e o pedagógico decolonialmente" (WALSH, 2013, p. 56). Em sua proposta, traz a essência político-pedagógica do educador brasileiro Paulo Freire e do psiquiatra martinicano Frantz Fanon, ambos também filósofos. Enquanto Freire se debruçava substancialmente na questão epistemológica, em conhecer a realidade para transformá-la, Fanon fez avançar a discussão compreendendo que é o problema existencial que forma a base da opressão, mas que também é através dele, de seu reconhecimento, que se fazem possíveis a descolonização e a liberdade dos subalternizados — ou seja, ele apontou uma questão ontológica. Nas palavras de Walsh, são importantes as pedagogias

que traçam caminhos para ler criticamente o mundo e intervir na reinvenção da sociedade, como apontou Freire. Mas também pedagogias que ao mesmo tempo avivam a desordem absoluta da descolonização, contribuindo para uma nova humanidade, como apontou Frantz Fanon. Pedagogias assim concebidas não são externas

às realidades, subjetividades e histórias vividas dos povos e das pessoas, ao contrário, são parte integral de suas lutas e perseveranças ou persistências, de suas lutas de conscientização, afirmação e desalienação, e de suas lutas – diante a negação de sua humanidade – de ser e tornar-se humano. É nesse sentido e diante dessas condições e possibilidades vividas que proponho o vínculo entre o pedagógico e o decolonial (WALSH, 2013, p. 31).

Assim, pode-se perceber que fenômenos sociais de subversão e improvisação, como a gambiarra brasileira, podem ser tecnologias políticas catalisadoras de mudanças sociais,

porque possuem em sua essência a busca por emancipação. São práticas que acontecem em situação de escassez e desigualdade social (problemas enfrentados pelos países periféricos por conta da globalização extrativa) e carregam a qualidade de luta, resistência e coletividade. Compreender o porquê de determinadas camadas sociais serem impelidas a improvisar para usufruir de funções de determinados bens de consumo (algumas até essenciais para viver), enquanto outras poucas camadas possuem inclusive a opção de escolher qual produto e funções melhor atendem a seus desejos e necessidades, torna-se uma forma de educação política, pois proporciona a percepção de algumas injustiças sociais, sobretudo a material (MARQUES; MAASS, 2020, p. 129).

Esta perspectiva está alinhada ao pensamento de Freire. Contudo, é necessário também alcançar a subjetividade contida no imaginário coletivo para acessar o problema existencial descrito por Fanon, de acordo com o estudo de Walsh. Conhecer e reconhecer as histórias da materialidade cotidiana do espaço urbano (como de certa forma e dentro de um recorte específico já faz Luiz Antonio Simas), contadas a partir do ponto de vista do subalterno, é reencantar a produção da vida na América Latina e, assim, impulsionar uma revolução ontológica através da construção de um Outro imaginário.



Considerações finais

É perceptível um paralelo entre o plano metodológico da *doble critica* de LAÓ-MONTES e Vázquez, apoiado na *ana-dia-léctica* de Enrique Dussel, e da proposta decolonial-pedagógica, de Catherine Walsh, baseada nas teorias de Paulo Freire e Frantz Fanon. Tais pesquisadores decoloniais compreendem que para avançar para um outro modo de produção e reprodução da vida, livre da colonialidade imposta, é necessário investir no conhecimento da própria realidade a partir de uma perspectiva crítica, considerando sua inserção na lógica global, assim como também aprofundar o reconhecimento das marcas coloniais deixadas na subjetividade subalterna, que se tornam os alicerces que permitem a continuidade das opressões. Assim, faz-se alcançar um posicionamento questionador das estruturas de poder dominantes e tendo como horizonte a autonomia.

Através desse levantamento teórico, foi possível reafirmar que o design espontâneo periférico (*gambiarra, cacharreo, rascuache*) — design (re)existência — pode atuar como um dispositivo para uma pedagogia decolonial e participativa, impulsionando a criatividade desobediente e confrontante à unidade industrial imposta pela tecnologia dos países hegemônicos, com vistas a formar uma consciência crítica da realidade latino-americana. Seu estudo contribui para a composição da teoria do Sul Global, uma reflexão latino-americana sobre a produção material da vida, de design do Sul Global.

Importante também destacar que, assim como os estudos decoloniais resgatam a radicalidade do pensamento latino-americano, seus representantes como Arturo Escobar e Enrique Dussel, que trouxeram o design para suas pesquisas (pode-se dizer que especificamente Escobar o coloca em centralidade), estão reavivando a essência questionadora e revolucionária do campo que, por conta de sua aproximação com o projeto neoliberal do final do século XX, tornou-se secundária e desconhecida. Além disso, fornecem base para o debate sobre o eurocentrismo no design e a falta de reconhecimento histórico da produção do Sul Global, sobretudo a América latina.

Por fim, retomando uma reflexão de Ingold (2015), ele afirma que a Antropologia divide com as Artes e a Arquitetura (e certamente também com o Design) o fato de serem disciplinas implicadas com a observação, a descrição e a proposição de novas e outras formas de viver. Ou seja, estão comprometidas com a produção da vida. Estando também inseridas nessa dinâmica complexa e híbrida da cultura latino-americana, suas fronteiras estão constantemente em negociação no território; não são

indiferentes às questões das construções sociais (pois também são) e suas disputas políticas. Ampliando a sugestão de Ingold (2015) — de pensar um campo de estudo —, é de fato imprescindível insurgir uma “contradisciplina” integrada na América Latina, considerando as especificidades de cada área — Design, Arquitetura e Urbanismo, na companhia das Artes e da Antropologia — e pivotada a partir de um ponto central: a práxis revolucionária.

Notas

1 Nota dos Editores – Este artigo foi originalmente escrito em português, mas nesse idioma mantinha-se inédito até a presente publicação. Suas traduções ao inglês e ao espanhol foram anteriormente publicadas na revista *Diseña*, n. 21, Article.3, 2022 (ISSN: 2452-4298). Uma revisão técnico-acadêmica final foi feita pelo editor-chefe da *Laje*, Leo Name. Agradecemos a Pamela Marques pela liberação para a publicação.

2 Esta citação foi retirada da convocatória de trabalhos para o dossiê temático “Estudos decoloniais na arquitetura, no urbanismo, no design e na arte”, da Revista *Pós FAUUSP*, em 2020. A convocatória não está mais disponível, mas é possível acessar o dossiê em: <https://www.revistas.usp.br/posfau/issue/view/11884>.

Referências

ACHINTE, A. A.. Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos. In: WALSH, C. (org.). **Pedagogías Decoloniales**. Prácticas Insurgentes de resistir, (re) existir e (re)vivir. Volume 1. Quito: Editorial Abya-Yala, 2013, p. 443-468.

AGUIAR, J. D. N. Por um marxismo decolonial: contribuições para a reflexão sociológica contemporânea. **Revista Observatorio Latinoamericano y Caribeño**, v, 2, n. 1, 2018

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, v. 2, 2013, p. 89-117.

BOTAS, N. C. A. Estudos decoloniais na arquitetura, no urbanismo, no design e na arte. In: **Notícias**, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/posfau/announcement>. Acesso em maio de 2021.

ESCOBAR, A. Autonomous design and the emergent transnational critical design studies field. **Strategic Design Research Journal**, v. 11, n. 2, p. 139-146, 2018.

ESCOBAR, A. Habitability and design: radical interdependence and the re-earthing of cities. **Geoforum**, v. 101, p. 132-140, 2019.

ESCOBAR, A. Contra o terricídio. **n-1 edições**, 2020. Disponível em <https://www.n-1edicoes.org/textos/190>. Acesso em junho de 2021.

INGOLD, T. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. São Paulo: Vozes, 2015.

LAÓ-MONTES, A.; VÁSQUEZ, J. D. Crítica decolonial de la filosofía y doble crítica en clave de Sur. In: MORAÑA, M. (org.). **Sujeto, decolonización, transmodernidad: debates filosóficos latinoamericanos**. Madrid: Vervuert Verlagsgesellschaft, 2018, p. 293-344.

MARQUES, P.; MAASS, M. Design Espontâneo Periférico da América Latina: uma forma de participação alternativa e subversiva. In: **Participatory Design Conference**, 2020. Proceedings Manizales: PDC 2020.

MARTINS, C. E. Pensamento Social. In: SADER, E (org.). **Latinoamericana**: enciclopédia contemporânea da América Latina e do Caribe. São Paulo: Boitempo, 2006.

MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã**: Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas, 1845-1846. São Paulo: Boitempo, 2007.

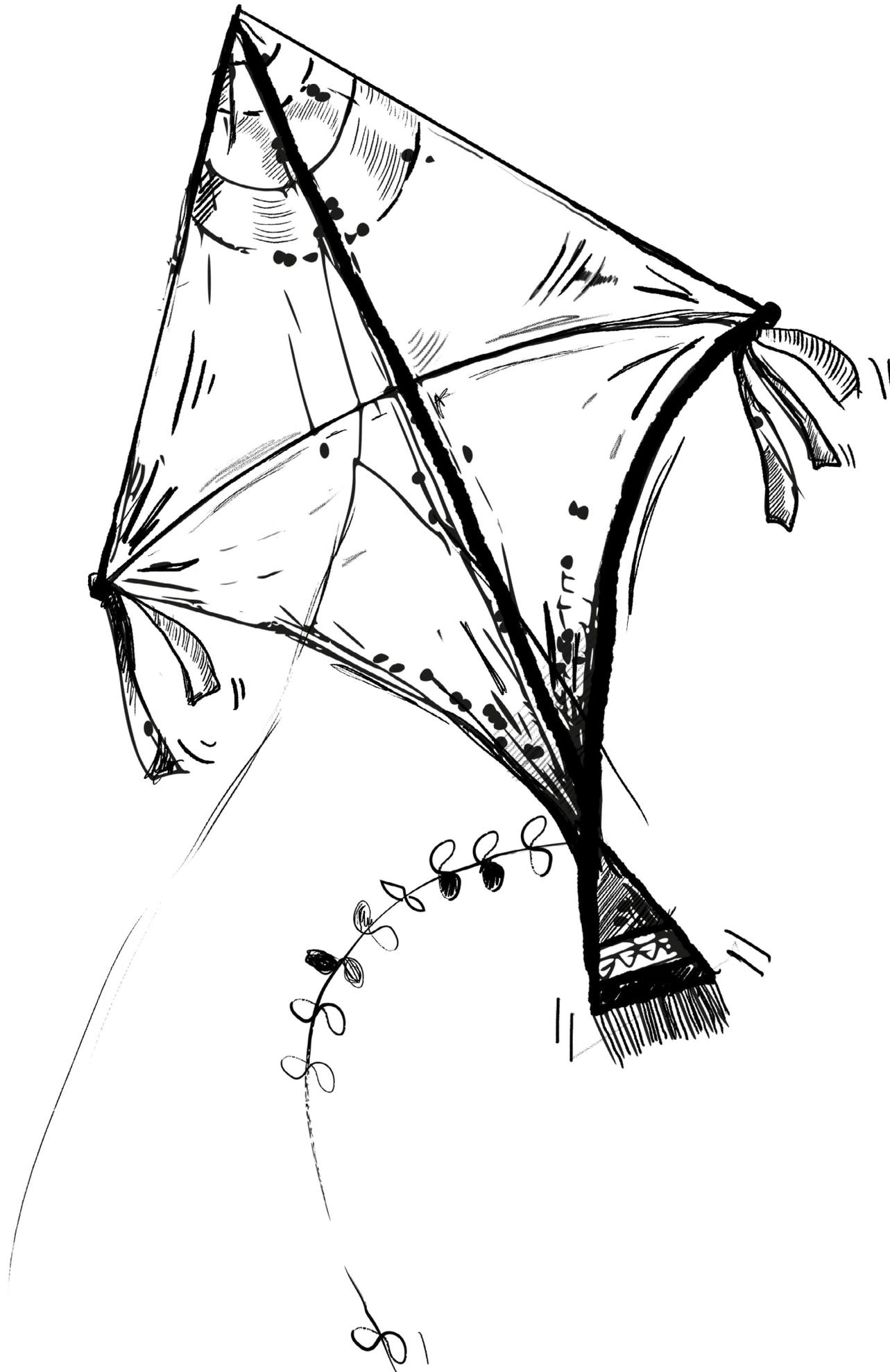
MIGNOLO, W. **Desafios decoloniais hoje**. Revista Epistemologias do Sul, v. 1, n. 1, p. 12-32, 2017.

RESTREPO, E. Sobre os Estudos Culturais na América Latina. **Educação**, v. 38, n. 1, p. 21-31, 2015.

SIMAS, L, A. **O corpo encantado das ruas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2019.

WALSH, C. Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial. Entretejiendo caminos. In: **Pedagogías Decoloniales**. Práticas Insurgentes de resistir, (re)existir e (re)vivir. Volume 1. Quito: Editorial Abya-Yala, 2013, p. 23-68.

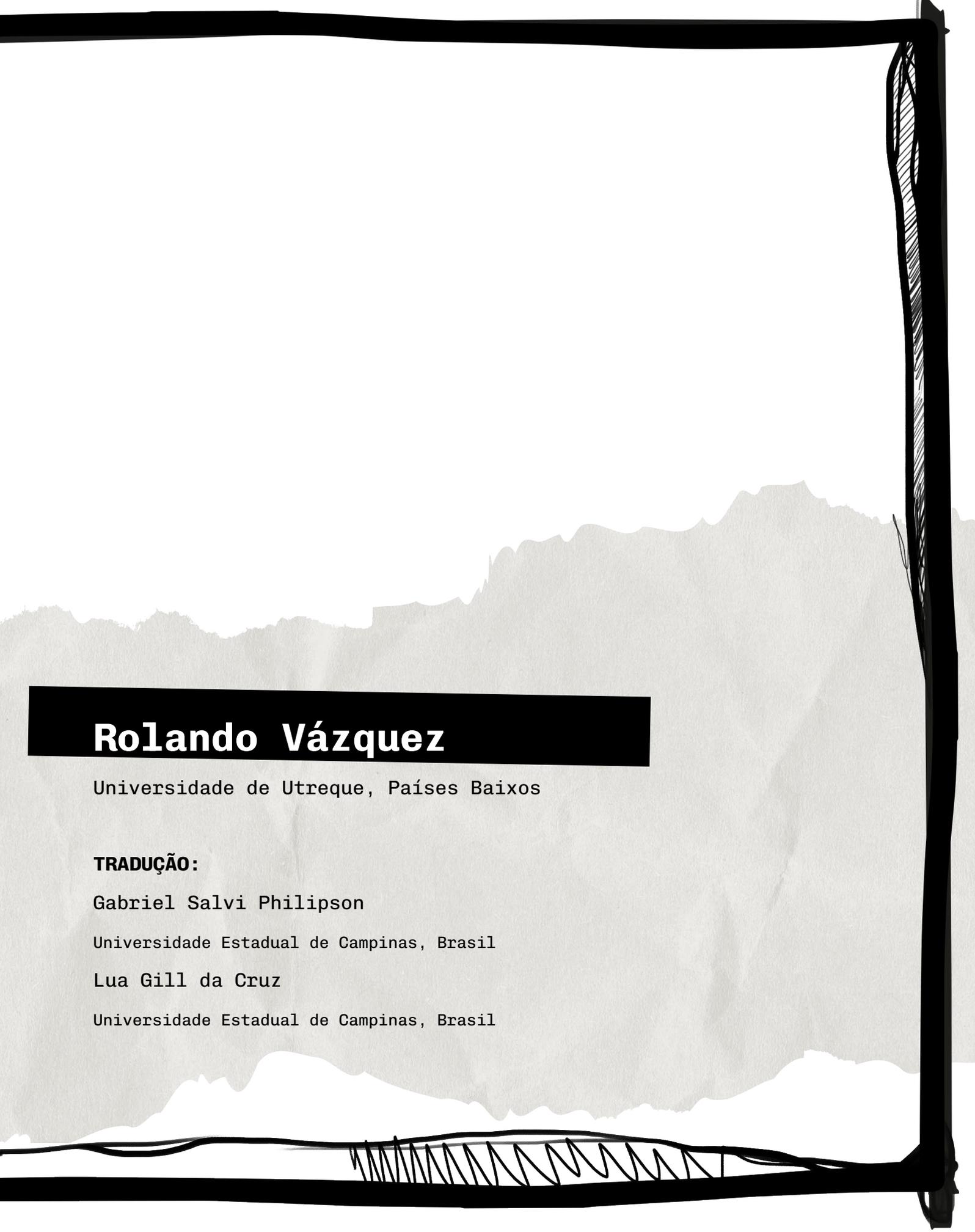




2017

**Precedência,
Terra e o Antropoceno:**

descolonizando o design¹



Rolando Vázquez

Universidade de Utreque, Países Baixos

TRADUÇÃO:

Gabriel Salvi Philipson

Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Lua Gill da Cruz

Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Precedência, Terra e o Antropoceno: descolonizando o design

Resumo

O design surgiu para nomear o modo como a modernidade mundifica o mundo. O que está em jogo na descolonização do design é nossa relação com a terra e a dignificação dos mundos relacionais. A tarefa de descolonizar o design nos leva por uma via tripla: entender o modo como a modernidade mundifica o mundo como artifício, como desterramento, entender o modo como a colonialidade desmundifica o mundo, aniquilando os mundos relacionais, e pensar o decolonial como uma forma de esperança radical em uma vida ética com a terra. Em um nível ainda mais fundamental, o modo de precedência é introduzido para contestar as metafísicas da presença que caracterizam a modernidade e sua redução da experiência ao tempo vazio. A questão da precedência desvincula-se da dicotomia, fundante da filosofia ocidental, entre imanência e transcendência. O modo de precedência põe em primazia um caráter relacional temporal que sempre está já além de qualquer formação no campo da imanência, na superfície do presente. Podemos pensar o design relacional como uma forma decolonial de estar com a terra e de mundificar o mundo? Podemos pensar o design como um modo de escuta?

Palavras-chave: Antropoceno, Antropocentrismo, Colonialidade, Decolonial, Desfuturização, Design, Precedência, Relacionalidade.

Precedencia, Tierra y el Antropoceno: descolonizando el diseño

Resumen

El diseño llegó a nombrar la forma en que la modernidad mundifica el mundo. Lo que está en juego en la descolonización del diseño es nuestra relación con la tierra y la dignificación de mundos relacionales. La tarea de descolonizar el diseño nos lleva por un camino triple: comprender la forma en que la modernidad mundifica el mundo como artifício, como carencia de conexión con la tierra; comprender la forma en que la colonialidad des-mundifica el mundo, aniquilando mundos relacionales; y pensar lo decolonial como una forma de esperanza radical para una vida ética con la tierra. A un nivel más fundamental, se introduce el modo de precedencia para desafiar la metafísica de la presencia de la modernidad y su reducción de la experiencia al tiempo vacío. La cuestión de la precedencia se desvincula de la dicotomía entre inmanencia y trascendencia en la filosofía occidental. El modo de precedencia pone de manifiesto una relación temporal que siempre está por delante de cualquier formación en el ámbito de la inmanencia, en la superficie del presente. ¿Podemos pensar en el diseño relacional como una forma decolonial de estar con la tierra y configurar el mundo? ¿Podemos pensar en el diseño como un modo de escucha?

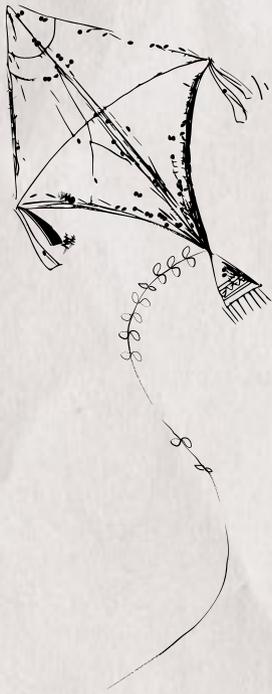
Palabras clave: Antropoceno, Antropocentrismo, Colonialidad, Decolonial, Desfuturización, Diseño, Precedencia, Relacionalidad.

Precedence, Earth, and the Anthropocene: decolonizing design

Abstract

Design came to name modernity's way of worlding the world. What is at stake in decolonizing design is our relation to earth, and the dignifying of relational worlds. The task of decolonizing design brings us to a three-folded path: to understand modernity's way of worlding the world as artifice, as earthlessness, to understand coloniality's way of un-worlding the world, of annihilating relational worlds and, to think the decolonial as a form of radical hope for an ethical life with earth. At a more fundamental level, the mode of precedence is introduced to challenge modernity's metaphysics of presence and its reduction of experience to empty time. The question of precedence delinks from western's philosophy grounding dichotomy between immanence and transcendence. The mode of precedence brings to the fore a temporal relationality that is always already ahead of any formation in the field of immanence, in the surface of the present. Can we think of relational design as a decolonial form of being with earth and of worlding the world? Can we think of design as a mode of listening?

Keywords: Anthropocene, Anthropocentrism, Coloniality, Decolonial, Defuturing, Design, Precedence, Relationality.



A tarefa de descolonizar o design está imbricada a questões de primeira ordem. O design surgiu para nomear a maneira como a modernidade se relaciona com e produz o real, a maneira como a modernidade se relaciona com a terra, com os outros, e seu modo de mundificar o mundo como modernidade. Aqui, modernidade designa ao mesmo tempo um movimento particular em direção ao real e a realidade histórica que tal movimento produz.

Apenas por intermédio de conquistas e do colonialismo que a modernidade, o modelo ocidental de civilização, pôde afirmar a si mesma como a realidade histórica do mundo, como o agora do tempo e o aqui do espaço, o presente da história e o centro da geografia (MIGNOLO, 2000).

O ano de 1492, segundo nossa tese central, é a data do “nascimento” da Modernidade. [...A] modernidade como tal ‘nasceu’ quando a Europa pôde se confrontar com o seu “Outro” e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pôde se definir como um “ego” descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da própria Modernidade. De qualquer maneira, esse Outro não foi ‘descoberto’ como Outro, mas foi “encoberto” como o “si-mesmo”, que a Europa já era desde sempre (DUSSEL, 1993, p. 66).

A afirmação da modernidade exigiu uma dupla negação, em um só e ao mesmo tempo a negação incisiva da alteridade e o encobrimento dessa negação. A colonialidade nomeia a forma histórica desse movimento de negação do que foi encoberto. A colonialidade

LAE

v.3 n.1
p. 82-105
2024

ISSN: 2965-4904

DOI: 10.9771/lj.v3i0.60545

como uma questão leva forçosamente ao desvelamento da dupla negação que sustenta todo o edifício da modernidade.

Desde uma perspectiva decolonial, a modernidade aparece como uma realidade histórica mundial com pretensões universais que, em sua negação da terra e de outros mundos, afirma a si mesma como de espécie antropocêntrica e eurocêntrica. De um lado, o antropocentrismo moderno, construído sobre a separação entre "humano" e "natureza", exige a negação da terra. As noções da modernidade de humanidade e civilização são produzidas como um desterramento [*earthlessness*]. Essa negação é implementada por meio de formas de classificação, apropriação, extração, consumo e poluição. Por outro lado, o eurocentrismo da modernidade exige a negação de outros mundos e foi construído sobre a separação entre civilização e barbárie, entre o humano e o selvagem, o desenvolvido e o subdesenvolvido, o consumidor e o subalterno. Essa negação foi implementada por meio de formas de classificação racial, de discriminação temporal, que relegam outros mundos ao passado [*pastness*] da modernidade ou ao esquecimento, através do sistema colonial de gênero (LUGONES, 2010) e do acesso irrestrito a corpos, da escravização e da exploração, da exterminação de povos e de seus mundos. A modernidade como um design global é produzida como uma desmundização.

A questão da alteridade é central para o pensamento decolonial, pois nos permite superar o solipsismo da narrativa da modernidade e de sua própria tradição crítica, ajudando-nos a ver que a reivindicação de validade "universal" da modernidade, na condição de *a* realidade histórica mundial, foi construída sobre a negação de sua exterioridade. Essa negação não é o sinal de superação de uma nova época sobre outra, do moderno sobre o não moderno; ela tem sido um movimento histórico ativo de apagamento, obliteração e esquecimento, caracterizando de modo efetivo a ordem moderna/colonial. A modernidade foi construída por meio da colonialidade, de processos materiais e cognitivos concretos de produção e supressão da alteridade. A modernidade relegou a natureza, os corpos e outros mundos de significado a uma alteridade negada, a formas de não existência,² à desmundização. Olhar para a produção da alteridade de fora da realidade histórica mundial da modernidade é ver o movimento da colonialidade.

O projeto de Tony Fry de configurar o campo do design para/pelo "Sul Global" exige que nós abordemos a questão da diferença colonial que marca o "Sul" como distinto do "Norte". A diferença colonial nos permite ver a articulação entre a modernidade e a colonialidade, entre a afirmação forte do mundo da modernidade como

artifício e a destruição contínua pela colonialidade dos mundos relacionais. As lutas por descolonizar são lutas para desfazer a diferença colonial; são lutas pela possibilidade de uma vida ética na e com a terra. Descolonizar o design, então, leva-nos por uma via tripla: entender o modo como a modernidade mundifica o mundo como artifício, como desterramento, entender o modo como a colonialidade desmundifica o mundo, aniquilando os mundos relacionais, e pensar o decolonial como uma forma de esperança radical em uma vida ética com a terra.

Seguiremos uma via idiossincrática, demorando-nos em eventos históricos nos quais se cristaliza a relação entre a modernidade/colonialidade e a terra: momentos históricos de revelação que põem à luz do pensamento o desterramento da modernidade e sua produção do real como artifício, assim como a colonialidade da modernidade e seu entrelaçamento com a violência genocida e com a devastação tecnológica. Com "*Sputnik*" (o primeiro satélite artificial) e "*Bleu Marble*" (Berlinda Azul, a primeira foto da terra), abordamos a questão do antropocentrismo e do desterramento; e com "*The Orbis Spike*" (o marco geológico do genocídio colonial) e Hiroshima e Nagasaki (como devastação tecnológica), a da desmundização e desfuturização.³

Daremos atenção especial à modernidade como um modo antropocêntrico de conduzir o Antropoceno rumo ao desterramento e à desmundização; ou seja, não apenas como um período de influência humana na terra, mas como um tempo de devastação da terra e de "desfuturização", e como a perda de mundos não antropocêntricos. A distinção entre "terra" e "mundos" é crucial. Enquanto "mundos" são realidades antropológicas, sociais, e históricas, "terra" dá nome ao planeta em que vivemos, a precedência fundante de todo e qualquer mundo.

O que está em jogo na questão de descolonizar o design, e, de modo mais amplo, a modernidade, é nossa relação com a terra e a dignificação dos mundos relacionais. Podemos recuperar a esperança como uma alternativa à noção, própria da modernidade, de futuro como artifício cronológico, como utopia? Podemos antever a possibilidade de uma vida ética que não seja mediada pela e dependente da destruição da terra e dos mundos relacionais?



Sputnik e Bleu Marble: modernidade como desterramento

Sob o princípio de realidade da modernidade, a terra foi reduzida a um objeto de representação e apropriação. Ela deixou de ser uma morada, um recipiente que precede, funda e sustém nossos mundos. A relação da modernidade com a terra atingiu um momento de revelação histórica em 4 de outubro de 1957, quando a União Soviética lançou o Sputnik, o primeiro satélite artificial. Relembremos a observação de Hannah Arendt por ocasião desse evento:

Em 1957, um objeto nascido na terra e feito pelo homem foi lançado no universo. [...] A reação imediata, expressada no calor da hora, foi de alívio quanto ao primeiro "passo para o escape do aprisionamento da humanidade na terra". [...] A banalidade da sentença não deve fazer com que subestimemos o quanto este fato é extraordinário, [...] ninguém na história da humanidade jamais concebeu a terra como uma prisão para os corpos humanos [...] Será que a emancipação e secularização da idade moderna, que começa com uma recusa, não necessariamente de Deus, mas de um deus que era o Pai dos homens no céu [*heaven*], deveria terminar com um repúdio ainda mais fatídico de uma terra que era a Mãe de todas as criaturas vivas sob o céu [*sky*] (ARENDR, 1994, p. 1-2)?

Aquilo a que Arendt se refere como sendo a emancipação da idade moderna da Terra como a Mãe não é nada mais do que a perda de nossa relacionalidade com a Terra, o desterramento da modernidade. Isso sinaliza o esquecimento da terra como a precedência fundante. A relação da modernidade com a terra é governada pela separação, pela perda da relacionalidade entre o "humano" e a terra. A perda da terra é espelhada no esquecimento de nossos corpos como sempre já terra.

A terra se torna um objeto de representação e é incorporada na divisão sujeito-objeto cartesiana. Torna-se um objeto de apropriação e consumo antropocêntricos. Ver a terra como uma prisão é uma expressão que põe a nu a arrogância antropocêntrica da modernidade e sua condução ao desterramento. A relacionalidade entre nós e a terra é substituída por uma mediação instrumental; a terra é incorporada como um objeto racional do humano. A modernidade é ao mesmo tempo a afirmação do mundo como artifício e a perda da terra como relação. Seu modo de mundificar o mundo é

Figura 1. *O Bleu Marble* – a Terra vista do Apolo 17 em 1972. Fonte: NASA.



aquele da mundização do mundo como representação e artifício. Na modernidade, o modo de representação se tornou ele mesmo um princípio de realidade. O modo de representação tornou-se capaz de produzir o real como artifício e, da mesma maneira, de produzir o mundo moderno como desterramento.

Em 7 de dezembro de 1972, os tripulantes do Apollo 17 tiraram a primeira fotografia da terra: "*Bleu Marble*". Essa fotografia cumpre o sonho dos geógrafos renascentistas de reduzir a terra a um objeto de representação; trata-se de um momento no qual o olhar antropocêntrico atinge, tal como era, seu cumprimento histórico, a absurdidade de sua totalidade.

A concepção da terra como uma prisão, a vontade de emancipar o "Humano" da terra, e a redução da terra à representação, são todas expressões do mundo moderno como artifício, de seu antropocentrismo e da perda da terra como relação. "*Bleu Marble*" passa a significar a transfiguração da terra em um objeto de apropriação, representação, consumo e lixo. Significa o esquecimento da terra como a precedência fundante.

A tarefa decolonial consiste em entender e enfrentar a perda dos mundos relacionais e, com ela, a perda da terra. Diz respeito à restituição da esperança na possibilidade de promulgar modos relacionais de habitar a terra, de ser com os outros, humanos e não humanos, e de se relacionar com nós mesmos.

Orbis Spike: Colonialidade e o Antropoceno ⁴

A conquista entendida como acesso a corpos pela submissão, escravização e genocídio e como o acesso a territórios ancestrais marca a relação da modernidade com seu outro humano e com a terra.

A premissa decolonial que situa o nascimento da modernidade na expansão colonial coincide com o que os geólogos têm proposto como a data que define o início da época geológica dominada pelos humanos, o Antropoceno. Os geólogos detectaram um declínio importante de CO₂ atmosférico que corresponde ao encontro colonial. "Dois registros independentes de núcleos de gelo antárticos de alta-resolução, um de Law Dome, outro do manto de gelo da Antártida ocidental, mostram uma redução no CO₂ atmosférico de 7-10 ppm (concentração de perfil) entre os anos de 1570 e 1620" (LEWIS, 2015, p. 176). Lewis e Maslin chamam essa redução de CO₂ de "Orbis Spike", e sugerem que ela pode ser vista como um marco chave do início do Antropoceno. Eles conectam a redução de CO₂ atmosférico às mortes em massa, o que coincide com o desabrochar do colonialismo. O "Orbis Spike" parece indicar as proporções geológicas da colonialidade, da violência colonial que caracteriza a inserção do projeto Ocidental de civilização.

A magnitude e o momento aproximados do sequestro de carbono tornam a diminuição populacional nas Américas a causa mais plausível do declínio observado de CO₂ atmosférico. A chegada dos europeus às Américas levou a uma diminuição catastrófica do número de humanos, com quase 50 milhões de mortes entre 1492 e 1650. [...] sendo a população regional estimada em 54 milhões de pessoas em 1492, e, com um modelo recente, estipulou-se uma população de 61 milhões de pessoas. Os números diminuíram rapidamente a um mínimo de 6 milhões de pessoas em 1650 pela exposição às doenças portadas pelos europeus, somada à guerra, à escravização e à fome (LEWIS, 2015, p. 176).

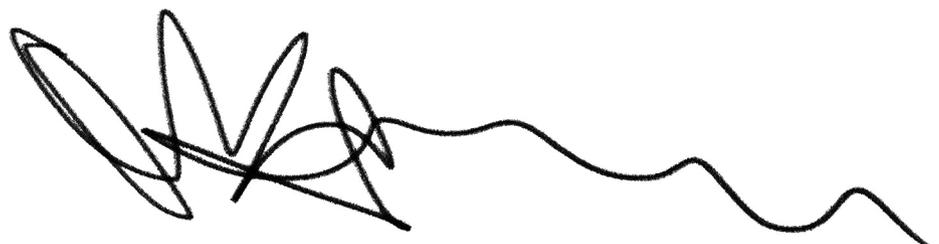


Biello nota que, além das 50 milhões de mortes entre as primeiras nações da “América”, temos que considerar também “a escravização (ou morte) de no mínimo 20 milhões de africanos para o trabalho nas novas terras” (BIELLO, 2016). Em nenhuma outra época na história se viu uma perda populacional humana tão dramática. A expansão colonial europeia desencadeou mortes em massa e destruição de mundos jamais vistas. O declínio de CO₂ atesta as mortes em massa de “três quartos de toda a população de dois continentes” (Biello, 2016), América e África, devido ao colonialismo, à escravização e à doença.

A narração da salvação da modernidade foi construída sobre a recusa da violência genocida do colonialismo; a modernidade como realidade histórica tem uma relação constitutiva com a colonialidade, o consumo, a negação e a destruição da alteridade. Como nota, por ocasião da comemoração dos 500 anos de colonialismo, Floriberto Díaz, um intelectual indígena de Oaxaca, no México: “Eles tentaram apagar da memória a morte de milhões de indígenas e pretos, sobre os quais estabeleceram suas ‘colônias’, fingindo serem ‘descobridores’ e terem uma ‘religião’ supostamente superior” (DÍAZ, 2007, p. 369).

A noção de colonialidade é uma tentativa de combater o apagamento da violência colonial oriunda da narrativa solipsista da modernidade. A evidência geológica disponível hoje ratifica a compreensão, pelas Primeiras Nações, da modernidade como acoplada à extrema violência. Reflete a magnitude das mortes em massa e da destruição desencadeada pela expansão colonial. A partir de uma perspectiva decolonial, podemos dizer agora que a colonialidade marca o início do Antropoceno conduzido pelo Ocidente. Esses eventos não apenas falam do Antropoceno para simplesmente indicar o impacto da presença humana na terra, mas caracterizam o Antropoceno como conduzido pela modernidade antropocêntrica (LEWIS, 2015). Em outras palavras, o Antropoceno antropocêntrico reflete não apenas os traços da vida humana na terra, mas também o impacto de um modo de vida particularmente moderno/colonial na terra e na mundização do mundo. O genocídio colonial massivo foi a primeira expressão de um sistema orientado para o consumo da vida, o consumo da vida humana e não humana, o consumo da terra.

O “*Orbis Spike*” como marco do início do Antropoceno é, para nós, a confirmação da violência genocida da ordem da modernidade/colonialidade, da colonialidade que é co-constitutiva da modernidade como um design global.



Hiroshima e Nagasaki, modernidade como desfuturização

Não havia som de avião. A manhã estava silenciosa e o lugar estava fresco e agradável. Então, um tremendo *flash* de luz cortou o céu. O sr. Tanimoto recorda de modo distinto como ele foi de Oeste a Leste, da cidade às montanhas. Parecia uma folha de sol (HERSEY, 1946, p.8).

Em 6 de agosto de 1945, um bombardeiro americano B-29 chamado Enola Gay deixou a ilha de Tinian em direção a Hiroshima, no Japão, levando a bomba de urânio-235 chamada *Little boy*. A bomba atômica explodiu às 8:16 da manhã, e no mesmo instante entre 80 e 140 mil pessoas foram mortas e mais de 100 mil gravemente feridas. [...] Três dias depois, outro bombardeiro americano B-29, *Bock's Car*, deixou Tinian carregando *Fat Man*, uma bomba de plutônio implosivo. Estando o primeiro alvo indisponível, foi escolhido o segundo, a usina *Mitsubishi Torpedo* em Nagasaki. A bomba explodiu às 11:02 da manhã sobre o estreito Vale Urakami, a noroeste do centro de Nagasaki. Das 286 mil pessoas vivendo em Nagasaki no momento da explosão, 74 mil foram mortas e outras 75 mil sofreram ferimentos graves (ATOMIC ARCHIVE, [s.d.]a).

Muitas pessoas na rua foram assassinadas praticamente de modo instantâneo. As pontas dos dedos desses corpos mortos pegaram fogo e o fogo gradualmente se espalhou por todo o corpo deles a partir de seus dedos. Um líquido levemente cinza escorria de suas mãos, abrasando seus dedos. Eu, eu estava em choque de saber que dedos e corpos pudessem ser queimados e deformados desse jeito. Não conseguia acreditar. Era simplesmente horrível. E, olhando, me era mais do que doloroso pensar como os dedos foram queimados, mãos e dedos que teriam segurado bebês ou virado páginas, eles simplesmente, eles simplesmente se queimaram para sempre (ATOMIC ARCHIVE, [s.d.]b).

Hiroshima e Nagasaki deixaram um marco, portanto, geológico no Antropoceno, o "*bomb spike*" radiológico. Para nós, elas são um momento no qual a modernidade é revelada em todo seu poder destrutivo. A bomba atômica foi aclamada como um milagre tecnológico, como uma conquista histórica da ciência:

É uma bomba atômica. É o aproveitamento da energia mais básica do universo. A força pela qual o sol extrai seu poder foi liberada [...]. Essa suprema maravilha não se deve apenas ao empreendimento, seu sigilo ou seu custo, mas consiste na conquista de cérebros científicos [...]. O que foi feito é a maior conquista da ciência organizada da história (TRUMAN, [s.d.]).

A bomba põe a nu a arrogância do artifício antropocêntrico. A morte em massa e a devastação de duas cidades são inseparáveis do progresso da ciência e da tecnologia modernas. Esse massacre tecnocientífico forneceu ao poder de devastação da modernidade uma visão tangível e terrível. Uma ferida que resiste à compreensão. A crítica de Adorno e Horkheimer (ADORNO, 1999) ao esclarecimento, revertendo-o em destruição, ou a reflexão de Zygmunt Bauman (1991) sobre a modernidade, o holocausto e o pensamento de Auschwitz como organização industrial da morte, têm, ambas, afinidades importantes com o desafio de pensar Hiroshima e Nagasaki como um evento distintivamente moderno, científico, tecnológico e industrial.

A crença cega na narrativa da modernidade do “progresso científico” como a emancipação gradual da humanidade é suspensa à visão do *Ground zero*.



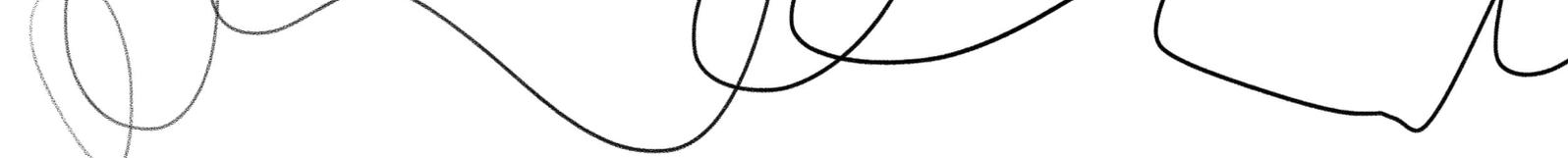
Figura 2. Uma visão do *Ground zero* em Hiroshima, no outono de 1945. Fonte: Arquivo Nacional dos EUA.



Figura 3. Figuras religiosas avariadas permanecem visíveis formando um monte sobre um vale lacerado. Nagasaki, Japão. Foto de Cpl. Lynn P. Walker Jr. Fonte: Corpo da Marinha, EUA.

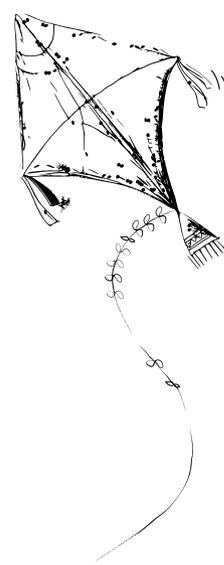
A terra arrasada do *Ground zero* é uma demonstração sórdida do efeito desfuturizante da modernidade. A morte de mais de 200 mil pessoas, a obliteração completa de ruas, casas, objetos cotidianos, o esvaziamento de mundos de vida, a carbonização de corpos vivos, de mãos e dedos atestam a propensão da modernidade a “desfuturizar”. Arendt nos avisa que “a determinado ponto de virada da história [...] a determinada altura da crise [...] um “espaço vazio”, um tipo de terra de ninguém histórica, vêm à superfície [...] um] vão, a abertura de um abismo de espaço vazio e de tempo vazio” (ARENDR, 1994, p.158). A destruição implacável da relacionalidade pela modernidade é um movimento abissal desse tipo.

É no esvaziamento do tempo e do espaço, na sua redução à superfície da representação, que se localiza a desfuturização da modernidade. A desfuturização expressa o encerramento da relacionalidade, a perda da relação como a precedência fundante, do espaço como hospedeiro e propiciador, e do tempo como a multiplicidade e potencialidade radical do que foi. A cronologia da modernidade confina a terra e os corpos à superfície de um presente vazio, seu poder jaz na lógica da separação ao romper nossas relações e esvaziar nosso lugar histórico da experiência. Tempo e espaço ficam desocupados, desvinculados de sua relacionalidade e submetidos à lógica da troca, à



superfície da representação, ao domínio da logística e dos sistemas instrumentais de mediações, à arrogância do artifício antropocêntrico. A devastação da modernidade precisa ser entendida como o fechamento do crescimento futuro, como a redução radical e o aproveitamento do “por vir” em processos mecânicos governados pela logística da apropriação, do consumo e da poluição, e como um ambiente simbólico autorreferencial.

O rompimento de nossos vínculos com o que foi vivido, com os fundamentos de nossa existência histórica, significa o encerramento de futuros alternativos. É nas nossas possibilidades de lembrança, de reconexão com o que foi, que reside a possibilidade de esperança. Aqui, surge com toda a clareza a orientação da opção decolonial como um retorno radical à superação do esvaziamento do tempo e do espaço da modernidade. O cuidado, como oposto à desfuturização, significaria a recuperação de uma lembrança que reúne e que resiste ao esquecimento, à obliteração, à dispersão embutida na afirmação da modernidade como a realidade histórica mundial. A opção decolonial se anuncia como uma via de saída da modernidade pela superação da metafísica da presença.



A modernidade, o projeto de civilização construído sobre a futuridade, sobre o culto da novidade e do progresso infinito, sobre a miragem das utopias científicas e tecnológicas, fez com que o futuro se fechasse. Numa espécie de dialética negativa, a modernidade, em toda a sua orientação em direção ao futuro, significou a perda contínua da diversidade radical do “por vir”. Seu controle sobre a realidade histórica do mundo, sua trajetória instrumental rumo à futuridade, se confunde com a colonialidade como esquecimento, com o apagamento da multiplicidade radical dos mundos que já existiram e suas trajetórias.

Em grande escala, na sua expressão material, a modernidade não apenas tomou o futuro das pessoas que ela prejudicou e explorou, mas também colocou em movimento um processo que negou o futuro e estabeleceu condições que desfuturizaram a vida daqueles recém-nascidos e daqueles por nascer (FRY, 2017).

A futuridade instrumental do progresso científico e tecnológico não pode ser separada do consumo do patrimônio da diversidade da terra e da redução dos mundos. O consumo do patrimônio da terra, sua diversidade material e orgânica, e a redução radical da herança humana significaram a exclusão de trajetórias alternativas para o futuro. A colonialidade, como destruição da alteridade da terra e dos mundos, deve ser entendida como desfuturização, redução e empobrecimento dos caminhos rumo



ao futuro. Rompemos os caminhos rumo ao futuro ao negar, por meio do consumo e da devastação, as alternativas contidas no patrimônio material da terra, em sua biodiversidade, e a diversidade dos mundos "humanos".

A desmundização como o esvaziamento de nosso lugar histórico de experiência e a perda da diversidade humana, de mundos alternativos, e o desterramento como a perda da diversidade da terra sinalizam a perda irrecuperável das relações que mantêm trajetórias alternativas de esperança, relações alternativas com a terra, com a comunidade, com a linguagem, com os corpos, com nós mesmos; significa, portanto, a perda de formas alternativas de mundificar o mundo com a terra.

A colonialidade da mercadoria

Uma análise da colonialidade da mercadoria revela a extração da terra e a exploração da vida que se esconde sob sua superfície brilhante. Mostra a falsidade de sua novidade. A colonialidade expõe a proveniência da mercadoria, seu parentesco com a ausência da terra e com a perda de mundos relacionais. Seguindo o movimento do pensamento de Marx, poderíamos dizer que existe uma relação moderna/colonial definida pela extração e exploração que assume, aos olhos do consumidor, "a forma fantástica de uma relação entre coisas" (MARX, 1983).

Permita-nos continuar parafraseando a análise de Marx do fetichismo da mercadoria (MARX, 1983) com uma inflexão decolonial. A mercadoria é uma coisa misteriosa, simplesmente porque nela a colonialidade que levou à sua produção, ou seja, a extração da terra e a exploração das pessoas, aparece como um objeto libidinal de consumo. Seu poder de atração é, de maneira perversa, a manifestação do consumo da vida. O fetichismo da mercadoria transforma o consumo da vida, da terra e dos mundos humanos em desejo e prazer. O estonteante espetáculo da modernidade ergue-se sobre o sofrimento advindo da colonialidade, não podendo ser separado de uma genealogia de genocídio, devastação e desterramento.

Enquanto a forma da mercadoria transforma o consumo da vida em princípio de prazer, o indivíduo é transformado em consumidor. O consumidor, feito para desejar e desfrutar o consumo da vida, é subjetivado à imagem do colonizador, da corporação, do "humano" que reina sobre a vida, sobre a natureza e que subjuga os outros. O consumidor, a subjetividade normativa e hegemônica da modernidade tardia, precisa ser confrontado com a questão de uma vida ética.

É possível viver uma vida ética em um mundo no qual a vida cotidiana e a identidade própria estão ligadas à busca e ao gozo do consumo da vida dos outros, da vida da terra? É possível viver uma vida ética em um mundo cujo funcionamento está constitutivamente ligado ao sofrimento de outros humanos e não humanos?

"A existência das coisas como mercadorias" (MARX, 1983) assinala a perda da coisa, sua transfiguração em mercadoria. Na mercadoria, a mediação e instrumentalização da terra e do trabalho estão desconectadas da sua aparência como mercadoria. A mercadoria obtém seu significado simbólico a partir do simulacro da modernidade (BAUDRILLARD, 1968). Sua existência simbólica circula no tempo vazio da novidade e da superfície ou representação.

O domínio da forma da mercadoria significou a perda da coisa. A mercadoria e a coisa expressam duas maneiras radicalmente diferentes de estar na terra e de mundificar o mundo. O desterramento da modernidade corresponde à coisidade da mercadoria. "A jarra e a caixa de suco são mundos literalmente apartados" (WILLIS, 2006, p. 89) A perda da coisa e a consagração da forma da mercadoria são as expressões materiais da perda de terra e da perda de formas não antropocêntricas de se relacionar com a terra e com a mundização do mundo. "A explosão da bomba é apenas a mais grosseira dentre todas as confirmações grosseiras da aniquilação, há muito consumada, da coisa" (HEIDEGGER, 1971, 169). A perda da coisa é a perda da relação com a realidade que é subsumida e substituída pelo artifício da modernidade e, em particular, pela forma da mercadoria. Enquanto a mercadoria alcança o presente vazio da novidade e o domínio antropocêntrico sobre a presença, a coisa, como uma expressão de relacionalidade não antropocêntrica, é esquecida. A circulação da mercadoria mostra a substituição da relacionalidade pela logística e pela troca de equivalências abstratas.

A forma da mercadoria transfigura a coisa, na condição de relação, em artifício e simulacro. A relacionalidade temporal e material da coisa é substituída pelo tempo vazio da novidade da mercadoria e pela superficialidade dos simulacros e do artifício. A experiência da mercadoria como artifício é confinada à superfície do presente vazio.

A separação entre a coisa e a mercadoria permite distinguir entre a relacionalidade e o movimento da modernidade em direção ao real. Enquanto o movimento da modernidade em direção ao real é de incorporação, instrumentalização, logística e agenciamento no interior do domínio da imanência, e o domínio dos *beings*, dos entes, implica o esvaziamento do tempo e do espaço e o esvaziamento do nosso lugar de experiência, a relacionalidade indica um movimento em direção ao real, uma forma

de realização no modo da precedência, um modo de *theing*,^{5,6} um modo de estar-aí da coisa, de vir à presença, por meio da fundante precedência do tempo.

"A jarra não é um recipiente por ter sido produzida, mas, ao contrário, ela teve de ser produzida por ser este recipiente, que é uma jarra" (HEIDEGGER, 1971, 166).

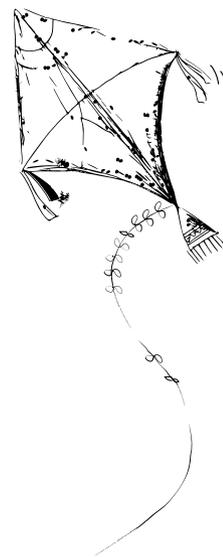
A coisa precisa ser entendida como uma forma relacional. Ela é a expressão do vir à presença. A rememoração da coisa nos permite pensar a presença não como um espaço atemporal que está à mão, como o espaço superficial de pura imanência e representação, mas como fundada na precedência, como uma presença receptiva. Essa noção relacional da presença é, por sua vez, uma abertura que sustenta e permite o florescimento da precedência.

A coisa expressa o que passamos a chamar de *theing*, um modo de estar-aí da coisa, de vir à presença, uma forma de realização cujo movimento e cuja temporalidade é a da precedência. A coisa e *theing*, o estar-aí da coisa, expressam a reunião/projeção do modo da precedência, um modo de realização que recorda e dá importância, que traz à tona, sustenta e dá, isto é, o antes do antes.

A dicotomia moderna entre tempo e espaço é desfeita no pensamento da relação entre presença e a precedência. Ao contrário do espaço reificado vazio, no pensamento relacional, a presença aparece tanto como a expressão da precedência, na condição de surgimento e congelamento da precedência, quanto aquilo que nos recebe e nos hospeda, aquilo que, em sua manutenção e recepção, nos abriga e nos toca.

A precedência e o decolonial

O decolonial aparece sob o signo do retorno e se opõe à redução do real à imanência, ao confinamento da realidade, ao domínio da experiência histórica dentro da metafísica da presença. O decolonial não substitui a imanência da materialidade pelas noções transcendentais de futuridade, humanidade ou divindade. Por colocar a questão da precedência, o decolonial desafia a redução, realizada pela modernidade, do real à presença vazia, à superfície do presente. A questão da precedência se desconecta da dicotomia fundante da filosofia ocidental entre imanência e transcendência. A questão da precedência nomeia uma relacionalidade que ultrapassa, na sua temporalidade, tanto a presença como pura imanência quanto o transcendental como modo de futuridade. O modo da precedência atravessa a metafísica da presen-



ça ao trazer à tona a abertura radical, a multiplicidade radical no tempo que, como fundamento e como sempre já à frente, precede qualquer formação no campo da imanência, na superfície do presente.

Compreender o modo da precedência como relacionalidade, como mundanidade e terranidade é um dom e um ensinamento de ontologias não ocidentais. Essa compreensão vem da escuta do epistêmico exterior à modernidade, da escuta das genealogias não ocidentais de pensamento e suas noções de existência. Em particular, vem da escuta de noções de tempo prevalentes nas primeiras nações de *Abya Yala*, nas quais o passado é entendido como o que está sempre à nossa frente. Em contraste com a noção moderna de passado como algo fixo e perdido, muitas das primeiras nações concebem o passado como iluminando nosso presente.

A vida simples daqueles que nos precederam, suas formas particulares de entender bem-estar e riqueza, são um espelho para a nova geração valorizar seu ser interior e a grandeza de suas filosofias ancestrais (ABUELO ZENON apud WALSH, 2015, p. 85).

Na noção de ancestral, que está na raiz das lutas das primeiras nações e dos afrodescendentes, vemos uma relacionalidade temporal que aqui descrevemos como o modo da precedência, o ancestral é o que está diante de nós, é o antes do antes. Está sempre à frente e sempre já lá. Estando lá, esse *theing* é o que, em sua precedência, fundamenta as temporalidades relacionais. Designa uma vinda à presença que está sempre já presente na sua ancoragem fundante, no seu estar sempre já à frente e anterior, e seu trazer à tona, no estar antes do antes.

O modo da precedência é o que fundamenta e permite a possibilidade de temporalidades relacionais. Vemos agora que a modernidade/colonialidade consiste na separação, no corte das relações, da relacionalidade e do estabelecimento de mediações, que confinam a experiência e o poder ao domínio da imanência, à superfície do presente, à presença vazia (VÁZQUEZ, 2012). A modernidade, sua metafísica da presença e seu fechamento da experiência, opera reduzindo a presença à materialidade e o presente ao tempo do agora.

O decolonial surge como uma resposta ao confinamento da experiência, à metafísica da presença e ao aproveitamento da terra e de todos os seres no campo de dominação da modernidade.



A modernidade domina a imanência por meio de apropriação e representação, por meio de expropriação, extração, consumo, representação e produção do mundo como artifício.

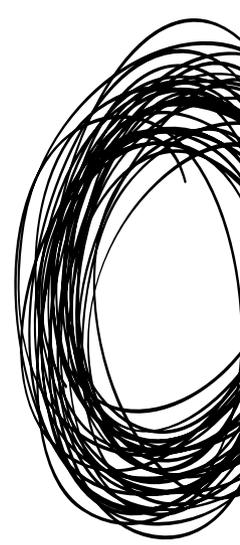
Para os indígenas amazônicos e os quechua-lamas, em particular, não há essencialismos, ou seja, um ser com especificidade e identidade próprias e exclusivas. Nenhuma entidade é autossuficiente e nada pode existir de forma absoluta. É somente na relação com a floresta, a água e os animais que um se torna alguém e pode se realizar, e sempre com respeito à sabedoria dos outros, seja a do homem ou da planta. De modo alheio a qualquer antropocentrismo, na experiência de vida dos quechua-lamas, toda entidade participa de outras formas de vida, sendo heterogênea em si mesma (RENGIFO, 2015, p. 12).

A opção decolonial se orienta rumo à possibilidade de uma vida ética que desfaça o controle do *self*, que veja para além do antropocentrismo, na qual a temporalidade seja um devir em relação, seja uma precedência fundadora e deixe de ser desocupada em uma cronologia vazia, confinada na imanência totalizante da metafísica da presença. Não há possibilidade de uma vida ética, de justiça intercultural, sem um questionamento radical do monopólio da modernidade sobre o real e do apagamento, realizado pela colonialidade, dos mundos relacionais.

Repetidamente, o decolonial aparece sob o signo do retorno, da cura, da memória e da libertação. É um desafio radical à metafísica da presença, ao artifício da modernidade. É radical porque se enraíza nas vozes, nos modos de estar no mundo, nos mundos de sentido aos quais sempre foi negado o direito de existir, que foram apagados, que foram depreciados.

O modo da precedência confronta a imanência totalizante da modernidade, seu fechamento do domínio da experiência em tempo e espaço vazios. As alternativas decoloniais à modernidade não surgem como utopias, como futuridade transcendental; nem como um jogo de agenciamentos na superfície da imanência. No modo da precedência, o que foi não é um passado fixo e tampouco um monumento a ser revivido. No modo da precedência, o decolonial relega à terra e aos mundos vividos as alteridades negadas da modernidade, para reconfigurar nossa experiência histórica.

É na atuação da relacionalidade que se ativa a temporalidade da precedência, como fonte de dignidade, esperança e ética. A precedência como modo de realização combate o esquecimento que está por trás da fragmentação e do esvaziamento



de nosso domínio de experiência. Combate o movimento de perda e deslocamento quanto à ausência de terra, mundo e coisa, bem como ao desalojamento. A precedência nos mostra que temos sido esperados na terra.

Roubados de nossos corpos
Roubados de nossas casas
E lutamos nessa longa guerra
Pra voltarmos todos pra casa
(DRISKILL, 2004).

O que está em jogo é a mundanidade, a possibilidade de estar em casa, na e com a terra. A luta pela mundanidade se opõe ao desalojamento do artifício da modernidade. Desafia a violência de ser privado da relação com um mundo de significado, a violência de desmundificar. Desafia a colonialidade de ser expulso do próprio mundo de significado e incorporado ao mundo como artifício, a violência de ficar sem terra e sem palavra. É uma luta contra estar desabrigado, sem teto, sem palavra, sem terra e sem corpo relacional.

O que está em jogo é a liberdade que advém da mundização do mundo em relação. A liberdade de nomear o mundo na linguagem que nos precede e nos identifica e a liberdade de habitar o mundo na plenitude do nosso corpo comunitário, um corpo relacional que sempre já é terra. A linguagem e o corpo mantêm em sua relacionalidade, em sua precedência fundante, a liberdade radical de mundificar o mundo.

Notas sobre a descolonização do design

Pensar no "design para/pelo Sul Global" (FRY, 2017) exige que pensemos não apenas no design como o modo da modernidade de mundificar o mundo e sua mediação-objetivação da terra, mas também nos convida a pensar sobre o design através da "divisão Norte/Sul", através da diferença colonial. Precisamos complementar a questão da modernidade do design com a da colonialidade do design. Enquanto a modernidade do design aponta para as formas de mundificar o mundo como artifício e de mediar e objetivar a terra e a vida em geral, a questão da colonialidade do design aponta para o design como uma forma de desmundificar o mundo e o consumo, o amortecimento da terra.

Um design para/pelo "Sul global" precisa desafiar a geopolítica do design que se constituiu paralela à divisão moderno/colonial, paralela à diferença colonial. O design,

como modo moderno de se relacionar e produzir o real, funcionou coextensivamente com a expansão epistêmica e a dominação da modernidade. A geopolítica do conhecimento reproduz a divisão moderno/colonial em termos de conhecimento, impondo a modernidade como único território epistêmico válido e apagando outros mundos de significação. Ao mesmo tempo, a geopolítica do design se refere ao controle da forma e das nossas maneiras de habitar a terra e de mundificar o mundo.

A modernidade substitui a relação com a terra e a relacionalidade como mundização por mediação e objetificação. O design da modernidade se inseriu como aquele poder de mediação que veio substituir, romper a nossa relação com os outros, com a terra, com o outro não humano e com nós próprios. Podemos pensar em um design para/pelo "Sul global" como um momento decolonial? Podemos pensar em um projeto que seja capaz de curar, de possibilitar a relacionalidade, de resgatar as possibilidades de escuta do comunitário, do ancestral, de cuidar e nutrir a terra, de possibilitar a formação e dignificação de outros mundos de sentido?

Uma noção decolonial de design precisaria de uma mudança fundamental na relação com o mundo, uma mudança que requer a articulação de um modo diferente de realização, de mundização do mundo. O design moderno/colonial tem sido subserviente à metafísica da presença e, portanto, a um modo de ser que reduz a presença ao tempo e espaço vazios. Este modo de ser capacitou a modernidade a governar o domínio da imanência e a produzir o mundo como um artifício de forma, função e simulação. O mundo, incluindo a terra, se transformou em uma série de objetos materiais a serem classificados, apropriados, manipulados, ordenados ou produzidos dentro da lógica do espaço, transformando a superfície de imanência no todo do real. A redução da terra e do mundo a tal concepção de espaço é o que marca o princípio de realidade da modernidade.

Um design relacional, um design como terranidade e mundanidade, e não como ausência de terra e de palavra, seria um design como modo de ouvir, um design que permite o surgimento da coisa, que permite que surja uma relação precedente entre terra, linguagem e corpo. Um design relacional reconheceria e possibilitaria a precedência como dom, como o suporte que doa o que foi esquecido pelo artifício da modernidade e seu domínio das formas como representação.

O design pode estar a serviço da coisa como relação, em vez de estar a serviço do objeto como representação, da forma da mercadoria?



Como o design pode escapar da atemporalidade e do confinamento totalizante da representação?

O design é capaz de abandonar a lógica do objeto e ser colocado a serviço da coisa, da mundização do mundo em relação?

O design pode se deslocar de um pensar [*thinking*] que meramente representa a um coisar [*thinging*] que co-responde e recorda?

O design relacional pode ser uma forma de estar com a terra e mundificar o mundo que supere a metafísica da presença e articule o modo decolonial da precedência?

Notas

1 Nota dos Editores – Texto originalmente publicado em inglês, com o título “Precedence, Earth and the Anthropocene: Decolonizing design”, no periódico *Design Philosophy Papers*, v. 15, n. 1, p. 77-91, 2017 (ISSN: 1448-7136). Agradecemos a gentileza pela autorização da tradução. Uma revisão técnico-acadêmica final foi feita pelo editor-chefe da *Laje*, Leo Name.

2 Para uma análise importante do processo de não existência, ver Santos (2006, 2014).

3 Se quiser ler mais sobre desfuturização, ver o artigo de Tony Fry (2017).

4 Gostaria de agradecer a Mark Jackson por trazer o *Orbis Spike* à nossa conversa.

5 Em referência à distinção de Kusch (2010) entre “ser” e “estar”, ser e ser-aí, em Espanhol.

6 Nota de Tradução – Jogando com os jargões heideggerianos, Vazquez diferencia aqui os entes, *beings*, aquilo que é, da *theing*,

neologismo de Vazquez, leitor de Kusch, que aponta para o estar da coisa em contraposição decolonial ao ser e ao ente heideggerianos e, portanto, do ponto de vista decolonial, da modernidade. Resolvemos manter o neologismo em inglês e sugerir uma tradução possível em seguida (“estar-aí da coisa”), como um modo de estranhar/descolonizar, da nossa parte, a tarefa da tradução.

Referências

ADORNO, T. W. **Dialectic of the Enlightenment**. London/New York: Verso, 1999.

ARENDT, H. No Longer and Not Yet. In: **Essays in Understanding, Formation, Exile and Totalitarianism**. New York: Harcourt, Brace & Co./Atomic Archive, 1994, p. 158-162.

ATOMIC ARCHIVE. **Tale of Two Cities**: Hiroshima and Nagasaki. Disponível em: <http://www.atomicarchive.com/History/twocities/index.html> [S.l]: Atomic Archive, [s.d.]. Acesso em nov. 2017.

ATOMIC ARCHIVE. **The Story of Hiroshima Hibakusha Stories**. Disponível em: <http://www.atomicarchive.com/History/>

twocities/hiroshima/page14.html. [S.l]:Atomic Archive, [s.d.]. Acesso em: nov. 2017.

BAUDRILLARD, J. **Le Système Des Objets**. Paris: Gallimard, 1968.

BAUMAN, Z. **Modernity and the Holocaust**. Cambridge: Polity Press, 1991.

BIELLO, D. Mass Deaths in Americas Start New CO2 Epoch. **Scientific American**, March 11, 2016.

DÍAZ, F. **Escrito, Comunalidad, Energía Viva Del Pensamiento Mixe**. Ayuujktsenaa'yen – Ayuujkwenmaa'ny – Ayuujk Mek'ajten. Mexico: UNAM, 2007.

DRISKILL, Q.-L. Stolen from Our Bodies: First Nations Two-Spirits. Queers and the Journey to a Sovereign Erotic. **Studies in American Indian Literature**, v. 16, n. 2, p. 50-64, 2004.

DUSSEL, E. Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures). **Boundary 2**, v. 20, n. 3, p. 65-76

FRY, T. Design for/by the "Global South". **Design Philosophy Papers**, v. 15, n. 1, p. 3-37, 2017.

HEIDEGGER, M. The Thing. In: **Poetry, Language, Thought**. New York: Harper & Row, 1971, p. 163-180.

HERSEY, J. **Hiroshima**. New York: Alfred A Knopf, 1946.

KUSCH, R. **Indigenous and Popular Thinking in América**. Durham: Duke University Press, 2010.

LEWIS, S. L. Defining the Anthropocene. **Nature**, v. 519, p. 171-180, 2015.

LUGONES, M. Toward a Decolonial Feminism. **Hypatia**, v. 25, n. 4, p. 742-759, 2010.

MARX, K. **Capital**. A Critique of Political Economy. London: Lawrence & Wishart, 1983 (vol. I).

MIGNOLO, W. **Local Histories/Global Designs**. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 2000.

RENGIFO, G. **Retorno a la naturaleza**. Oaxaca: Cooperativa El Rebozo, 2015.

SANTOS, B. S. **Epistemologies of the South: justice against epistemicide**. Boulder: Paradigm Publishers, 2014.

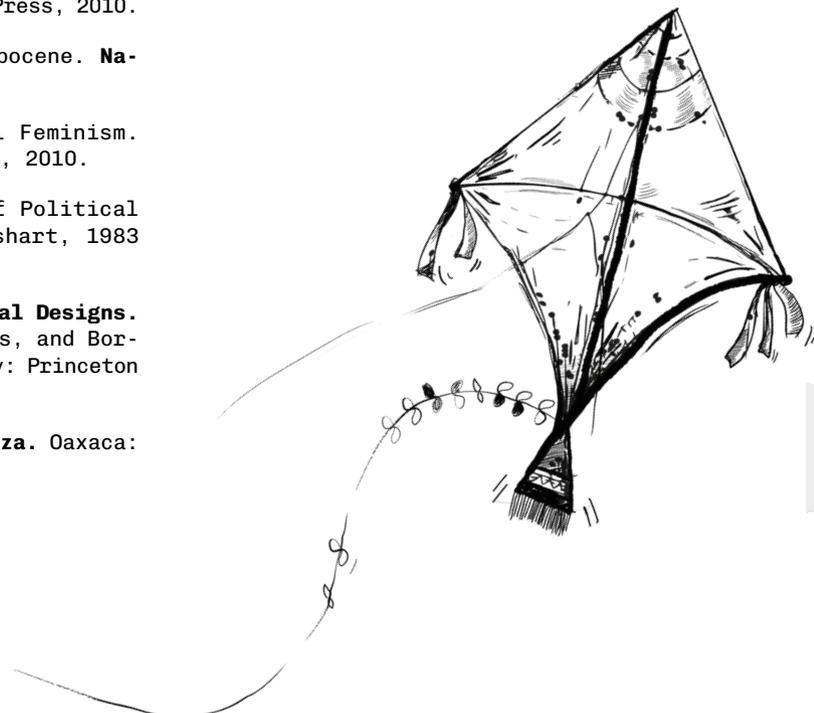
SANTOS, B. S. **The Rise of the Global Left**. The World Social Forum and beyond. Londres: Verso, 2006.

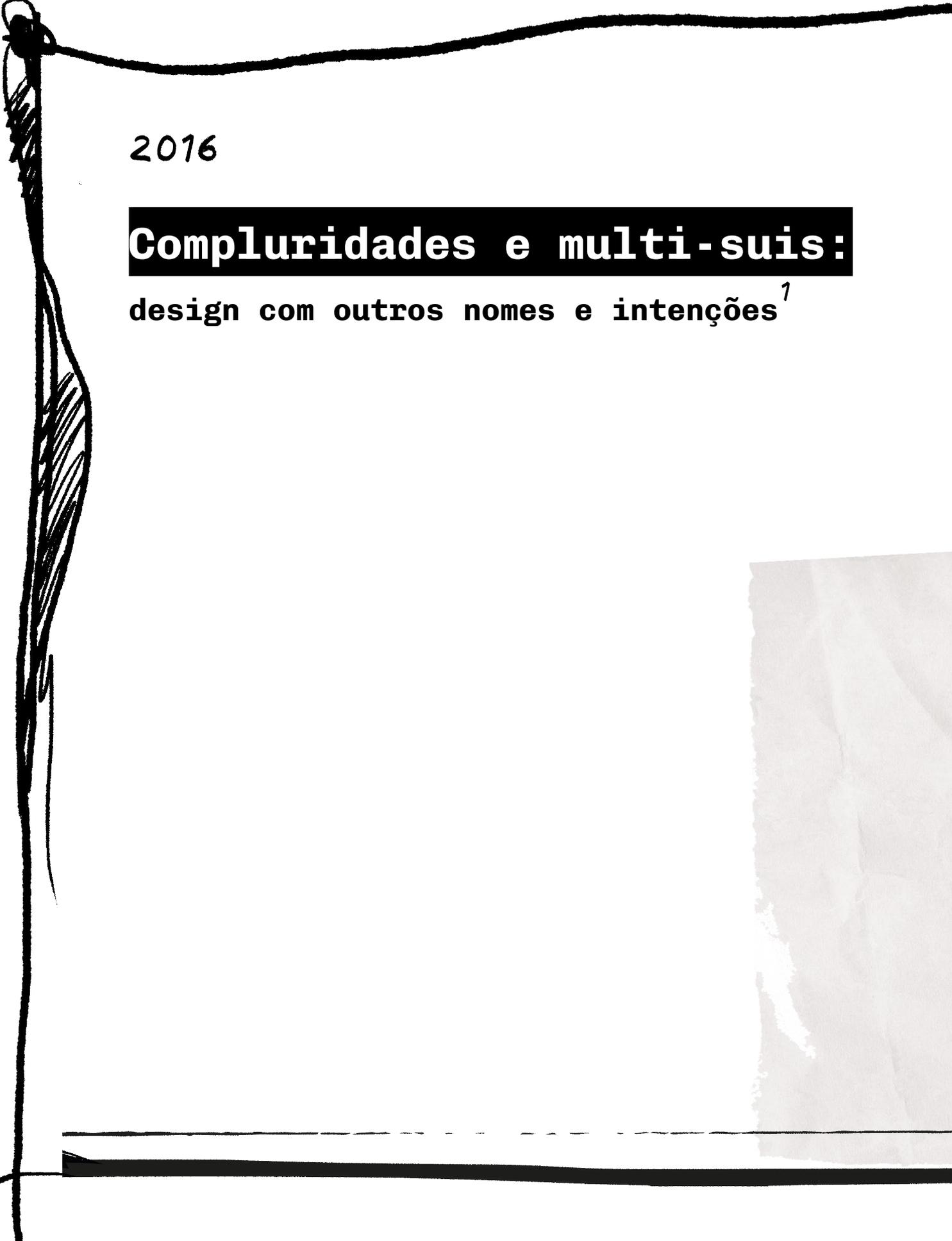
TRUMAN, H. **Primary Resources**: Announcing the Bombing of Hiroshima. PBS American Experience. [S.l]: PBS, [s.d.] Disponível em: <https://www.pbslearningmedia.org/resource/arct14.soc.amextruhir/truman-primary-resources-announcing-the-bombing-of-hiroshima>. Acesso em: nov. 2017.

VÁZQUEZ, R. Towards a Decolonial Critique of Modernity: Buen Vivir, Relationality and the Task of Listening. In: Fernet-Betancourt, R. **Capital, Poverty, Development**. Aachen: Mainz, 2012, p. 241-252.

WALSH, C. Memoria colectiva, escritura y Estado. Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana. **Cuadernos de Literatura**, v. 19, n. 38, p. 79-98, 2015.

WILLIS, A.-M. Ontological Designing-Laying the Ground. **Design and Philosophy Papers**, v. 3, n. 1, p. 80-98, 2006.





2016

CompIuridades e multi-suis:

design com outros nomes e intenções¹



Alfredo Gutiérrez Borrero

Universidade de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, Colômbia

TRADUÇÃO:

Leo Name

¡DALE!, Universidade Federal da Bahia, Brasil

Compluridades e multi-suis: design com outros nomes e intenções

Resumo

O design não acontece no vazio. Ele é fruto do exercício de pessoas que, agrupadas, chamamos de “sociedades”, embora pudessem ser designadas de outras maneiras. Se não fazemos isso é porque a partir de um lugar do Ocidente todos os demais lugares planetários foram classificados e foi assumida a generalidade do “diferente” com os conceitos do “mesmo”. Agora, na Abya-Yala/América Latina do século XXI, muitos de nós reconhecem antigas novidades, mundos dentro do mundo e alguns de nós advogam por desclassificar as chaves do expansionismo ocidental e das suas doutrinas avassaladoras ontem e coexistentes hoje (capitalismo, marxismo, ecumenismo, colonialismo, globalização), todas produto daqueles que professam conhecimentos ou ‘epistemologias’ do norte através das quais se fizeram passar as ideologias e práticas de uma parte normal da humanidade como se fossem A ‘norma’. Diante disso, reflito sobre o sul do design (aquilo que, quando os mapas foram desenhados, ou foi destinado a lugares inferiores, ou foi excluído ou negado) e sobre o design do sul (como construção de sul ou suis, lugares de rumos outros e realidades outras). Com o meu exercício, tento me aproximar de formas de conhecer e decidir de pessoas concretas com saberes combinados, aqui e agora, mais do que de sujeitos abstratos em instâncias ideais. Desconfio do conhecimento especializado procedente invariavelmente de quem se sente dispensado de todo questionamento, superior em saber e entender todos os demais humanos. Defendo como destino o que é múltiplo, confuso e misturado, mais para equilibrar a ilusória e imposta unicidade do “puro” do que para negar. Infiro que é possível identificar, porque realmente já existem, correlatos do que profissionalmente chamamos design, gestados de saberes outros (ou do sul), tais como: as noções andinas da vida em plenitude, as noções africanas de vínculo com o todo, as formas maoris de fazer as coisas, a insistência gandhiana na força da verdade, etc. Emocionado com isso, eu acudo, para sustentar o meu assunto, aos pensadores de fronteira. Proponho retomar um presente construído para o agora diverso e não para um porvir único acorde com concepções de progresso através das quais a multiplicidade é assumida como caos e invasão. Conforme eu concebo, o futuro está marcado pelo cuidado, mais do que pela acumulação. Em tal aproximação o design, ou designs, do sul, assim como quem desenha conforme eles, têm outros nomes e fazem suas práticas com outras intenções (Resumo por Larissa Locoselli).

Palavras-chave: Design do sul, Sul do design, Design com outros nomes.

Compluridades y multisures: diseño con otros nombres e intenciones

Resumen

El diseño no acontece en el vacío. Es fruto del ejercicio de personas que agrupadas llamamos ‘sociedades’ aunque podrían designarse de otros modos. Si no lo hacemos es porque desde un lugar del Occidente fueron clasificados todos los demás lugares planetarios y asumida la generalidad de lo diferente con los conceptos de lo mismo. Algunos humanos catalogaron en sus términos a todos los demás. Ahora, en nuestra Abya-Yala/Latinoamérica del siglo XXI, muchos reconocemos viejas novedades, mundos dentro del mundo y algunos abogamos por desclasificar las claves del expansionismo occidental y de sus doctrinas avasalladoras ayer y coexistentes hoy (capitalismo, marxismo, ecumenismo, colonialismo, globalización), todas producto de quienes profesan conocimientos o ‘epistemologías’ del norte mediante las cuales se hicieron pasar las ideologías y prácticas de una parte normal de la humanidad como si fuesen La ‘norma’. Ante eso reflexiono sobre el sur del diseño (aquello que al diseñar los mapas, o fue destinado a lugares inferiores, o fue excluido o negado) y sobre el diseño del sur (como construcción de sur o sures,

lugares de rumbos otros y de realidades otras). Con mi ejercicio intento aproximarme a formas de conocer y decidir surgidas de personas concretas con saberes combinados, aquí y ahora, más que de sujetos abstractos en instancias ideales. Desconfío del conocimiento experto procedente invariablemente de quienes se sienten dispensados de todo cuestionamiento, superiores en saber y entender a los demás humanos. Defiendo como destino lo múltiple, lo confuso y lo mezclado, más para equilibrar la ilusoria e impuesta unicidad de lo puro que para negarlo. Infiero que es posible identificar, pues de hecho ya existen, correlatos de lo que profesionalmente llamamos diseño, gestados desde saberes otros (o sureños), tales como: las nociones andinas de la vida en plenitud, las nociones africanas de vínculo con el todo, las formas maories de hacer las cosas, la insistencia gandhiana en la fuerza de la verdad, etc. Emocionado con ello acudo, para sustentar mi asunto, a pensadores de frontera. Planteo retomar un presente construido para el ahora diverso y no para un porvenir único acorde con concepciones de progreso mediante las cuales la multiplicidad es asumida como caos e invasión. Según lo concibo, el futuro está signado por el cuidado, más que por la acumulación. En tal aproximación el diseño, o diseños, del sur, así como quienes conforme a ello diseñan, tienen otros nombres y hacen sus prácticas con otras intenciones (Resumen por Larissa Locoselli).

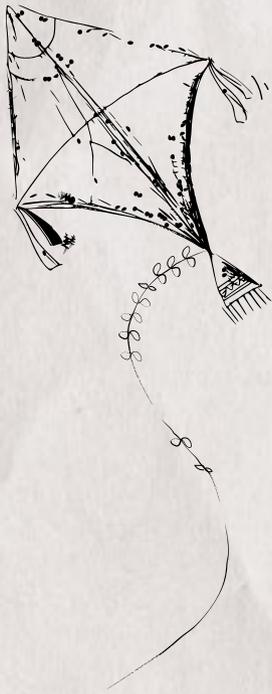
Palabras-clave: Diseño del Sur, Sur del diseño, Diseño con otros nombres.

Complurities and multi-Souths: design by other names and intentions

Design does not happen in a vacuum. It is the result of the exercise of people who, grouped together, we call 'societies', although they could be designated in other ways. If we do not do so, it is because from a place in the West all the other planetary places were classified and the generality of the different was assumed with the concepts of the same. Some humans catalogued in their terms all the others. Now, in our Abya-Yala/Latin America of the XXI century, many of us recognize old novelties, worlds within the world and some of us advocate the declassification of the keys of Western expansionism and its overwhelming doctrines yesterday and coexisting today (capitalism, Marxism, ecumenism, colonialism, globalization), all products of those who profess knowledge or 'epistemologies' of the North through which the ideologies and practices of a normal part of humanity were made to pass as if they were the 'norm'. In view of this, I reflect on the south of design (that which, when designing maps, was either destined to inferior places, or was excluded or denied) and on the design of the south (as the construction of the south or sures, places of other directions and other realities). With my exercise I try to approach ways of knowing and deciding that arise from concrete people with combined knowledge, here and now, rather than from abstract subjects in ideal instances. I distrust the expert knowledge invariably coming from those who feel themselves dispensed from all questioning, superior in knowledge and understanding to other humans. I defend as destiny the multiple, the confused and the mixed, more to balance the illusory and imposed uniqueness of the pure than to deny it. I believe that it is possible to identify, as in fact they already exist, correlates of what we professionally call design, gestated from other (or southern) knowledge, such as: the Andean notions of life in fullness, the African notions of link with the whole, the Maori ways of doing things, the Gandhian insistence on the force of truth, etc. Excited by this, I turn to frontier thinkers to support my theme. I propose to retake a present built for the diverse now and not for a unique future in accordance with conceptions of progress through which multiplicity is assumed as chaos and invasion. As I conceive it, the future is marked by care, rather than by accumulation. In such an approach, the design, or designs, of the South, as well as those who design accordingly, have other names and practice with other intentions (Abstract by Larissa Locoselli).

Abstract

Keywords: South of design, Design from the South, Design by other names.



Introdução mestiça

Fiz este texto em cima da hora, modificando-o continuamente em um processo de adiamentos e procrastinações, de naufrágios conjunturais que o deixavam permanentemente inconcluso, enquanto se passavam dias e noites. E, por ocasião de participar deste *Terceiro Encontro Nacional de Design: Fazer Design Hoje*, aproximava-se o dia 17 de novembro de 2014 como o momento inevitável da viagem de mil quilômetros, que poderia se chamar “entre Atenas e Atenas” — ou, o que dá no mesmo, da Atenas sul-americana, como chamam Bogotá, a minha cidade natal, onde vivo e exerço a minha atividade de design, a Santa Ana de los Cuatro Ríos de Cuenca, a capital da província de Azuay, que também é chamada de Atenas Andina ou Atenas do Equador. Manolo Villalta, um designer daqui desta cidade, foi o vetor da minha vinda, e foi com quem, em maio de 2014, participei da XXV Conferência Latino-Americana das Escolas e Faculdades de Arquitetura, organizada pela Universidade Nacional de Assunção, no Paraguai.

A propósito, o fato de deixar a finalização do documento para a última hora é algo que, entre a desculpa e o manifesto, está relacionado a fazer design hoje: aqui e agora, atento em restabelecer vínculos de empatia, simpatia e compaixão entre os seres humanos e todas as criaturas da natureza e da *artificialidade*, tal como proclamado no documento que guia este evento — enviado a mim pela professora María de Carmen Trelles, do comitê organizador da Faculdade de Design da Universidade de Azuay — ecoando as ideias de Edgar Morin e de Stéphane Hessel e seu *Caminho da esperança*.

Não preparei o texto pensando apenas em minha visita a esta cidade (Cuenca, no Equador) e a esta instituição de ensino (Faculdade de Design da Universidade de Azuay),

LAJE

v.3 n.1
p. 106-135
2024

ISSN: 2965-4904

DOI:10.9771/lj.v3i0.60546

mas também em toda a experiência da minha sensorialidade nessa visita: quer dizer, pensando em minhas “*audita*”, “*tatita*”, “*aromita*” e “*gostita*”. As quatro últimas palavras, mágicas e presas entre aspas, aludem a vir para cá interagir com todos os meus sentidos, não só com a vista sugerida pela etimologia de “visita” (que corresponde a “vir para ver”). Desse modo, *audita* é “vir para ouvir”, *tatita* é “vir para tatear” e assim sucessivamente. Tenho o prazer de apresentar, bem timidamente, as noções de *com- pluridade* e *multi-suis*, na busca por um design ou por designs com outros nomes e intenções — ou com nomes-outros e intenções-outras, se eu evocar articulações dos professores Walter Mignolo e Emmanuel Lizcano.

Dou início, então, a este encontro, ou *tinkuy* (CERRÓN-PALOMINO, 2011), não participando (palavra que alude a separar em partes), mas “*todicipando*” (que aludiria a vincular como um todo), expressando mestiçagem, pensando e sentindo mestiço, na curva— e não na linha — do proposto pelo historiador francês latino-americanista Serge Gruzinski. É importante apontar, aqui, que a expressão “puro design” é um oxímoro, uma figura retórica que funde opostos, em especial se atentamos à primeira acepção da palavra “puro”, registrada no dicionário da língua espanhola da Real Academia Espanhola (2012): lá, “puro” corresponde a “livre e isento de qualquer mistura com outra coisa”. E o fato é que a impureza, enquanto misto de ideias, de modos de apresentação, técnicas, disciplinas, interesses, significados e símbolos, está na ordem do dia da atividade de fazer design enquanto “dar sentido às coisas para e com os outros” (cf. KRIPPENDORFF, 2006).

De forma singular, a coleção de termos com os quais Gruzinski conceitua a mestiçagem é pertinente para fazer design: “juntar, misturar, cruzar, enfrentar, superpor, justapor, interpor, sobrepor, colar, fundir etc. [...] são palavras aplicáveis à mestiçagem e que recobrem, com uma profusão de vocábulos, a imprecisão das descrições e a indefinição do pensamento” (2014). Nessa variabilidade do pensamento está a estrutura, a trama que Gabriel Simón nos pede que entendamos como a natureza interna dos objetos para fazermos o seu design da melhor maneira em busca de estabelecer as suas leis inerentes e internas, para evitar a servil cópia formal. Essa é a missão de quem, como nós, tem como responsabilidade fazer o design dos artefatos para a vida cotidiana. Em poucas palavras, tentamos encontrar “a trama do design” (SIMÓN, 1997).

De todo modo, “é mais fácil identificar blocos sólidos do que interstícios sem nome” (GRUZINSKI, 2013). Não obstante, é nesses interstícios em que o encontro acontece e de onde o design emerge. Assim, e dentro do estranho paradoxo para nós que fazemos design, de viver na intenção de propor categorias gerais para casos únicos, devemos

rumar à fronteira. Por isso, para me aproximar de nosso contexto, na América Latina (ou na Grande Comarca ou em Abya-Yala, se emprego as designações de ascendência africana ou nativas), aciono, de início, referências de cunho europeu — porque se eu desconfio do eurocêntrico e da eurofilia, também suspeito do europeriférico e do eurofóbico a todo custo.

Retomo, aqui, a questão que Genoveva Malo e Toa Trippaldi elaboram em sua proposta conceitual para este *Terceiro Encontro Nacional de Design: Fazer Design Hoje*. Elas enfatizam: “o papel e a responsabilidade do design na configuração de habitats neste novo tecido da sociedade, e que a resposta possivelmente venha de repensar a produção do design rumo a um enfoque mais humano, na busca por uma ‘nova qualidade de vida’” (2014). Frente a tal problema, no espírito de agitar raciocínios, levanto duas ideias errantes: a primeira delas é o fato de que o design, se considerarmos a sutileza das palavras, por si só não pode configurar habitats nem ter responsabilidades, na medida em que, como conceito abstrato, carece de vontade. Assim, ainda que venha sendo igual, mas diferente, talvez só nós, as pessoas que exercem o ofício de designers profissionais ou cotidianamente (isto é, seres humanos), podemos fazer isso.

Minha segunda ideia é que o próprio conceito de sociedade deve ser questionado. Por exemplo, como propõe Emmanuel Lizcano, as referências ao “social” e à “sociedade” acabaram monopolizando qualquer referência ao coletivo, ao popular ou ao comum, quando apenas concernem a uma forma única de coletividade particular, típica do imaginário burguês de alguns europeus do século XVII. Tal forma foi perpetuada até nossos dias, com ares excludentes. Depois de ser um termo circunscrito à designação de agrupamentos livres e demarcados de pessoas que, em situações específicas, implantavam práticas conjuntas, o conceito de “sociedade”, difundido pelos burgueses em ascensão, passou a corresponder a uma ideia abstrata que, afastando-se das comunidades de pessoas de carne e osso — com suas eventuais sincronias de hábitos, valores e práticas —, acabou sendo assumida como suporte de um fictício “contrato social”, jamais assinado por ninguém, dentre os muitos “alguéns” das estatísticas (que são ao mesmo tempo todos e nenhum), universalizado em seus interesses utilitários, como a cena da reunião de membros de um clube ou de algum serviço exclusivo e excludente (LIZCANO, 2006), ao qual apenas quem tem o capital necessário pode entrar.

Foi desse modo que aconteceu a passagem compulsória de muitas pessoas alter-ocidentais da oralidade à escrita, em um processo que por vezes propiciou um modo de classificação pelo qual pessoas iletradas e sábias em seus próprios termos,

acabaram sendo transformadas, mediante uma alfabetização imposta, em pessoas letradas e ignorantes nos termos alheios. Para Lizcano (2006), migrar do oral ao escrito, na Europa, resultou na passagem do trato ao con-trato, no qual as conversas face a face foram substituídas por negociações entre estranhos, indivíduos abstraídos e extraídos de seus contextos de vida específicos. Nesse processo de tornar reais as ficções em níveis absurdos, foi inventado um impossível "contrato social" que, muito embora jamais ninguém tenha negociado ou assinado, acabou sendo instituído como base fundacional, não só para os seres humanos que habitam a parte do mundo onde tal mito foi desenhado, mas também, e por adição, como de observância compulsória para todas as pessoas da Terra. Sabe-se muito bem que denominar é uma forma de dominar, por isso:

a chamada "sociedade" é uma estranha forma de vida coletiva que até então era desconhecida da maioria dos povos do planeta. Assim, a sociologia, ou a "ciência da sociedade", é muito pouco além de um discurso legitimador dessa curiosa forma de compreensão do coletivo, que colonizou o entendimento de vida em comum que outras configurações imaginárias poderiam ter (LIZCANO, 2006).

Com tal digressão, tento mostrar que o que é de um certo modo (inclusive as noções de "design" e de "sociedade"), também pode ser de muitos outros. Vou me ocupar, agora, do conceito de "produtivismo" (produccionismo ou "crescimentismo") que, na minha vivência do contexto colombiano, sustenta boa parte do arcabouço industrial, mas que, suponho, também está presente no Equador e em qualquer mundo onde o ideário capitalista (privado ou de Estado) é mantido como norma.

O produtivismo reexaminado

Há uma frase que, em 2013, ganhou muito destaque no mundo profissional que habito: a que diz ser necessário "sonhar muito e dormir pouco". Apesar dos inconvenientes de saúde que a falta de sono acarreta, essa expressão está relacionada a trabalhar sem descanso, privando-se de horas de sono para conseguir realizar seus sonhos ou visões — ou seja, com a fascinação contemporânea pelo alto desempenho e rendimento laborais e industriais que o conceito de produtivismo abrange. O "produtivismo" está associado, aqui, com a ideia de habitar no "tempo útil", que gera lucro

(riqueza e dividendos), de tal modo que a temporalidade é reduzida à dimensão da produção — justamente a que, neste evento na Universidade de Azuay, fui convidado a repensar. Consumidos por ela, interiorizamos a ordem de nos autodisciplinar e “aproveitar o tempo”, reduzindo-nos à nossa dimensão laboral (NUMAX, 2010).

O que acabei de dizer está refletido nas quatro partes da obra audiovisual *Key concepts of the modern world (Conceitos-chave do mundo moderno)*, que me foi apresentada pelo meu colega e professor de design industrial Cristiam Sobogal — especialmente no Episódio 4, intitulado *The commute* (2009). Trata-se de uma série documental de Elías León Siminiani, um roteirista, diretor e produtor espanhol de cinema. Nesse episódio, Siminiani nos apresenta algo que experiencio no dia-a-dia de uma grande cidade como Bogotá: quer dizer, a odisseia que no trânsito massivo (elemento essencial do produtivismo) padece o trabalhador pendular (*commuter*), que vai e vem cotidianamente a seus locais de trabalho numa dinâmica que tornou o produtivismo a única modalidade econômica admissível no mundo moderno (GUTIÉRREZ, 2014).

Quase tudo é direcionado para gerarmos produtos (“aproveitarmos o tempo”) e irmos descansar para continuar produzindo. Os papéis que devemos exercer na vida que os meios de comunicação de massa, na sua maioria a serviço dos proprietários signatários da ideologia do produtivismo, contribuem para consolidar essa percepção de existência ideal. Conjecturo que é por isso que tentamos escapar da prisão produtiva pela janela da internet. Ao menos na minha atividade como “internauta”, percebo que, nos fins de semana, quando estamos em descanso, a interação por lazer nas redes sociais diminui, enquanto é alta no meio da semana, quando produzir nos oprime (GUTIÉRREZ, 2014). Parafraseando o célebre Chaves, eternizado na interpretação de Roberto Gómez Bolaños, agimos “sem querer querendo”.

Em seu vídeo, Siminiani apresenta, com licença poética, como um grupo de economistas conspirou, do alto de um edifício, para expandir o produtivismo e concebeu, então, os subúrbios: uma estratégia para transformar os trabalhadores em pendulares (o vídeo, *The commute* se passa em Nova York, como sátira do “sonho americano” insistentemente receitado a toda a humanidade). Quando o trânsito aumenta, comenta Siminiani, diminui a diversão (que no contexto industrial consiste em tomar álcool e dançar para esquecer o trabalho), por sua vez oposta ao produtivismo devido ao fato de que “com menos descanso, há menos produção”. Assim, como sequela da farra, vem a ressaca (*guayabo*, na Colômbia) que afeta o poderio do produtivismo. Como resultado, e como remédio para o estresse dos trabalhadores, bairros tranquilos foram construídos na periferia das metrópoles, uma mudança que transformou esses



habitats periféricos em locais de descanso para quem pode pagar por eles, enquanto os centros produtivos ficavam vazios durante a noite.

Cabe apontar que, atualmente, na capital colombiana, Bogotá, essa tendência foi revertida, ou ao menos atenuada, e, após uma sistole metropolitana que, por décadas (1970-2010), estimulou que muitos cidadãos vivessem nos arrabaldes da cidade, agora, em 2014, ocorre uma palpável diástole que, paulatinamente, tem propiciado a reocupação do centro. Com sua tese sobre o trânsito, Siminiani (2009) denuncia que o sistema produtivo acabou com a conversa (ecoando o que Lizcano aponta sobre a substituição do trato pelo con-trato). Agora viajamos rodeados de grupos inconstantes de estranhos com os quais não podemos criar confiança para travar conversas significativas. Tornados trabalhadores pendulares, fora do roteiro produtivo, só nos resta talvez a possibilidade de trocar falas superficiais (sobre a hora, o clima etc.) com a multidão de desconhecidos com quem deixamos de conversar.

Diante da estandardização da vida gerada pelo produtivismo (à que comparo com o design do norte, naturalizado como óbvio), a resistência, o desvio e a emergência aparecem na atividade do pensamento livre (o sul do sistema produtivo?), que é mais difícil de localizar do que a diversão institucionalizada (na Colômbia, *rumba*) ou a conversa. Difícilmente podemos descobrir se outras pessoas pensam ou estão submersas no aturdimento gerado por esse "tempo livre" suspenso (que, para as pessoas mais "produtivas" equivale a "tempo perdido"). Siminiani (2009) aponta que, gradualmente, as viagens, seja em transportes de massa ou em veículos particulares, foram alongadas para bloquear o pensamento e aumentar o aturdimento. Assim, os engarrafamentos nas grandes cidades são, para Siminiani, a invenção que fundamenta o produtivismo, de forma semelhante àquela em que, para Lizcano, o contrato social generalizou, como modo de viver coletivo único, a noção ocidental de "sociedade".

Os engarrafamentos nos isolam. E, nos ônibus, um grande número de passageiros acaba dormindo durante a viagem, os sortudos que conseguem viajar sentados durante um percurso no caótico TransMilenio (o maior sistema de transporte de massa de Bogotá e da Colômbia). Você deve produzir de dia e descansar à noite para produzir no outro dia, essa é a ordem. No entanto, enquanto dormem, em suas camas ou em meio ao engarrafamento, alguns trabalhadores pendulares sonham (quero crer que sonhamos!), pois a fronteira entre o sono e o sonho é difusa; e o sonho é um reservatório de rebeldias contra o produtivismo, pois os sonhos são em certa medida incontroláveis. Consequentemente, restringir os sonhadores à esfera produtiva requer vigilância, medicamentos ou a indução de sono-sonho programado², tal como

acontece, ressalta Siminiani (2009), com o “sonho americano” — que ele assegura, ao finalizar cada um dos episódios de sua série, será tratado num hipotético próximo capítulo que nunca chega.

Assim, um desvio contínuo para a lentidão delinea-se como antídoto contra o produtivismo, e talvez como um caminho para o design do sul, isto é, descansar para continuar descansando, e não para produzir amanhã.

Para nortes despertos, suis adormecidos

Na minha proposta, o norte é para a vigília (ou o estar desperto, vigilante e vigiado) o que o sul é para a letargia (ou o estar adormecido, “distraente” e distraído). Essa é a proposta que nos é apresentada pelo espanhol Javier Roiz, a cujas ideias recorro para, ao contrário do preceito produtivista de “sonhar muito e dormir pouco”, refletir sobre a importância de sonhar muito e dormir muito. Boa parte da obra de Roiz é uma crítica ao que ele chama de “sociedade vigilante”, que aqui relaciono com o produtivismo. Dormir, no design dosul, não é equiparado ao aturdimento, mas ao dormir para sonhar e materializar outras possibilidades. Às vezes, acho que há esperança para o mundo, se as muitas versões alter-ocidentais prosseguirem adormecidas em seus pensamentos-outros, sem despertar para a autoproclamada via única de civilização.

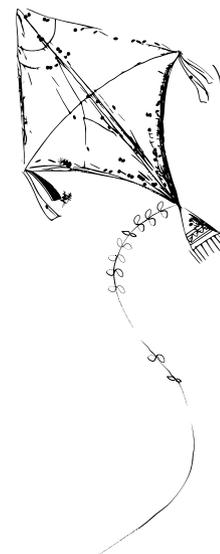
Precisamente sobre a defesa da letargia, escreve Roiz (as itálicas em cada um dos cinco pontos estão no original):

No século XXI, o Estado mostra-se a favor de uma sociedade que podemos chamar de vigilante. Talvez seja melhor dizer que foi preciso preparar uma sociedade vigilante para, em seguida, estabelecer o Estado ocidental. Esta sociedade é caracterizada por vários pontos centrais, que são exercidos como axiomas: (I) *a vida é uma guerra incessante*, uma luta contínua, viver é preparar-se para a luta; (II) *o saber é poder* e, conseqüentemente, a pedagogia e suas instituições caem inevitavelmente no campo político e de suas disputas; (III) *o essencial da vida é o tempo de vigília*, a letargia é associada a perda de vida e diretamente considerada tempo de preguiça, necessário minimamente, mas que para todos os outros efeitos é improdutivo; (IV) *o tempo histórico e a ação humana estão submetidos ao princípio de identidade aristotélico*,

a vida flui sempre para a frente e, de modo inconfessável, mais cedo ou mais tarde, para baixo; e (V) a verdadeira solução de um problema deve ser sempre uma *solução final*. [...] Nossa resposta a essa questão é clara. Qualquer pensador que assuma o princípio de identidade é um pensador vigilante. Se o mantiver, por mais que algum deles intua realidades novas e se esforce para reformular a política, nunca sairá do labirinto da vigilância (ROIZ, 2014).

O produtivismo parece ser o correto, aquilo que é incontornável, e, por isso, tem impregnado muitas de nossas vivências como indivíduos no contexto do capitalismo da segunda década do século XXI. Como consequência, as doenças ocupacionais e as síndromes de fadiga crônica vêm aumentando e, pela mesma razão, os fármacos que reprogramam nossa letargia para o ganho de rendimento, a superação do cansaço e a extensão da jornada de trabalho são a ordem do dia. Nota-se isso até mesmo na pesquisa acadêmica e na máxima que a governa: "publique ou pereça", e que poderia ter em todas as dinâmicas de mercado o seu correlato: "venda ou pereça". Em contraste, o tempo de repouso, em que floresce a reflexão intelectual, fica perdido no mundo dos estudos, no qual é fácil nos transmutarmos em leitores de orelhas e capas de livros, e em adeptos inveterados do curto prazo (NUMAX, 2010).

Se o argumento do norte, coercitivo, é a força vigilante, talvez o sul adormecido tenha sua energia na fragilidade da interpretação letárgica, como referida pelo teórico alemão de mídias Siegfried Zielinski. Na mitologia grega, o herói controlador era o gigante Argos Panoptes, cujo nome significa "aquele que demonstra porque tudo vê" — por conta das palavras *arguere* ("demonstrar", "esclarecer") e *panoptes* ("que tudo vê"). Argos Panoptes observava tudo com seus múltiplos olhos, dos quais apenas alguns dormiam enquanto os demais agitavam-se, vigilantes. Hera o encarregou de proteger-lo, uma ninfa desejada por Zeus. Argos é, portanto, o supervisor que examina com olhar invejoso, odioso e ciumento. Não obstante, Hermes, um dos filhos de Zeus, matou Argos para libertar-lo por ordem de seu pai, fazendo-o dormir com canções e histórias soporíferas (por isso, ele é chamado de "Argifontes", ou assassino de Argos). Nomeado por Zeus como emissário dos deuses, Hermes era astuto, audacioso, um orador admirável e, além disso, muito ágil. Dotado de asas, ele era o deus do tráfico, do comércio, da poesia, dos ladrões, das comunicações, das viagens, dos bandidos, dos pastores, dos poetas, dos intérpretes e dos assaltantes de beira de estrada. Reverenciado como deus do sono e dos sonhos, ele provocava sono nos outros com seu caduceu (ZIELINSKI, 2011).



Hermes é, antes de tudo, o deus das passagens, da mediação entre humanos e deuses, das portas e das fronteiras em que acontece a mudança, o senhor da imprecisa sonolência que separa a vigília da letargia, o guardião da instabilidade, ele é o grande indefinido das múltiplas aparências (sendo que é nas fronteiras onde estão as autoridades, os tradutores, os contrabandistas, os viajantes e os clandestinos). Nessa veia hermética, o sul do design fica fora das fronteiras tradicionalmente consideradas para a profissão do design, e o design do sul requer que elas se abram para dar passagem a saberes e práticas que ficaram de fora da ordem estabelecida e do labirinto da vigilância, de que fala Roiz.

Sonho, riso, “hicjeto” e desclassificação

Agora, a letargia, cujas portas são abertas por Hermes, não é apenas sono, é também distração e fantasia, um tempo humano que não é de vigília, nem vigilante, algo que escapa da possibilidade do controle produtivista individual. Embora cada um de nós tenha interiorizado um tirano produtivo, nossas fantasias ainda têm algo que escapa da planificação (palavra que alude a um pensamento aplainado e em duas dimensões), diante da qual se deveria pensar em uma “*volumificação*” ou uma “*relevificação*”, para dar conta da complexidade do futuro em três ou mais dimensões que transcendam o plano.

Presumo que é necessário confrontar os preceitos do produtivismo e da produtividade e abrir espaço à letargia natural, que nos permite sonhar acordados; e reitero, não à ilusão, contra a qual Roiz (2012) nos previne, proveniente de tantas drogas e medicamentos que fortificam a vigília ou substituem “a letargia espontânea pela anestesia, a narcolepsia ou o sono produzido por substâncias que nos regulam à nossa revelia”.

Nesse sentido, recordo que nós, designers, atuamos dentro da estrutura das sociedades, embora já tenha apontado que “sociedade” é uma designação puramente ocidental, empregada para substituir todas as designações com as quais outros grupos humanos designavam a si mesmos. Se ampliarmos o leque das denominações, os grupos humanos também veriam ampliar as formas de viver nelas. Agora, Roiz compreende o que denominamos “Estado” como uma franquia ocidental de sucesso que, a partir da Europa, difundiu-se a todo o planeta (em um processo análogo ao que Lizcano aponta sobre as sociedades). Nesse entorno, a busca por um bem-estar quantificável em dinheiro (sonhar muito) propicia que os cidadãos e certamente os designers vigilantes erradiquem as suas horas de letargia (dormir pouco), até o ponto

de quase suprimi-las de suas existências. Nos domínios científicos e morais, o tempo de vigília tem uma supremacia quase total (é o tempo no qual estamos "com foco", "vivos", "despertos"). Por alguma razão nós, professores, quando queremos encorajar, incitar ou estimular um estudante a ser competente, pedimos que ele se esperte (isto é, que saia do sono), que acorde! Desse modo, a letargia está vinculada à anestesia, a uma condição em que as pessoas estão quase mortas, a uma incapacidade de pensar ou agir com inteligência. E, com relação a esse tempo perdido ou inútil, diz o ditado que "não adianta chorar sobre o leite derramado".³

Nas atuais circunstâncias, quando queremos exaltar a condição de algum assunto, apontamos que ele "é sério". Devido a isso, o cidadão vigilante tenta levar a sério (com importância e solenidade) como empregar o tempo; o efeito disso, no âmbito educativo ou laboral, é uma censura comum para desqualificar algo ou alguém: apontar que a qualquer tarefa, trabalho ou desempenho desprezíveis ou indignos cabe o termo contraposto à seriedade — o da "ridicularidade", que nos conduz ao "ridículo" que, conforme sua etimologia, é "o que faz rir ou provoca riso" (ANDERS et al., 2001-2014).

Vigília e seriedade como normas (nortes?) padrão, deixam a letargia e o riso como óbvias transgressões (suis?); ocorre que, parafraseando Boaventura de Sousa Santos, o riso escapa com facilidade à regra e ao código e, por esse motivo, dentro da ordem da modernidade capitalista, a alegria espontânea e a brincadeira estão vetadas; as coisas que são, são "a sério" e as que não são, são "de brincadeira". Cada vez que queremos adjetivar uma conduta como imprópria, frívola ou desrespeitosa, declaramos que "isso não é para rir". O riso ficou então circunscrito ao espaço normalizado da indústria do entretenimento e do humor massivos. Particularmente, o riso também foi perseguido pelos movimentos anticapitalistas, cujos líderes assumem que sua presença, entre a diversão e o lúdico, enfraquece a resistência e porque tira o seu poder. Isso é evidente na história dos sindicatos, no início fruto jocoso e alegre da celebração proletária, que quando tiveram o riso expurgado, acabaram se transformando em entidades sérias e antieróticas (SANTOS, 2003).

Aqui, julgo prudente convidar a sentir o que há ao redor, no contorno e em toda a plenitude da vida com seus altos e baixos, e que não sejamos lançados apenas para frente, como a palavra "projeto" implica (ANDERS et al., 2001-2014), mas também em todas as direções, nos permitindo parcimônias e desvios. Isso leva à reconsideração do tempo. Já apontei minha apreensão em relação à palavra "sociedade" (e, conseqüentemente, também, em relação ao termo "sociologia"), recorro contudo, na via do sul, a uma ideia da escola de Boaventura de Sousa Santos, que considero inspiradora para questionar

o tempo produtivo e passar para o tempo em que realizamos e que está relacionado com o que é ausente e o que é emergente a partir de uma aproximação sociológica:

A sociologia das ausências busca expandir o presente para viabilizar as experiências que ficam invisibilizadas pela modernidade/colonialidade e pelas visões eurocêntricas. O ausente invisibilizado é socialmente produzido, tanto pelas relações de poder quanto pelas ciências sociais hegemônicas; no entanto, produz “experiências disponíveis”. A sociologia das emergências propõe contrair o futuro para encontrar outras possibilidades, alternativas à realidade presente, busca pistas e sinais existentes no presente, produzindo uma “ampliação simbólica” das mesmas que nos permita contar com “experiências possíveis”, abrindo um futuro concreto e alternativo (TRAININNG SEMINAR DE JÓVENES INVESTIGADORES EN DINÁMICAS INTERCULTURALES, 2011).

Dito de outro modo, no mundo produtivista, o presente é muito estreito e o futuro muito longo; por isso, Santos se propõe a reverter essa tendência: já existem outros saberes e modos disponíveis que ampliam os rumos possíveis. É algo que eu tomo para introduzir os meus conceitos de *compluridades e multi-suis*. Por esse motivo, na oficina que realizei com estudantes de vários cursos da área de design da Universidade de Azuay, entre os dias 18 e 21 de novembro de 2014, timidamente tentei propiciar um rompimento da inércia temporal, aplicando um conceito que eu mesmo inventei e que associo com os saberes do sul (aos que em breve farei alusão) e a sua ênfase no agora. Refiro-me ao “*hicjeto*” como substituição ao projeto.

A ideia é a seguinte: no contexto de uma mecânica produtivista, o projeto é consequência de um trajeto (“*duto*”) em direção ao adiante (“*pro*”); conjecturo, utilizando a etimologia ocidental com intenção emancipatória, que ao nos encaminharmos ao aqui e agora, podemos gerar um eventual “*hicjeto*” (ou seja, “lançado em direção ao aqui”) de que resultaria, no lugar do produto dirigido ao futuro, o “*hicduto*” (ou seja, “conduzido em direção ao aqui”). Trata-se de substituir, a voz do latim que denomina “para frente” (“*pro*”) pela que designa “em direção ao aqui” (“*hic*”) (GUTIÉRREZ, 2014). Assim, enquanto o conhecimento que pensa sobre a produção alude ao que a partir do estreito presente acontecerá no amplo porvir, uma alternativa a isso é a “*hicdução*” (outro vocábulo pensado para esta ocasião) — ou seja, a emergência, aqui, no presente ampliado, daquilo que hesita em esperar o amanhã contraindo o futuro. Lembro aqui que a locução latina, *hic et nunc*, traduz precisamente “aqui e agora”.

Os hicjetos apresentados pelos cinco grupos de estudantes de design da Universidade de Azuay, que participaram comigo da oficina, foram tentativas — que eu conheça, as primeiras da história nomeadas como hicjetos — de fazer aparecer realidades no presente de Cuenca e assumir os exercícios de design para o aqui e agora (que iam desde uma exposição de arte elaborada com lixo, passando por um “*histofrinho*”, ou um cofrinho de histórias,⁴ até uma estação onde qualquer turista poderia viver permanentemente a tradição de Cuenca). Nesses hicjetos, o prazo curto e a pouca experiência no manejo dos materiais (a maioria dos estudantes era dos primeiros semestres de seus cursos) foram substituídos pela mímica e pela atuação como estratégias de antecipação para trazer ao aqui e ao agora os possíveis designs.

Em síntese, foi uma manobra desclassificadora, tal como levantada por Antonio García Gutiérrez. Para este autor espanhol, é conveniente questionar a linguagem (produtivista, eu acrescento) que empregamos para nos referir ao conhecimento, baseada em indicadores e que é inerente aos processos de reconhecimento que as universidades precisam suportar na segunda década do século XXI; e que é bastante reforçada por palavras que envolvem solidez, consistência e coerência, a partir de consensos, racionais e centralizados, que objetivam gerar impacto, visibilizar, expandir e unificar, dentro da normalidade, de modo hierárquico e mercantil (como indica a insistência nas ideias de inovação tecnológica, competitividade, rentabilidade e comercialização etc.).

Em sentido contrário a isso, García (2013) nos convida a atuar a partir de lugares menos complacentes, ocultos e às vezes ignorados, mas sempre presentes, apesar do esforço sistematizador. Ao considerar os hicjetos (como substitutos dos projetos), acolho o seu chamado à desclassificação, à valorização do conhecimento contraditório, incerto, ambíguo, provisório, pulsional, frágil, subalterno e aleatório, abrindo espaço para as distâncias e os dissensos.

Compluridades e multi-suis

O design gira em torno do marco industrial do universo produtivo e produtivista, do qual a ciência surge como suporte estrutural; ela é apresentada como o núcleo sólido, único da civilização, e como barreira contra a invasão de tudo que é múltiplo e difuso que não tem forma identificável (LIZCANO, 2006). Em certa medida, a ciência, para boa parte da humanidade, é a superstição graças à qual não é preciso ser su-



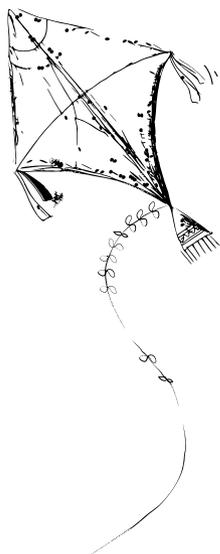
persticioso (ou o pensamento incontestável que invalida qualquer outro pensamento). Seja como for, a fronteira entre o que se considera ciência e o que não, mesmo no escopo do conhecimento "mais ocidental do Ocidente", mudou várias vezes e, com frequência, saberes que em um momento não eram considerados científicos passaram a sê-lo, e vice-versa.

A ciência, como acontece com Deus, é apresentada como única e relacionada com o bem, enquanto que "o mal é da família da multiplicidade: meu nome é Legião, diz Satã" (LIZCANO, 2006). Apesar disso, o viés múltiplo da interpretação e do significado aparece por onde se queira em todas as instâncias da atividade humana, e, especialmente, no design. Com isso em mente, propus, durante minha participação em um TedX, na cidade de Pasto, na Colômbia, o termo "*compluridade*" (GUTIÉRREZ, 2014), entrelaçando os conceitos de "comunidade" e "pluralidade", como encontro permanente de comunidades, com vistas a evitar a confusão causada pela objetificação da comunidade como algo unitário.

Em consonância com as proposições do filósofo francês Jean Luc Nancy, assumo que "estar em comum" é algo bem diferente de "comunhão", compreendida como fusão em um só corpo ou em uma inquestionável identidade única e definitiva. Inversamente, para as pessoas estar em comum significa não aceitar mais, sob qualquer circunstância, lugar geográfico ou ideal, uma identidade substancial ou fixa; e compartilhar, juntas, uma ausência (narcisista) de identidade (NANCY, 1991).

A comunidade não é, então, nem jamais foi, uma coisa só; desse modo, quem integra as comunidades coletivizadas como unidades de corpo, pensamento, pátria ou caudilho é despojado de sua possibilidade de estar em comum. Ou, então, retirado da condição de estar "com" outros. Somos junto a (ou com) outros, mas não somos a mesma coisa; a comunidade não é "unidade", apenas estamos expostos a estar-um(a)-com-o/a-outro(a) (NANCY, 1991). É por isso que introduzo o termo "*compluridade*" (como pluralidade de comunidades, ou como forma plural de estar em comum).

No panorama político, encontro uma correspondência entre a unidade da ciência e a unidade do povo, das quais deriva a ascensão do "popular", que também se generalizou sob o domínio do pensamento ocidental. O filósofo inglês Thomas Hobbes (1588-1679) desenvolveu a ideia de "povo" que acabou prevalecendo como base do Estado e da sociedade, no Ocidente, sobre a de "multidão" defendida pelo filósofo holandês Baruch de Spinoza (1632-1677). Para Spinoza, a multidão é uma pluralidade que se mantém deste modo na cena pública, diversidade de afazeres e pareceres



que não convergem em uma unidade, nem desaparecem diante de uma autoridade central. A multidão envolve a existência social e política de muitos, em seu caráter de muitos (cf. VIRNO, 2003). Se o norte é popular, o sul deve ser multitudinário.

A partir dessa noção, afirmo a multiplicidade do sul e introduzo meu segundo termo, “*multi-suis*” (multidão de suis). Como alternativa aos pensamentos dos executivos que não aceitam a contradição e dos líderes para quem tudo que é impreciso ou difuso gera aversão, a compluridade e o multi-sul evidenciam os vários caminhos criativos e a impossibilidade de prever completamente os resultados de um design cuja finalidade é justamente gerar o imprevisível.

A polaridade norte/sul é outra forma de declarar a tensão um/muitos, de abrir caminho à inconsistência na qual, como dito por Antonio García (2014), fica a estesia. Ele acrescenta, seguindo as ideias do jornalista e sociólogo brasileiro Muniz Sodré (2014), que a estesia trata do que é sensível, e foi por nós relegada devido à preponderância da estética (atenta ao belo) e da ética (atenta ao bom). Da estesia, no Ocidente, mal retemos o seu oposto: a anestesia.

Para estesiariar ou des-anestesiariar a existência, García propõe a desclassificação, superando a consistência, indo a uma condição de paraconsistência, em que caibam a pluralidade, a variação, as superposições e as enantiodromias (ou a des-limitação dos opostos através da contínua conversão das coisas em seus contrários). Compluridades e multi-suis são conceitos paraconsistentes, graças aos quais é factível desclassificar, superar os dualismos e aceitar a coexistência de opostos múltiplos em relação fluida.

No sul, nós podemos ser nós mesmos e, ao mesmo tempo, outros; a palavra “nós”, quando pronunciada para fazer design ou em qualquer dimensão da ação humana, está revestida de diferentes interpretações, dependendo de como for usada. Quem diz? Quem ouve? De onde é dita e escutada? Em cada ocasião que expressamos “nós”, não falamos sobre um mesmo “nós” e, quando vários de nós conversamos, provavelmente o “nós” que cada qual imagina é diferente (GUTIÉRREZ, 2014).

Saberes-outras, saberes do sul

A autora neozelandesa maori Linda Tuhiwai Smith, proeminente educadora no campo dos estudos indígenas, no começo de seu livro *Descolonizando metodologias*, mostra a indignação de muitos povos extraocidentais do planeta:

irrita-nos que os pesquisadores e os intelectuais possam presumir que sabem tudo o que é possível saber sobre nós, com base em seus breves encontros com alguns de nós. Estamos horrorizados com o desejo do Ocidente em poder extrair e reivindicar a propriedade de nossos modos de conhecer, nosso imaginário, as coisas que criamos e produzimos e, ao mesmo tempo, rechaçar as pessoas que criaram e desenvolveram essas ideias, buscando lhes negar ainda mais as oportunidades de serem os criadores de sua própria cultura e de suas próprias nações (SMITH, [2012] 2018).

Por sua vez, o mexicano Esteban Krotz, que teorizou sobre as "antropologias do sul", questiona a civilização norte-atlântica (a parte mais ocidental do Ocidente), na medida em que, dentro dela, a disciplina da antropologia prosperou triunfantemente, estudando a diversidade cultural, ao mesmo tempo em que se fazia um esforço planetário para eliminar a mesma diversidade estudada por meio dessa antropologia. As esferas religiosas e técnicas da modernidade norte-atlântica, as concepções do Estado, da academia e da administração, bem como a apresentação da produção industrial "eficiente" como uma panaceia, denunciada por Ivan Illich (2012), sustentam um desdém absoluto pelo que, à luz dos conceitos eurocêntricos de progresso e desenvolvimento, se considera inferior e condenado à supressão. Há séculos vem se desejando eliminar a diferença cultural em prol da uniformidade planetária (KROTZ, 2014).

Certamente o sul é uma ficção, já que, no espaço, não existe acima nem abaixo. Não obstante, em algum momento o norte acabou representado nos mapas como a parte superior. Consciente disso, Boaventura de Sousa Santos (2003) apresenta o sul como um lugar de transição paradigmática (passagem do estabelecido, ou imposto, ao emergente). Para Santos, o sul serve como um meta-lugar em que construir um novo e paradigmático sentido comum. Ele considera o sul, assim como a fronteira e o barroco, como lugares em que emergem, não os modos de desenvolvimento alternativo, mas as alternativas ao desenvolvimento.

Já me referi à interpretação e às fronteiras, correlatos do barroco de que tratou o filósofo equatoriano-mexicano Bolívar Echeverría. Ele pensou em nosso *ethos* barroco, na América Latina, como o princípio de uma desejável modernidade alternativa não capitalista. Echeverría aponta que a crise da civilização é apenas a crise do modelo moderno capitalista, que turvou todas as alternativas ao ponto de se arrogar o papel de ser adaptável a qualquer contexto cultural, "e detentor de uma vigência e uma eficácia históricas aparentemente inquestionáveis" (ECHEVERRÍA, 1994).

Em sua obra, Echeverría mostrou as fissuras e a heterogeneidade na aparente uniformidade da modernidade. Por isso, aspirou uma modernidade barroca, que eu chamaria "do sul", distante do produtivismo e da acumulação. O *ethos* seria, para ele, simultaneamente um tipo de costume e de caráter, um duplo sentido alternativo no qual se combinam, ambigüamente, triunfos frágeis e fortes derrotas (ECHEVERRÍA, 1994).

Nossa condição latino-americana é mestiça e devoradora de códigos, pois na intenção de criar, na América, uma outra Europa, o que veio do velho continente foi combinado com o que sobreviveu das raízes indígenas e africanas (ECHEVERRÍA, 1994). Em nossa multidão interior, existem compluridades e multi-suis e, a partir deles, formas-outras de fazer design, com outros nomes e intenções.

O sul, como versão ou como ficção, varia de acordo com as circunstâncias em que venha a ser teorizado; assim, surgem múltiplos suis e, por isso, falo de multi-suis. Para o australiano Kevin Murray (2008), existe um *sul hemisférico* (localizado "abaixo" da linha do equador) que, aliás, deixa a maior parte do território de meu país, a Colômbia, fora da designação de "Sul"; também existe um *sul global*, designação da qual a Austrália é frequentemente excluída; existe um *sul colonizado*, que agrupa territórios originados pelos impérios europeus (incluindo a Austrália e a Nova Zelândia); o sul é, também, *tropical e férias* (MORIN, 2014), um *estado da mente* (*South as State of Mind* é um periódico bianual, publicado da Grécia para o mundo, cujos autores buscam afetar a cultura hoje dominante com ideias "do sul"); e o sul é uma direção pra onde olhar, um anseio por subverter as coisas ou vivê-las com outra sensorialidade. É a intenção criativa de dar uma virada em todos os mapas e circunstâncias (GUTIÉRREZ, 2014).

A partir do panorama europeu, a polaridade nacional sul-norte pode ser explicada mediante a definição de Franco Cassano, para quem a cooperação entre suis está baseada na convicção de que é possível uma riqueza comunal, grupal e familiar, mais importante que a privada (LOTTI, 2011).

O privado, cabe precisar, não corresponde unicamente ao pessoal ou à posse e à intimidade dessa ou daquela pessoa, mas, acima de tudo, ao que se "priva", ao que foi desprovido; àquilo de que a voz foi tirada, de que a presença pública foi retirada (cf. VIRNO, 2003). Mas naquele ponto onde os povos confluíam na unidade do Estado, as multidões atingem a sua unidade na fala, na inteligência, na circunstância comum de ser seres humanos. Somos muitos enquanto muitos. E naquele ponto onde o norte é povo e Estado, os suis teriam que voltar a ser multidões e repúblicas (no sentido de voltar a publicar o que foi privado).

Aqui, imagino o mundo como um grande computador, o pensamento da modernidade ocidental como o sistema operacional pelo qual esse grande computador foi programado e o design industrial de cunho eurocêntrico e profissional como um programa no qual qualquer projeto é apenas mais um aplicativo; quando penso que, em outros lugares e em outras tradições da terra, existem outros modos de saber-fazer, acho que o grande computador mundial pode ser programado de outros modos, ou que seu disco rígido pode ser repartido para outros sistemas operacionais rodarem — estes seriam os saberes do sul que, no caso, são aqueles de todos os povos extra, exo ou alter-ocidentais, ou extra, exo ou alter-europeus; ou dos povos que, nestes lugares, não são as maiorias evidentes e que, frequentemente, por isso mesmo, nem sequer são: são os casos dos Ainus, povos nativos do Japão; da infinidade de grupos minoritários não chineses na China (Zhuang, Manchu etc.); dos Gaoshan, os aborígenes não chineses de Taiwan; dos povos siberianos não russos; dos Lapões, ou povo Sami, que são os nativos da Escandinávia; dos primeiros australianos; dos maoris, na Nova Zelândia; dos Kanakas, no Havai; dos numerosos grupos africanos e dos vários mestiços, pardos e nativos, de diferentes conhecimentos e costumes, na Ásia e na América (tantos e tão diversos que me abstenho de fornecer referências bibliográficas detalhadas, para não tornar esta seção interminável).

O sul, como eu suponho (ou os múltiplos suís, ou os multi-suís, nos quais vivem e atuam as compluridades), não está apenas ao sul, mas também ao oriente, ao ocidente e ao norte. E quanto à indústria e ao industrial, o que dizer do design nesses lugares e no pensamento de quem os habitava originalmente? Antonio García comenta que, durante quinhentos anos, o Ocidente difundiu colonialmente a noção de que suas particularidades — e apenas elas — dizem respeito a todas as pessoas do planeta. E com esse “altruísmo” egoísta começou uma segunda cruzada colonial: a digital. A neocolonização, então, vem da maneira como as estruturas de softwares, na maioria das vezes projetadas nas antigas metrópoles imperiais, foram generalizadas no mundo inteiro (GARCÍA, 2010).

A vida em plenitude

Deixo esse aviso e faço uma virada na trama indicando o quanto é gratificante escrever este texto, dilatado e horizontal — anárquico, se preferirem — como um testemunho de uma proposta de conhecimento do sul, para uma publicação no Equador, país americano cujo nome deriva do paralelo máximo da esfera terrestre: a linha do

Equador que une as duas metades iguais do planeta, os hemisférios norte e sul. O termo "equador", especificamente, vem do vocábulo latino *aequator* ("igualador", "o que iguala"), quer dizer, o que desempenha a ação do verbo *aequare* ("igualar"). O Equador, então, é uma nação atravessada pela linha divisória do mundo (ANDERS et al., 2001-2014): essa linha a que deve seu nome é a que aproxima todas as horizontalidades planetárias, ao contrário do meridiano de Greenwich, que verticaliza um mundo cuja parte norte-ocidental tenta dominar todos os imaginários.

O Equador é uma das nações de Abya-Yala/América onde mais vem sendo revalorizado um dos saberes do sul, neste caso proveniente da tradição quéchua da "vida plena" (*Sumak Kawsay*) ou da "vida boa" (*Alli Kawsay*) que, com diversos ecos e designações, está presente em versões similares de diversos grupos do continente: esse é o caso do *Ñande Reko*, entre os guaranis da Bolívia e do Paraguai (MEDINA, 2002), ou do *Anaa Akua'ipá*, dos wayuu que residem na Colômbia e na Venezuela (MINISTERIO DE EDUCACIÓN NACIONAL, s.d.).

A esse respeito, devemos insistir na distinção entre o *Sumak Kawsay* ("vida em plenitude") e o *Alli Kawsay* ("bem-viver"). O último é mais vivível, o primeiro é a utopia do mundo ideal; talvez o *Alli Kawsay* seja a convivência entre os povos e o termo mais adequado para falar do bem-viver (WEBER, 2011). Como aponta o intelectual quéchua Luis Macas (2011) — meditando sobre a *Chakana*, ou a cruz andina, que é uma expressão situada dos povos andinos da constelação do cruzeiro do sul (um autêntico emblema dos multi-suis do globo) —, todos os agrupamentos humanos, inclusive as da civilização ocidental, surgiram como comunidades em relação com a natureza, mas quem segue os ditames capitalistas do desenvolvimento e do progresso produziu uma ruptura, ao mercantilizá-la e dela tomar posse — ao passo que, para muitos povos indígenas, somos nós que pertencemos à terra. Privatizar e industrializar a produção, dividir socialmente o trabalho e explorar os bens com avidez monetária destrói o vínculo entre cultura e natureza. Para Macas (2011), o *Sumak Kawsay* não é equivalente a viver bem que, em quéchua, é mais próximo, como já disse, ao *Alli Kawsay*: sua tradução mais pertinente seria "a plenitude de estar sendo".

Cabe destacar que o *Sumak Kawsay*, ou a vida plena, em todas as versões dos grupos nativos da América, é apenas um entre os muitos saberes do sul, pois os grupos africanos têm o *ubuntu*, ou *hunhu*; os maoris da Nova Zelândia têm o *tikanga*; os povos da Índia têm o *satyagraha*; e cada um desses modos de pensar (chamá-los de "filosofias" seria categorizá-los e reduzi-los, sob a codificação ocidental, a equivalentes inferiores do mesmo) é suscetível de ser empregado como "sistema operacional"



do computador da existência. Por causa disso, minha tese de doutorado volta-se à busca do design com outros nomes, de domínios também alheios às profissões, que também são artefatos de invenção ocidental. Certamente, e pelo tempo e pela proximidade, é o design, ou seus equivalentes valorizados a partir dos pensamentos andinos, o estudo de caso que eu enfatizo.

Sobre o assunto, é ilustrativo o conselho de David Cortez, ao final de um texto em que ele traça a genealogia do conceito de “bem-viver” no Equador. Para ele, embora se beba das fontes andinas, estamos em meio a um exercício de construção para reeditar a condição ancestral no presente, que vai além da questão da origem e que exige experimentar, criar e imaginar, o que é mais próprio de uma atitude na vida do que de um programa definitivo ou uma utopia definida. Para Cortez (2014), a sua “genealogia possibilita uma representação histórica do design e da gestão política da vida na modernidade equatoriana, abrindo a possibilidade do desenho e do esboço de outras novas” (CORTEZ, 2014).

São abertos, assim, horizontes imensos para fazer design a partir dos multi-suis. O que acontece quando buscamos viver plenamente, ao invés de acumular? Ou quando deixamos de ver a natureza como algo a ser conquistado e começamos a harmonizar nossa coexistência de acordo com seus equilíbrios? Ou quando a ideia não é ser melhor que ninguém, mas ser em plenitude? Que relação temos com os materiais quando os assumimos de forma quase animista, como seres vivos e nossos parentes? O que acontece quando voltamos a procurar no campo e no ambiente mais silvestre o que procurávamos quando nos afastamos deles?

O design contemporâneo em seus paradigmas majoritários, com o qual convivemos, é filho do industrialismo europeu e seguindo-se dá conforme algumas regras do jogo; mas como aponta o sociólogo chileno Fernando Mires (2002), existem outros jogos de regras que nos permitem mudar os paradigmas. Redescobrir o que sempre esteve ali, aquelas velhas novidades, é retomar os saberes do sul. Claro que o tema é complexo e, como aponta Macas (2011), a proposta da diversidade sempre inquieta os partidários do pensamento único.

Volto, aqui, a responder à pergunta de Malo e Tripaldi (2014) — se o design pode tornar-se uma força descolonizadora — embora isso não exija uma doutrina dogmática, e sim um relativismo metódico oscilante, para valorizar as diferenças culturais e descentralizar os universalismos (CANEVACCI in LOTTI, 2011). A abordagem que vis-

lumbro não pressupõe escolher incisivamente entre ordem e desordem, mas recorrer à superposição e ao paradoxo para diluir a coerência das oposições (GARCÍA, 2014).

Embora chamemos de bárbaros aqueles que, no espaço, não entendemos, e de primitivos aqueles que, no tempo, habitam o mundo em outros ritmos (MIGNOLO, 2011), todos os povos da Terra podem fazer design; descolonizar é desinferiorizar, pensar na ideia expressa tanto quanto em a partir de quem e de onde ela é expressada. Descolonizar é "equatorializar". Mignolo já notou que a luta pela "originalidade" (tão frequente entre designers profissionais) é um mecanismo ocidentalizante para manter as subjetividades controladas: ele aconselha não apenas que se mude os conteúdos, mas também os termos da conversa (MIGNOLO, 2009) — neste caso, sobre design. A questão, portanto, não é apenas sobre a conversa em si, mas também sobre quem controla essa conversa.

Quantas vezes e de que maneiras interiorizamos os códigos e as normas de quem domina: mercados, administrações, instituições? Novamente reflito, aqui, sobre proposições de Walter Mignolo (2011) que, aliás, aponta que as noções do sul e da transição são metáforas frágeis, uma fragilidade que me agrada e na qual, diga-se de passagem, encontro aquela força barroca aludida por Bolívar Echeverría (1994). Se a classificação foi desenhada de um modo, há muitos outros; os discursos do desenvolvimento, do progresso e da dependência devem ser contestados, pois nos restringem a "sociedades do eco": eternos seguidores dos que fazem as regras por terem dinheiro; permanentes repetidores locais de princípios de um design universal de cujas virtudes nunca seremos considerados produtores *sérios*. Se o design fosse como xadrez e coubesse a nós, na América Latina, sempre jogar com as peças negras, imitando o que as brancas fazem, sendo seu espelho ou eco, isso nos levaria inevitavelmente a sermos perdedores perenes.

Ludófono: Le Big Sur não tem pressa

Neste mundo mais complexo que uma partida de xadrez, somos iguais de diferentes, e é nisso que reside nossa condição barroca e mestiça em Abya Yala- América Latina-Grande Comarca — e paralelos à linha equatorial de pensamento, cabem todos os nomes. Por essa razão, a história continental não pode ser reduzida à "recordação" do empreendimento conquistador, na América, como um choque devastador entre nativos gentis e europeus perversos; assim como não era adequado aquilo que com

outras convicções e, de boa vontade, imaginamos em algum momento: os europeus resgatando os selvagens destas terras do seu atraso. Purificar as circunstâncias de nuances nega a cotidianidade do cruzamento e da troca entre mundos, realizados pela ação de pessoas e agrupamentos que se movem nessas fronteiras (GRUZINSKI, 2014), onde, na mobilidade do conhecimento, Hermes sempre superará Argos.

Levemos em consideração que a coesão mais forte acontece entre aqueles agrupamentos que acolhem as diferenças sem tentar eliminá-las, como bem indica Fernando Mires (2002): "as diferenças constituem a condição das semelhanças, que sempre se configuram em relação às diferenças, mesmo que isso pareça tautologia". Um design total e único seria, parafraseando Mires, um design totalitário, que traria consigo o princípio de seu fim, como evidenciam as crises ambientais e de convivência de nosso tempo.

Contemplados a partir de tantos e tantos saberes indígenas, as ideias de desenvolvimento, indústria, universidade, mercado e dos próprios países são um disparate, uma macabra ficção que se apoderou de tudo, negando quase todos. Precisamos de um planeta saudável, uma vida saudável, de relações saudáveis, inclusive com os artefatos como extensões íntimas de nós mesmos, e não valorizados apenas com fins exclusivamente materiais e comerciais.

Em cada mapa onde pensemos um norte como um caminho obrigatório, haverá multi-suis cuja realidade pode, de tempos em tempos, ensinar além de aprender, dar em vez de receber. A plurimedialidade envolve numerosas avaliações críticas do agora para pressentir o futuro a partir de outras percepções, poderíamos dizer evocando Cassano (1996; cf. LOTTI, 2011).

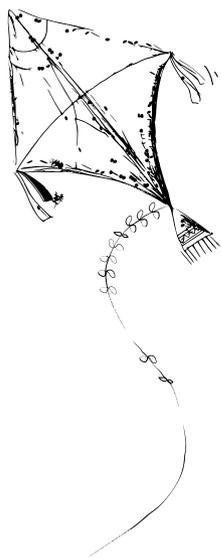
O que eu teorizo como design do sul, sobre o qual tenho falado durante dois anos, não apenas em duas cidades colombianas — Bogotá, como professor de design industrial da Universidade Jorge Tadeo Lozano; e Manizales, como estudante de doutorado em Design e Criação da Universidade de Caldas —, mas também em Assunção (GUTIÉRREZ, 2014b), em Coimbra (GUTIÉRREZ, 2014c) e, agora, em Cuenca (novembro de 2014), é uma tentativa de validar a autonomia cultural recorrendo àquela antiga novidade, valha a contradição, que envolve qualquer conhecimento esquecido ou excluído; além disso, é uma tentativa de buscar alternativas aos esquemas hegemônicos, graças aos quais as profissões são assumidas como clubes de elite, cujos sócios se atribuem a exclusividade de regular o exercício de alguns saberes que negam todos os demais. Advogo por um pensar e um agir disperso, adormecido e, sobretudo, lento, já que

viver com pressa é um costume perigoso, porque nos torna dogmáticos, ao mesmo tempo que nos impede de sermos senhores de nossas opiniões. O dogmatismo é a pressa das ideias, a acomodação a discursos estabelecidos acima de nossa consciência, o sacrifício da responsabilidade própria no altar de uma verdade nacionalista, religiosa, partidária ou midiática. Quem vive com pressa diz a primeira coisa que vem à cabeça, o que está à mão (GARCÍA, 2010).

Bem, talvez eu não encontre exatamente o que procuro, embora eu tenha a sensação de que já está lá, que sempre estive lá, permanentemente. De qualquer maneira, sei que minha busca pelo sul do design para o design do sul contribuirá, inclusive com redundância, para fazer um pouco desse design. Observo isso, também, na tentativa de alguns estimados ex-alunos que acompanhei em seus processos como designers industriais na Universidade Jorge Tadeo Lozano. Suas pesquisas se afastam da estrela polar do mercado e do empreendedorismo vencedor, e se aproximam da cruz do sul da troca convивencial. Como exemplo, o caso de David Hernández, formado em 2012, cuja postura vital renega o caminho comum e o "resultadismo" do sucesso nos contextos produtivistas.

David Hernández transformou o seu projeto de graduação em um exercício de vida, dando origem a uma tentativa de artes integradas, chamada de Ludófono (que combina a ludicidade com o som). Junto com seus colegas, a também designer industrial Melissa Sanabria, formada em 2014 pela mesma universidade, Carlos Nicolás Hernández e uma equipe de produção, eles deram vida a um projeto, premiado na categoria de design do *Innovators of America Award 2014* (RENTERÍA, 2014), que, neste mesmo ano de 2014, também foi objeto de inúmeros reconhecimentos não apenas na Colômbia, mas também na Venezuela, na Bolívia e no Paraguai.

O cerne do Ludófono é um instrumento musical mestiço, e equatorial, que combina sopros, cordas e percussão, no qual o seu criador plasmou a sua aspiração de horizontalizar a educação musical para permitir, a qualquer ser humano, uma aprendizagem intuitiva distinta à do ensino musical acadêmico tradicional (isto é, sem partituras, solfejos etc.). O seu projeto tem muito do que chamei de hicjeto alguns parágrafos atrás, porque o serviço que David e os seus colegas entregam é muito mais que o mero objeto, compreendendo a viagem a muitos municípios e escolas de diversos países, bem como os cursos, as oficinas e as apresentações em que é aplicado o exercício em que envolvem os seus aprendizes.



Surpreendentemente, David, que percorreu o continente com seu Ludófono, não tem um ideário teórico tacitamente vinculado à vida em plenitude de que falam os grupos originários do continente; mas por essa aprendizagem testada, na prática, com numerosos grupos de crianças, poderia muito bem ser um exemplo intuitivo de estar "em plenitude sendo". Por isso, o identifico com o "design do sul", com um ingrediente a mais: a partir de 2012, David e Melissa começaram a compor músicas, dentro de uma banda da qual nenhum dos integrantes possuía estudos em arte, arquitetura ou design, mas todos compartilhavam o vínculo comum de ausência de treinamento musical acadêmico formal.

A banda em questão foi chamada de *Le Big Sur*, em alusão a uma rodovia estadunidense na zona californiana do sul e do surfe. Por essa denominação mestiça e em "espanglês", um conglomerado de amigos informais das artes fazia referência ao caminho que levaria à América Latina pela via do norte mexicano.

Le Big Sur (2014) está ao sul do design e é uma tentativa que contribui ao design do sul. As histórias pessoais de seus membros se misturaram, como sua experimentação e seu gozo com ritmos variados, do *Son Cubano* ao *Gipsy Punk*, numa veia intercultural na qual o projeto, como acontece com o Ludófono, é a jornada; e onde o encontro com cada grupo humano com o qual interagem de passagem é testemunhado com imagens musicalizadas. Longe do mercantilismo, Le Big Sur percorre o continente com sua música sendo coerente em sua incoerência (REVERBERATION, 2014), dirigindo-se a públicos complurais no multi-sul.

Suas canções são transformadas em peças filmicas, disponíveis nas redes e dirigidas por pessoas que são, por um lado, especialistas em sua própria experiência e, ao mesmo tempo, desprovidos de estudos formais em vídeo, que propõem a partir do seu inegável talento natural. De sua obra, faço ressoar, de um modo especial, um fragmento da letra da canção "*Acompáñame*":

Me diga que você vê, eu não estou muito são, que essa vida não é só ganhar dinheiro. E acontece que... sinto um pressentimento de estar vivendo deriva ao vento, minto se paro pra respirar (LE BIG SUR, 2014).

Essa é a voz de David Hernández (2014), que em três frases expressa mais sobre as compluridades e os multi-suis do que todas as minhas palavras nos parágrafos anteriores. Não encontro nada mais pleno para encerrar meu texto do que o seu anseio letárgico: um testemunho cabal de quem burlou o labirinto da vigilância.

Notas

1 Nota dos Editores – Artigo originalmente publicado em *Diseñar hoy: hacia una dimensión más humana del diseño* (Cuenca: Universidad del Azuay, 2016, p. 61-86; ISBN 978-9978-325-48-3). A coletânea reúne textos de algumas apresentações do “Terceiro Encontro Nacional de Design: Fazer Design Hoje”, realizado em novembro de 2014 na Faculdade de Design da Universidade de Azuay, em Santa Ana de los Cuatro Ríos de Cuenca, capital da província de Azuay, no Equador. Somos gratos ao autor e à Universidade pelo aval para esta tradução. Como os demais textos deste volume da *Laje* que originalmente estavam em espanhol, este artigo recebeu uma última revisão técnico-acadêmica feita pelo editor-chefe Leo Name, bem como uma revisão final da tradução levada a cabo por Bruna Otani Ribeiro e Larissa Fostinone Locoselli, com equipe do Laboratório de Tradução da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA).

2 Nota de Tradução (N.T.) – Ao longo desta parte do artigo, o autor faz uso da polissemia da palavra “*sueño*”, que na língua portuguesa tanto pode significar “*sono*” quanto “*sonho*”, e na versão em língua espanhola é possível compreender esse jogo em cada contexto, assumindo uma ou a outra interpretação. Infelizmente seu exercício se perde na tradução, tendo eu utilizado a palavra em português mais adequada a cada situação e, neste ponto, o *sono-sonho*.

3 N.T. – O autor faz referência à expressão “*el tiempo perdido hasta los santos lo lloran*” para dizer algo como “o tempo perdido não volta jamais”, do mesmo modo como o faz o ditado popular da língua portuguesa aqui escolhido para a tradução.

4 N.T. – No texto original em espanhol, o autor cria o neologismo “*historiancia*”, em referência a “*alcancia de historias*”. *Alcancia* pode ser qualquer bola oca de barro, mas seu uso mais corrente designa o popular porquinho em que se guardam moedas; e que, no Brasil, geralmente é chamado de “*cofrinho*”. Embora na língua portuguesa também exista “*alcancia*”, é palavra pouco conhecida. Por isso, optei por “*histofrinho*”.

5 N.T. – “Dime que lo ves yo no estoy muy cuerdo, de que esta vida no es llenarse en dinero. Y es que... siento un presentimiento de andar viviendo deriva al viento, miento si me detengo pa respirar...” (Le Big Sur, 2014).

Referências

ANDERS, V. **Etimologías de Chile**. 11 nov.2014. Disponível na internet em: <http://etimologias.dechile.net>.

CERRÓN-PALOMINO, R. **¿Por qué Tinkuy?** 5 dez. 2014. Disponível na internet em: <http://www.youtube.com/watch?v=tGfcAHOA2aQ>.

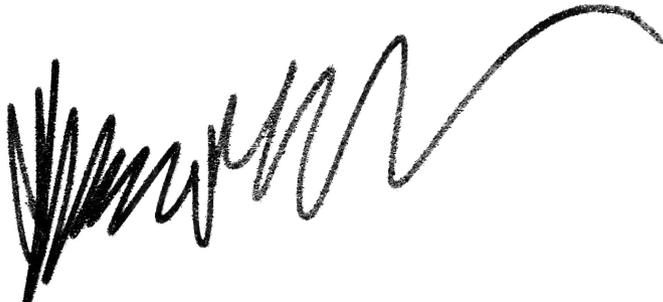
CORTEZ, D. **La construcción social del “Buen Vivir” (Sumak Kawsay) en Ecuador**. 5 dez. 2014. Disponível na internet em: <http://plu-riversidadamawtaywasi.org/images/librosDigitales/LaConstruccionSocialdelBuenVivir.pdf>.

DRAE. **Diccionario de la Lengua Española**. 2012.

ECHEVERRÍA, B. **Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco**. México D.F: UNAM, 1994.

GARCÍA, L. **Teoría del Sur**. 9 dez. 2014. Disponível na internet em: http://elpais.com/diario/2008/08/17/opinion/1218924012_850215.html.

GARCÍA, A. **La organización del conocimiento desde la perspectiva poscolonial: itinerarios de la paraconsistencia**. 29 dez. 2014. Disponível na internet em: <http://www.scie-lo.br/pdf/pci/v18n4/07.pdf>.



- GARCÍA, A. **Localizar la memoria**. 2010. Disponible na internet em: <http://web.upla.cl/revistafaro/n11/pdf/art13.pdf>.
- GRUZINSKI, S. **Mezclas y Mestizajes**. 9 dez. 2014. Disponible na internet em: <http://www.columbia.edu/cu/spanish/courses/spanish3330/7hibridas/gruzinskirevised2013.pdf>.
- GUTIÉRREZ BORRERO, A. **Palabras diseño comunidades mariposas**. 2 nov. 2014. Disponible na internet em: http://www.youtube.com/watch?v=fbjW86i-_Fk.
- GUTIÉRREZ BORRERO, A. **Vigorizando comunidades de diseño industrial desde la Academia**. Bogotá: 2013.
- GUTIÉRREZ BORRERO, A. **“Nosotredad” y más sur en revista proyectodiseño**. 2 nov. 2014. Disponible na internet em: <http://www.proyectod.com/columnas/nosotredad-y-mas-sur>.
- GUTIÉRREZ BORRERO, A. **Diseño del sur y educación en diseño**. 2 nov. 2014. Disponible na internet em: https://www.academia.edu/8744087/DISE%C3%91O_DEL_SUR_Y_EDUCACI%C3%93N_EN_DISE%C3%91O_Espa%-C3%B1o1_2014_.
- GUTIÉRREZ BORRERO, A. **El sur del diseño y el diseño del sur**. 2 nov. 2014. Disponible na internet em: https://www.academia.edu/8750553/EL_SUR_DEL_DISE%C3%91O_Y_EL_DISE%C3%91O_DEL_SUR_Espa%C3%B1o1_2014_>.
- GUTIÉRREZ BORRERO, A. **Sintiendo en derREDor**. 2014. Disponible na internet em: <http://gestiondelconocimiento.novanarratopedia.wikispaces.net/Alfredo+Gutierrez>.
- GUTIÉRREZ BORRERO, A. **Un horizonte extendido para formular problemas de investigación**. 2014.
- ILLICH, I. **La convivencialidad**. México, D.F.: Virus Editorial, 2012.
- NANCY, J.L. **The inoperative community**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.
- KROTZ, E. **La producción de la antropología del sur: características, perspectivas, interrogantes**. 4 nov. 2014. Disponible na internet em: http://www.ramwan.net/document-s/05_e_Journal/journal-1/12.Krotz.pdf.
- KRIPPENDORFF, K. **The semantic turn: a new foundation for design**. Boca Ratón: CRC/Taylor & Francis, 2006.
- LE BIG SUR. **Acompáñame**. 2014. Disponible na internet em: <https://www.youtube.com/watch?v=1BTQ4QfcS5M>.
- LE BIG SUR. **Página de Fans en Facebook Le Big Sur**. 8 dez. 2014. Disponible na internet em: <https://www.facebook.com/LeBigSur>.
- LIZCANO, E. **Metáforas que nos piensan: sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2006.
- LOTTI, G. **Territories and connections: design with the Global South**. 2011.
- MACAS, L. **La vida en plenitud**. Universidad de Huelva, 2011.
- MACAS, L. **El Sumak Kawsay**. Quito: 2011.
- MALO, G.; TRIPALDI, T. **Diseño y calidad de vida hacia una dimensión humana del diseño. Propuesta conceptual**. In: TERCER ENCUENTRO NACIONAL DE DISEÑO: Diseñar hoy. **Anales...** Cuenca: 2014.
- MEDINA, J. **Ñande reko: la compresión guaraní de la vida buena**. La Paz: Componente Qamaña, 2002.
- MIGNOLO, W. **Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Akal, 2011.
- MIGNOLO, W. **Epistemic disobedience, independent thought and de-colonial freedom**. 2009.
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN NACIONAL. **Proyecto etnoeducativo de la nación Wayuu: Anaa Akua'ipa**. Bogotá.
- MIRES, F. **Sobre paradigmas y otras cosas**. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 2002.
- MURRAY, K. **Keys of the south**. 14 mai. 2014. <http://www.australianhumanitiesreview.org/archive/Issue-March-2008/murray.html>.
- NUMAX. **Del produccionismo**. 4 nov. 2014. <http://gruponumax.wordpress.com/2010/04/13/del-produccionismo-1-de-iv/>>.
- ROIZ, J. **Más allá de la retórica: la sociedad vigilante**. **Revista SAAP: Sociedad Argentina de Análisis Político**, v. 6, n. 2, p. 10, 2012.
- SANTOS, B. S. **Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003.

SANTOS, B. S. **Conocer desde el sur:** para una cultura política emancipadora. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM, 2006.

SIMINIANI, L. El tránsito. **Conceptos clave del mundo moderno.** 7 nov. 2014. Disponible na internet em <https://www.youtube.com/watch?v=NONRjSS9iQ0&index=4&list=PL03CBFA-B614A4AAC4>.

SIMON, G. **La trama del diseño:** hacia una estructura metodológica unificada del diseño industrial. 1997. Dissertação (Mestrado em Desenho Industrial) – Faculdade de Arquitetura, Universidade Nacional Autônoma do México. Cidade do México, 1997.

SMITH, L. T. **Descolonizando as metodologias:** pesquisa e povos indígenas. Curitiba: Editora da UFPR, (2012) 2018.

TRAINING SEMINAR DE JÓVENES INVESTIGADORES EN DINÁMICAS INTERCULTURALES. **Formas-otras:** Saber, nombrar, narrar, hacer. Barcelona: CIDOB, 2011.

VIRNO, P. **Gramática da multidão.** Para uma análise das formas de vida contemporâneas. São Paulo: Annablume, 2003.

WEBER, G. **La sociedad civil y el debate sobre la eficacia de la ayuda y del desarrollo.** Quito, 2011

WIKIPEDIA. **Argos Panoptes.** 8 dez. 2014. Disponível na internet em: http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Argos_Panoptes&oldid=77292279.

WIKIPEDIA. **Edgar Morín.** Para un pensamiento del sur. 14 mai. 2014. Disponível na internet em: http://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Muniz_Sodr%C3%A9&oldid=40015903.

WIKIPEDIA. **Elías León Siminiani.** 7 dez. 2014. Disponível na internet em: http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=El%C3%ADas_Le%C3%B3n_Siminiani&oldid=78526754.

WIKIPEDIA. **Hermes.** 8 dez. 2014. Disponível na internet em: <http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Hermes&oldid=78439757>.

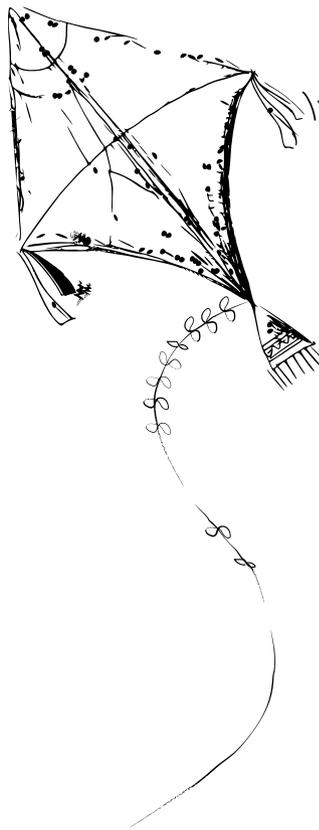
WIKIPEDIA. **Hic et nunc.** 13 de set. 2013. Disponível na internet em: http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Hic_et_nunc&oldid=69601771.

WIKIPEDIA. **Javier Roíz.** 30 de set.

2014. Disponível na internet em: http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Javier_Roiz&oldid=77276955.

WIKIPEDIA. **Muniz Sodré.** 2014. Disponível na internet em: http://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Muniz_Sodr%C3%A9&oldid=40015903.

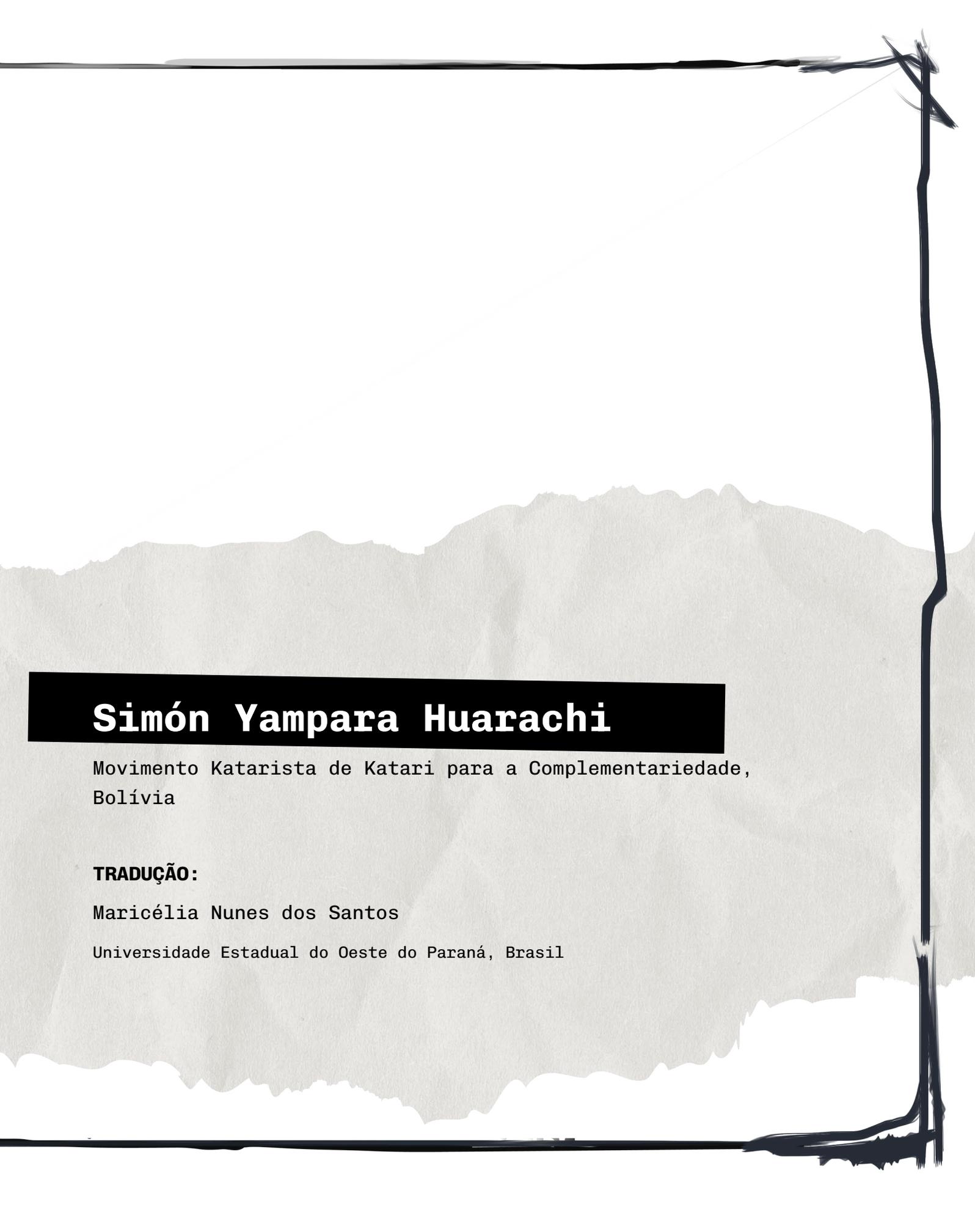
ZIELINSKI, S. **Hallazgos y fortuitos en vez de búsquedas vanas.** Relaciones metódicas para una an-arqueología de la visión, la audición y la combinación técnica. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Artes y Humanidades, 2011.



2011

Cosmovivência andina:

**viver e conviver em
harmonia integral – Suma Qamaña^{1,2}**



Simón Yampara Huarachi

Movimento Katarista de Katari para a Complementariedade,
Bolívia

TRADUÇÃO:

Maricélia Nunes dos Santos

Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Cosmovivência andina: viver e conviver em harmonia integral – Suma Qamaña

Resumo

Neste trabalho se discutem conceitos-chave para a compreensão da epistemologia aimará como parte de um processo de descolonização que afeta na mesma medida a cultura, a política, a economia e a história da Bolívia. O marco no qual se realiza a discussão destas matérias (um evento acadêmico nos Estados Unidos) obriga, também, a debater a natureza epistemológica das relações Sul-Norte.

Palavras-chave: Ayni, Convivialidade, Cosmoversidade, Pachakuti, Qhathu 16 de Julio, Qullana, Suma Qamaña, Lógica tetralética, Tiwanaku.

Cosmovivencia andina: vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña

Resumen

En este trabajo se discuten conceptos claves para la comprensión de la epistemología aymara como parte de un proceso de descolonización que afecta en igual medida a la cultura, la política, la economía y la historia de Bolivia. El marco en que se realiza la discusión de estas materias (un evento académico en Estados Unidos) obliga además a debatir la naturaleza epistemológica de las relaciones Sur-Norte.

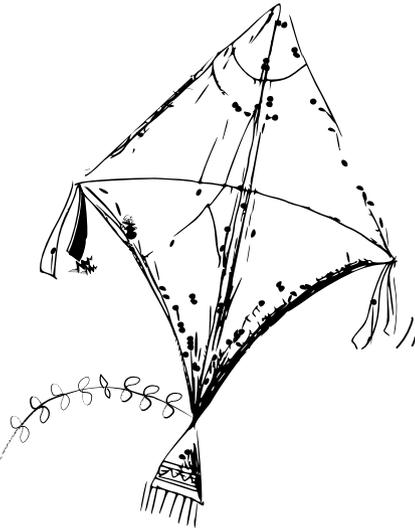
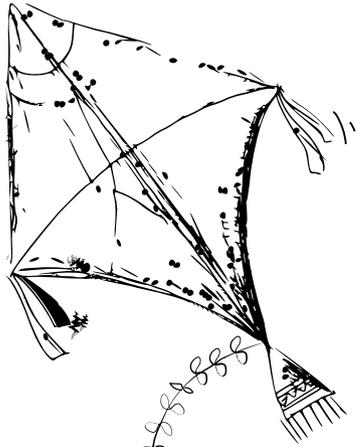
Palabras claves: Ayni, Convivialidad, Cosmoversidad, Lógica tetralectica, Pachakuti, Qhathu, 16 de Julio, Qullana, Suma Qamaña, Tiwanaku

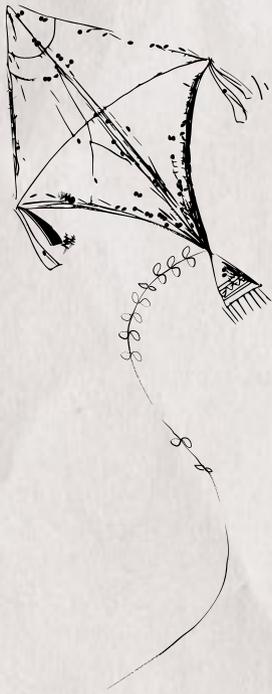
Andean cosmoexperience: living and coexisting in integral harmony – Suma Qamaña

Abstract

This work discusses key concepts for the understanding of an Aymaran epistemology as part of a decolonization process that equally affects the culture, politics, economy and the history of Bolivia. The frame in which the discussion of these matters takes place (an academic event in the United States) opens up a debate on the epistemological nature of the relations South-North.

Keywords: Ayni, Conviviality, Cosmoversity, Pachakuti, Qhathu 16 de Julio, Qullana, Suma Qamaña, Tetralectic logic, Tiwanaku.





Primeiramente, gostaria de agradecer a Chris Krueger,³ por ter me colocado em contato com Pitsburgo, e às editoras da *Revista Estudios Bolivianos*, por terem me convidado para ter voz direta nessa conversa. É a primeira vez que estou neste país, os Estados Unidos. Pela primeira vez estou em contato com outros *aynis*, com outras energias. Antes de iniciar minha apresentação queria dizer que eu não sei se vou fazer boa ou má literatura para esta academia. Nisso tenho uma questão e uma reflexão interna também, porque não sei de que literatura vamos falar. Literatura boliviana? Latino-americana? Ou literatura em geral? A propósito, eu proponho literatura *Qullasuyana*, *Tahuantinsullana* e *Abyayalana*,⁴ e me pergunto qual dessas possibilidades da literatura será mais adequada... Estamos acostumados a falar do que é "boliviano", do que é "latino-americano", ou coisas assim, e agora vejo que também as pessoas estão falando dessas coisas a partir da perspectiva de um diálogo Norte-Sul. Eu posso falar a partir da relação colonizadores-colonizados, mas me parece mais difícil falar a partir da relação Norte-Sul. Com essa relação, acredito que ainda é necessário ter cuidado, porque ela propõe problemas de tipo identitário, de tipo de saber como conhecer realmente o Sul, porque não creio que o Sul antes de 1825 era a Bolívia, nem a América era a América. Apenas há pouco tempo são isso. Então, o que era o Sul antes de ser colonizado? Creio que aí temos que buscar alguns elementos para que realmente se possa ter um diálogo frutífero Norte-Sul, uma conversa frutífera que possa ser agradável também.

Mas, fora isso, há outro elemento que nos falta para efetivar uma conversa plena. Ontem, quando conversava com alguns estudantes sobre esses mesmos temas, via que na sala todos tinham suas águas, seus refrescos, mas para mim faltava a folha de coca. Esse é um problema, porque para os aimarás, para os quéchuas, sem a folha

LAJE

v.3 n.1
p. 136-161
2024

ISSN: 2965-4904

DOI: 10.9771/lj.v3i0.60548

de coca não há uma conversa séria nem responsável. Não se pode constituir uma comunidade de conversação. Lamentavelmente, aqui, por uma série de fatores, a coca não pode circular, não podemos ter coca nesse momento, mas teria sido interessante tê-la para ritualizar a conversa, porque em aimará todo trabalho meditado é ritual, inicia e termina com atos rituais. Bem, com essas considerações, vamos tratar de começar a conversa sobre a qual tenho minhas dúvidas... Não sei para quê, para quem a fazemos... Para a Academia? O que a academia faz com isso? Esse é um questionamento que eu me faço também.

Um dos temas maiores sobre o qual eu gostaria de conversar com vocês é esse problema da mudança/transformação em que a Bolívia está e por sua vez o *Pachakuti* que começou. Entendo que "mudança" e "transformação" são conceitos que precisam ser lidos juntos, lidos como a "mudança de transformação", porque uma coisa é a "mudança" dentro do sistema que conhecemos e que nos dá alternativas, como por exemplo a dicotomia entre as políticas de direita e esquerda. A direita quer substituir a esquerda e a esquerda, por sua vez, quer substituir a direita. Creio que nisso consiste a ideia convencional da "mudança" e de fato essa foi a única mudança que sempre se praticou na Bolívia e que segue o modelinho de estatizar ou neoliberalizar. Isso parece ser entendido como "mudança", como "mudar". De repente, é troca de guarda simplesmente, troca de regimes políticos e nada mais. Aí já fizemos mudança. Mas me parece que a coisa vai mais além, porque no meio disso existem espaços, espíritos... Está o espírito colonial, está o espírito do sistema do capital, como conseguir mudar realmente isso? Eu creio que aí está o problema. Aí eu vejo um problema muito mais profundo. Aí é onde vejo a possibilidade do *Pachakuti*.

E falando de *Pachakuti*, a gente se pergunta: *pacha*, o que é? *Pacha* é dupla força, energia. *Kuti*, o retorno. Permanentemente, por ciclicidade de visões, vaivém a *pacha*. Trata-se de uma permanente mudança, renovação de energias, de forças. Os mundos aimará, quéchua, qullana, estão buscando isso, enquanto outros estariam buscando outra coisa: uma troca de guarda. Então temos que saber o que estamos buscando e o que o atual governo está buscando. Essa é a pergunta. Ou seja, por onde vai o governo. A meu ver, vai simplesmente em busca de uma troca de guarda. Não está indo ao *pachakuti*. Isso não interessa a ele. Interessa uma "mudança" de sistemas políticos e por isso vai imprimindo essa questão da esquerda ainda que repaginada com o indigenismo. Ou seja, é um governo prisioneiro e colonizado pelas ideologias da esquerda. Não é um governo indígena como geralmente as pessoas pensam. Acredito que é importante destacar isso. O fato de que a cada 6 de agosto se faça

36 nacionalidades desfilarem é utilizar os símbolos, dizer "bom, representamos tudo isso" e "sob o comando disso estamos", mas no fundo a coisa não é assim. No fundo estamos simplesmente colonizados, catequizados. Não é em vão que Evo Morales se formou na zona *cocalera* de Chapare, que é uma zona de colonização. Esse é um espaço de movimento, ali o campesinismo e o sindicalismo pegaram, mas com as ideias do classismo dos centros mineiros. Então, nesse sentido, eu creio que a primeira coisa que se deve esclarecer é essa questão da "mudança". Entender que a "mudança" e o *pachakuti* são dois horizontes distintos.

Rapidamente, porque o tempo também não é suficiente, vou falar de como na virada política boliviana vai-se de um populismo a outro. Na minha leitura, existe um duplo populismo na Bolívia. Em 52, conhecemos como o populismo da direita, com um mestiço como presidente, que é Víctor Paz Estensoro — cujas medidas já conhecemos e duraram de 52 a 64. Agora, depois de anos, volta o populismo, mas desta vez da esquerda, mais ou menos de 2005 a 2011. Em termos de período, Paz Estensoro durou mais tempo que Evo Morales. Evo Morales em 2011 já está num momento de perda, de curva descendente, isto é, há uma tendência à descendência e à emergência de alternativas. Além disso, creio que há um paralelismo nas medidas adotadas por esses populismos. Por exemplo: temos nacionalização de minas e nacionalização de hidrocarbonetos. Voto universal e Assembleia Constituinte e a nova Constituição Política do Estado. Temos Reforma Agrária e lei INRA (Instituto Nacional de Reforma Agrária) e TCOs (Terras Comunitárias de Origem), Reforma Educativa e Lei Avelino Siñani e Elizardo Pérez. São quase similares ou parecidas essas reformas. Onde está a diferença? E ainda é preciso observar que em 52 se falava de "mudança". Queriam mudar, quando na verdade só havia ocorrido mudanças superficiais e reciclagem de certas panelinhas. Eu não compartilho da ideia de elites. Existem panelinhas em meio a isso, e agora na Bolívia está acontecendo a mesma coisa. Existe outro tipo de panelinhas sendo gerados com Evo Morales e que estão resultando em uma "mudança" de guarda. A única coisa em que realmente se pode ver uma "mudança" real é nessa autoestima indígena que de alguma forma surgiu. Mas o restante não mudou. O resto segue, as estruturas coloniais um pouco pró-capitalistas, isso segue, e vimos isso com o problema do *gasolinazo* (que chamaram de *gasolinerazo*).⁵ Então se viu que a estrutura econômica do país não tinha mudado nem um pouco. Ou seja, seguem as medidas neoliberais que existiam antes. O decreto 21.060 simplesmente continua nesse mesmo curso. O mesmo com a estrutura estatal, desenhada sob princípios mono-nacionalistas. Tudo isso segue quase intacto, mas no discurso estão nos vendendo a ideia do plural, do interculturalismo, e a ideia de que a coisa está mudando.

Ou seja, nos vendem o discurso. Uma coisa é discursar e outra é realmente fazer as coisas. Sinceramente, não vemos mudanças nisso, a não ser ter elevado a questão da autoestima indígena.

Eu acredito que transitamos de um populismo de direita para um populismo de esquerda e de um policlassismo para um polinacionalismo. Mas só no discurso. Essa é a situação. A colonização, a colonialidade e o sistema de capitalismo seguem vigentes, assim como a falta de gestão estatal e de estratégias de produção agropecuária. Por outro lado, estamos nos movimentando numa espécie de pandemia, uma espécie de três doenças que enfrentamos como humanidade e que têm a ver com a crise do sistema de valores. Uma é a questão do álcool. Outra é a religião e as seitas religiosas, e a outra é a questão das drogas, nesse caso pode ser droga e cocaína. Entendo que o Ocidente, de uma maneira ou de outra, lidera essa crise de sistema de valores. Mas com essa autoestima indígena, poderíamos dizer que também está havendo uma espécie de reemergência de outro tipo de sistema de valores. Essa crise de sistema de valores e a emergência de outros sistemas de valores é algo sobre o que é preciso conversar, que se precisa discutir, mas até agora o tema está invisibilizado. Alguém vai me dizer: que bom... essa dicotomia... eu não quero a dicotomia, mais do que isso, protesto contra isso, mas vejo que estamos diante de dois sistemas de valores civilizatórios (mais do que diante de processos interculturais). De repente, as palavras que uso não são próprias para essa discussão, pode ser, vocês podem me questionar, podem me dizer "você não tem razão". Mas para nos entendermos creio que é importante dizer o que estou pensando.

E digo que nesse sistema de valores civilizatórios uma coisa é o ancestral milenar que vive desde Tiwanaku, provavelmente antes ainda. Alguém disse "eu me sinto Inca". Achei interessante pensar assim... eu me sinto pelo menos pedra de Tiwanaku. Então assim são as coisas: Tiwanaku de um lado. Do outro lado, a invasão colonial e o que veio com ela, que criou o mundo que vivemos agora. De uma ou de outra maneira o mundo se movimenta no espaço criado pela invasão colonial. Não vejo um *ayni* (reciprocidade) entre os dois sistemas. Por isso, ao começar esta conversa eu me perguntava se vamos falar de América Latina, de Bolívia, de Qullasuyu, de Abya—Yala... Tenho problemas com isso também. De que lugar eu posso entender a semente, a identidade? Quer dizer, este é um questionamento que eu me faço também. Nesse sentido, como pensar só a partir da vertente da invasão? Por isso vêm os centenários, os bicentenários, os quicentenários, ou seja, a história se torna centenária na Bolívia. Ela não é vista como milenar. O milenar precisa ser escondido, enterrado debaixo da



terra. Em todos os horizontes estamos celebrando os centenários. O que eu acho é que os centenários são uma maneira de encobrir o que é milenar, uma maneira de encobrir e de dizer "bom, olhem, aqui estão os valores, o que é centenário está aqui". Então, eu penso que há problemas, problemas de tipo cognitivo, problemas inclusive de uma espécie de duplo analfabetismo. Alguns de nós somos analfabetos em centenarismos, outros analfabetos em milenarismos. Provavelmente a academia nos alfabetizou em um deles, mas no outro nos deixa com cegueira cognitiva. Como resolver isso? Segue sendo um problema. Será possível resolver isso academicamente com o currículo, na forma como se concebe a educação? Isso para mim é uma incógnita. Não há uma Universidade perfeita. Não é uma Universidade, é uma Cosmoversidade o que se requer para realmente estudar, porque isso de **universidade** requer dizer uma visão, uma visão da vida, e a cosmoversidade pode ser algo distinto da **universidade**. Aí entro um pouco no problema da cosmovisão e a cosmoconvivência andina, que para mim não é a mesma coisa. Uma coisa é a cosmovisão, a visão de uma pessoa sobre o mundo; e outra coisa é a cosmoconvivência de existir. Vou tentar explicar isso.

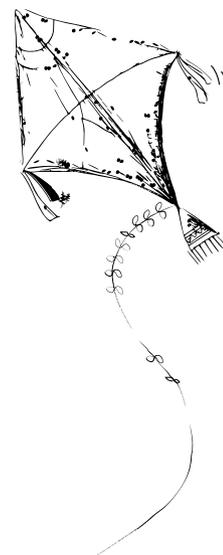
A cultura Andina sobreviveu a esses embates de cinco séculos. Como pôde sobreviver? A única resposta é que soube sobreviver porque sabe conviver com os diversos, ou seja, não só com a diversidade, mas com os diversos mundos. Aqui há algo importante, porque ela não se preocupa só com o mundo das pessoas, egoistamente, como o ocidente parece se preocupar só com o mundo das pessoas e até nos fez acreditar que o único ser racional e inteligente é o ser humano, e daí vem todo o pacote do "desenvolvimento humano". Então, o que acontece com os outros mundos? Ocorre que nós, aimarás, vivemos e convivemos com o mundo animal, com o mundo vegetal, com o mundo das deidades e com o mundo da terra. Se esses mundos estão bem, o mundo das pessoas também estará. Mas não o inverso, que primeiro o mundo das pessoas esteja bem sem importar como estão os outros. Creio que a lógica do sistema ocidental é tirar o maior proveito para o mundo das pessoas e não se preocupar com o bem-estar dos outros mundos. Pensar nos outros mundos tem a ver com a cultura da convivência, ou seja, a convivialidade, a cosmo-convivência, que é diferente do conceito ocidental de "cosmovisão".

Foi essa capacidade de convivialidade o que, estrategicamente, fez com que isso que chamamos de mundo indígena tenha podido sobreviver nos Andes. Claro que, para sobreviver, muitas vezes, ele precisou se camuflar. Quando trabalhei em Carangas, por exemplo, vi uns *mallkus* (autoridades locais), com seus ponchos, seus laços e coisas assim, que tinham colocado medalhões com a imagem de Jesus Cristo! Na primeira vez que os vi eu disse "como é possível que esses *mallkus* sejam originários

ao mesmo tempo em que são filhos de Cristo, com seu medalhão!". Aí está o sinal que todos observamos. Ou seja, quando vemos com olhos externos, vemos isso. Mas quando assisti a suas cerimônias rituais, seus *wajt'as* (oferendas), *wilanchas* (libações), *phuqanchas* (cumprimento de obrigações), vi que desde as cinco ou seis da manhã os *mallkus* e as *t'allas* (senhores e senhoras na liderança da comunidade) saem para a montanha e levam as duas deidades da *marka*, uma com valores da masculinidade e outra com valores da feminilidade. As duas deidades emparelhadas. Então saem em ordem de hierarquia, começando com os *mallcus*. Vão todos com suas famílias fazer sua cerimônia ritual, lá embaixo, no povoado onde está o santo Santiago. Mas nem visitaram por curiosidade, nem pediram permissão ao santo. Simplesmente foram lá e fizeram suas emulações à *Pachamama* e aos *Achachilas*, durante todo o dia, partilhando comida e bebida com as deidades, mas ninguém estava bêbado. Só então entendi que o medalhão era simplesmente uma espécie de camuflagem para dizer para tantas inquisições: "olhe, sou filho de Cristo, portanto acredite que sou cristão e até podem fazer estatísticas de que já sou cristão então, filho de Cristo". Mas no fundo não eram cristãos, praticavam seus ritos nos Andes e estavam emulando suas energias com as deidades naturais. As deidades naturais eram mais importantes que o santo, neste caso Santiago, que está na igreja que frequentam de vez em quando, pois serve para dissimular.

Com essa camuflagem consegui entender que até na indumentária há uma situação de camuflagem. Agora mesmo eu estou vestido como os mestiços também, nem por isso sou mestiço ou penso como mestiço. O que eu quero mostrar, então, é como o *ayni*, a correspondência recíproca, a emulação das diversas energias, se transforma em cerimônia ritual, isso que chamam de "paganismo", isso que chamam de "bruxaria", isso que chamam de "xamanismo". Não sei que outros nomes mais se dá para essa atividade que é a emulação, a articulação das energias dos diversos mundos. Afinal, a gente se pergunta o que é a vida, porque estamos preocupados com a vida, e a vida não tinha sido mais do que manejo do duplo tipo de energia: a energia material com a energia espiritual, e como você usa e aproveita isso: de forma privada e de forma comunitária. Isso é o que se faz nos Andes. Na organização do *ayllu*, as famílias usam a energia de forma interativa, reconciliam o material com o espiritual, tratam de organizá-los como se fosse um casamento, usam a energia de forma privada, mas também de forma comunitária (que não é o mesmo que coletivista).

Na lição marxista, tinham nos dito que a dialética era mais apropriada para o conhecimento, mas no modelo andino nos deparamos com uma lógica de quatro elementos, então somos a dupla dialética, a tetralética. Como processar a tetralética é



outro desafio que temos que enfrentar. Para entender isso encontro duas palavras: *tawa* (que em quéchua significa quatro) e *Tiwana* (quatro em aimará), de onde vem *Tiwanaku* (fonte de organização de quatro ângulos da terra) e *Tawantinsuyo* (lugar onde a armação da vida está entre quatro espaços da terra, entre quatro ângulos). Creio que com isso se pode entender a cosmoconvivência, que quer dizer processar, usar e desfrutar interativamente da energia material e espiritual, e ao mesmo tempo organizar a vida de maneira convivencial com os diversos mundos e espaços, emular essas energias que cada um tem em um processo de *ayni*. Aqui entro no problema de *tecer* a coisa, porque se trata de fazer um tecido, um têxtil andino.

Antes de entrar nesse têxtil que é o mundo andino, queria falar também de como cultivamos os saberes e os conhecimentos, quais são nossas fontes primárias para cultivá-los ou, em outras palavras, para fazer ciência. Em geral, me parece que o mais longe que chegamos é até as fontes secundárias, as crônicas coloniais. Até aí parece que chegamos. Mais além, até as terras de *Tiwanaku*, já não. Por isso eu disse a vocês que gostaria de ser pedra de *Tiwanacu*. Nesse sentido, queria estar no Sul, falar a partir do Sul. Então, não estudamos *Tiwanaku*, a iconografia de *Tiwanaku*, não olhamos para ela como fonte primária de conhecimento, e sim como um conjunto de relíquias, como ruínas que arruinam a consciência, se olharmos. Por isso, dizem que se deve ir como turista a essas ruínas de *Tiwanaku* ou de *Machupichu*. E como turistas olhamos para elas como se fossem uma curiosidade. Dizemos ao guia turístico que conta o conto dos incas "Que lindo! Como será que foram os Incas!" Mas não *olhamos* as pedras de *Tiwanaku* ou *Machupichu*, não pensamos por que estão ali, por que são como são, por que têm a forma que têm. Não. Só olhamos para elas como curiosidade, e com isso nos conformamos. Mas quando o estudo de *Tiwanaku* faz parte do currículo escolar, então a iconografia se converte em uma fonte de conhecimento.

Outra fonte de conhecimento são as toponímias, porque os nomes dos lugares têm sentido e significado. Um nome não está aí à toa. Por exemplo: "Copacabana". Muito se fala de "Copacabana" como a virgem de Copacabana e todos pensam na virgem, na fé católica da virgem. Mas esse lugar que chamamos de Copacabana era um observatório astronômico (*k'opa*) que tinha a ver com *chakãna*, uma comunidade de estrelas que forma a figura do cruzeiro do sul. Nos Andes ele é conhecido como a cruz quadrada de *Tiwanaku* e reflete o comportamento climático e seu significado na produção ecológica. No mês de maio se viam as estrelas, mas elas não eram observadas em cima, e sim embaixo, na água, no lago. Na espuma do lago. O movimento dessa espuma indicava como seria o comportamento ecológico do ano. Isso

era "Copacabana". A virgem de Copacabana é algo totalmente diferente e imposto sobre um ritual aimará.

O mesmo acontece com "Cochabamba", com "La Paz". Todos esses nomes foram impostos, como se sobre uma fachada tivéssemos imposto outra fachada. E sobre isso queremos fazer literatura, sobre fachadas que apagam a estrutura de pensamento de uma das fachadas. Então isso já é um problema. Mas, além do que eu já disse, a toponímia envolve também outra fonte de informação, que é a memória comunitária, transmitida de geração para geração. O pessoal da Oficina de História Andina⁶ trabalhou isso, mas no princípio a ideia era nossa, nós falávamos da memória comunitária andina. Mas em todo caso o importante é que a "memória" é outra fonte de conhecimento e há muitas formas de conservá-la. Uma delas é a que encontramos nos têxteis. Aqui temos uma *chuspa* que parece ser um têxtil *jalca*, mas ainda está estruturada ao estilo ocidental (Figura 1). Há outros têxteis não estruturados dessa forma, que estão fora desse tipo de ordem. Este, por exemplo (Figura 2).

Como lemos isso? Como podemos entender? Geralmente esses têxteis são tecidos por pessoas que não sabem ler espanhol, aimará, nada. Para entender o que teceram precisamos de outros instrumentos. O pensamento andino se parece com este desenho, é de tipo axiomático. Uma só palavra pode ter sete ou oito acepções ao mesmo tempo, por isso é impossível fundamentar-se na dialética do "sim" e do "não" para entender a lógica do pensamento andino. Eu acredito que em todas essas coisas das quais falei há elementos para pensar um pensamento que não é ocidental. Temos as pedras, temos a memória, temos as toponímias, os têxteis, temos tudo isso. E eu não sei o que mais existe. Eu me pergunto se interessa para a Academia cultivar essas fontes para realmente fazer conhecimento, fazer ciência... Este é o questionamento que eu me faço e que quero compartilhar com os Senhores, que são a academia.

Então quando falamos da cosmoconvivência Andina estamos falando desses diversos mundos que de uma ou de outra maneira também estão grafados nos têxteis: o mundo animal, o mundo vegetal, o mundo das deidades, o da natureza, da terra, e o das pessoas que fazem esses tecidos. Por isso devemos ter cuidado quando pensamos nas fontes. Às vezes concluímos que com a literatura existente e com a informação das crônicas coloniais já temos tudo... Mas vamos rastrear um pouquinho a história... Guamán Poma de Ayala, por exemplo, nos deixou *um mapa indicativo* que diz que é um mapa pontifical (figura 3).



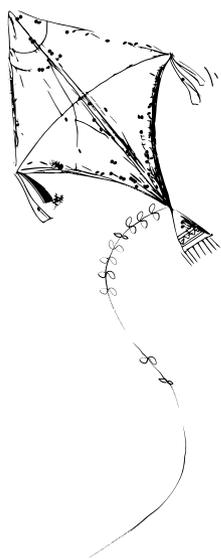
Figura 1. *Chuspa Candelaria.*⁷ Coleção Privada. Fonte: Agatha Monasterios-Ramírez. Arquivo fotográfico.



Figura 2. Aqsu jalc'a. Coleção Privada. Fonte: Agatha Monasterios-Ramirez. Arquivo fotográfico.



[Handwritten signature]



Quando observo esse mapa vejo que evidentemente ele obedece a dois sistemas de valores civilizatórios. Aqui está desenhado Cusco e aqui se está desenhada Castela, ou seja, como dois horizontes. Castela por um lado e Cusco por outro. Ou seja, o horizonte de Cusco é uma coisa e o horizonte de Castela é outra. Quando digo que estamos diante de dois sistemas de valores civilizatórios estou me referindo a isso; ao que nos últimos tempos aconteceu na Bolívia, quando em 2003, durante a revolta indígena, vem Felipe Quispe⁸ e diz "há duas Bolívias". Duas Bolívias? Ou será que há um *Collana suyo* e a Bolívia? Alguns anos antes, Fausto Reinaga⁹ já tinha dito isso das duas Bolívias. Até agora é um problema sem solução, isso de Bolívia ou de Collasuyo. Guamán Poma escreveu sobre esse problema no século XVII e o delineou. Mas até hoje existe uma incompreensão histórica a respeito disso. Não entendemos adequadamente a situação, e isso é preocupante. Nem acadêmica nem politicamente estamos entendendo isso. Também não sabemos como vamos estudar essa questão da interconexão entre civilizações e processos inter-civilizatórios, processos de inter-aprendizagem e harmonização de energias.

O paradigma de vida que se simplificou como Viver Bem (*Suma Qamaña*) tem a ver com tudo isso.

Mas é importante entender que o *Suma Qamaña*, que é viver bem em harmonia integral, viver e conviver, não se refere só a viver, mas também a viver e conviver com a morte. Entre a morte e a vida está *Suma Qamaña* como ação intermediária. É preciso ter cuidado quando esse "viver bem" se desloca para "viver melhor", porque "viver melhor" implica na comparação, implica que enquanto uns vivem "melhor" outros vão viver "pior", e, portanto, se perde essa questão de harmonizar os diversos mundos, as energias dos diversos mundos. Esta é uma das nossas reflexões para o governo de Evo Morales, mas ao mesmo tempo uma reflexão para dentro do mundo aimará e quéchua, para dentro disso que alguns chamam de povos "indígenas". A palavra "indígena" também é uma palavra colonizada. Na Bolívia já há três palavras perigosamente constitucionalizadas: uma que diz "indígena", outra que diz "originário" e outra que diz "campesino". Quando se fala de campesinato sindicalizado, por exemplo, no fundo está se falando de campesinato colonizado e prisioneiro da esquerda stalinista. E, no entanto, na imagem externa, as palavras se mostram como discurso de um governo indígena. Pode ser indígena ou "para indígenas", mas não é propriamente nem aimará nem qullana nem nada disso. É outra coisa.

PONTIFICAL MUNDO



Figura 3. Ilustração N.º 42. Fonte: El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno

Então estamos diante de um processo que cunha palavras e dá a elas sobrenome. À questão do "socialismo", por exemplo, estão acrescentando o sobrenome comunitário: socialismo comunitário. Também a bandeira, que chamam de bandeira boliviana, agregam *whipala*. Quer se forçar dois paradigmas em um, porque o socialismo corresponde ao paradigma do desenvolvimento, e o comunitário — tomado no sentido andino — corresponderia ao paradigma de vida do *Suma Qamaña*. Na proposta de "socialismo comunitário" desaparece o paradigma milenar andino e segue funcionando o paradigma centenário do desenvolvimento com o cumprimento comunitário à bandeira. Em tudo isso há um bamboleio e já não se sabe se o modelo econômico que se busca é um capitalismo andino ou um socialismo comunitário. O que está claro é que as medidas, as ações, as políticas que estão sendo feitas seguem obedecendo ao modelo de desenvolvimento e não se diferenciam tanto do que o Estado colonial fazia. Este modelo de desenvolvimento não entende a perspectiva qullana cosmo-visionária que nós aimarás temos de *qhathu* (mercado), por isso o horizonte do desenvolvimento econômico do país está completamente condicionado ao mercado do gás e às importações de diesel e outros carburantes. Quer dizer, o desenvolvimento está hipotecado.

A política fundamental do governo do MAS (Movimento ao Socialismo) foi o aprofundamento do rentismo como expressão de continuidade colonial e neoliberal, com máscara de redistribuição do ínfimo aos mais pobres, mas conservando o grosso da renda nos 20% da população mais rica (último informe do PNUD). E o que acontece com o resto? Onde estão os 80% da população? O *resto* está praticando economia informal, e aí vem o problema do *qhathu* 16 de julho (mercado 16 de julho)¹⁰. O *qhathu* é um sistema de autogeração de emprego, de ocupação e de riqueza. A dinâmica socioeconômica do *qhatu* parece com o têxtil andino... Tem essa ordem ou desordem (Figura 4).

Em outras palavras, o mercado aimará é um ciclo de produção que inclui consumos materiais e espirituais. A tríade produção/feira-*qhathu*/celebração movimenta as associações na elaboração de valores culturais durante todo o ano, até que chega a festa anual, que é uma *entrada*¹¹ como a do Grande Poder, na qual tanto a produção como a transação são celebradas. Em todo esse circuito econômico se faz economia, se faz dinheiro, se gera riqueza. Mas é preciso entender que a noção de "riqueza" para os aimarás tem a ver com a aquisição de outro si (o *outro eu*). Então, atenção! Quando desarticulamos esse circuito e o folclorizamos, por exemplo, só vemos a *entrada*, ou o *qhathu* dos índios, ou a produção, as oficinas, os microempresários, estamos distorcendo todo o processo. Por esse circuito se move a economia dos qullanas e dos

aimarás, que além de fazerem circular produtos nativos do lugar estão conectados ao circuito geopolítico-econômico do Pacífico Sul: China, Japão, Coreia e Brasil via Chile. No *qhathu* tudo circula, até produtos que para nós são lixo. Os lixos também servem lá. Ou seja, nada é descartável. Essa lógica de que "vale tudo" nos Andes, de que de tudo se extrai conhecimento e benefício, parece uma bola de pano feita com restos de muitas coisas. Nos Andes as pessoas sabem conviver com a lógica da bola de pano. Aqui ajuda conhecer a palavra *qamiri*, que significa "colcha", "acolchado andino" feito dos retalhos da roupa usada. As pessoas que sabem viver e conviver com os diversos mundos dormem sobre essa acumulação. As pessoas *civilizadas* como nós, que dormimos envoltos a lençóis, não conhecem essa lógica do *qamiri*. *Qamiri*, então, é o *jaqui* (pessoa) que sabe viver e conviver *em* e *com* todos os diversos mundos da natureza. Não é o ser rico. Menos ainda ser "burguês". Por isso se perdem os que estendem a categoria e o título de "burguesia" aos indígenas e às cholas do *qhathu* 16 de julho.

Bom, e já para terminar, queria dizer que tenhamos cuidado com a palavra "indigenismo" que as pessoas não indígenas usam. O indigenismo não é preocupação nem dos aimarás nem dos *qullanas*. As pessoas não indígenas fazem indigenismo. Outra coisa é o "indianismo", outra o "katarismo" e outra muito diferente a esquerda stalinista. Não se deve confundir esses termos. Alguns se sentem muito cômodos e dizem "bom, sou de esquerda progressista" e não se dão conta de que aí está a armadilha, o desenvolvimento, o progresso. De uma ou de outra maneira a esquerda progressista não deixa de estar dentro do paradigma de vida do argumento do desenvolvimento, do progresso. Nós, seres *qullanas*, estamos pensando de outra maneira. Queremos *conviver* com os diversos mundos, incluindo o mundo das pessoas que são diferentes de nós, incluindo o sistema do capital. Mas também queremos que se respeite nosso próprio modelo de organização, de economia, de maneira de ser. Nesse sentido, queremos forjar respeito mútuo entre diversos. Conhecimento ancestral milenar + conhecimento ocidental centenário = conhecimento profundo e renovado. Por que não podemos fazer essa equação?





Figura 4. Qhathu 16 de Julio. Fuente: https://www.flickr.com/photos/rmunoz_yeti/52740591173.

Glossário

Abya—Yala: Na língua kuna significa "terra em plena maturidade" e é utilizada pelo povo Kuna do Panamá para se referir ao continente americano desde antes da chegada de Colombo.

Achachilas: São espíritos de proteção dos aimarás cujo lar ancestral são os Andes. Os achachilas são antepassados que mantêm um olho vigilante sobre seus descendentes, oferecendo a ajuda necessária quando é solicitada. Aparecem nos sonhos e oferecem advertências para que situações desafortunadas ou perigosas possam ser evitadas. Também têm poder sobre as precipitações como chuva, granizo e geada.

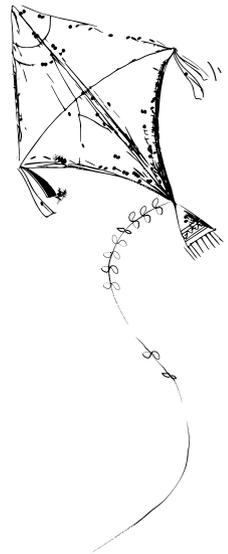
Ayllu: Forma andina de comunidade que emula as quatro forças que constituem a vida (matéria, energia, tempo e espaço). De acordo com Raúl Prada, a estrutura social do Ayllu responde à necessidade de complementar solos, de fazer circular os produtos, de fazer girar os trabalhos. Os mandos rotativos do poder comunitário são um resultado estrutural dessa rotação agrícola no campo da disponibilidade de força. No âmbito localizado, o *ayllu* foi em grande medida fragmentado e historicamente desestruturado pela ação do processo de dominação moderno/colonial.

Ayni: Desejo de criar com outros relações de correspondência recíproca que produz um sentimento comum de pertencimento a uma sociedade solidária. Essa relação é o *ayni*.

Amawt'a: Pessoa sábia, que sabe pensar e raciocinar.

Convivialidade: Neologismo que substitui a noção ocidental de *coexistência de sistemas antagônicos*. A *convivialidade* não aponta para um *modus vivendi* que permite evitar o enfrentamento à espera de que as coisas melhorem. A *convivialidade* pretende ser uma relação positiva, para uns e para outros, dinamizada pelo *tinku* entre os diferentes sistemas em vigência, dentro do espaço boliviano (a propriedade individual e familiar dos camponeses, a propriedade comunitária universal dos *ayllus* e a propriedade privada capitalista). A lógica convivial não só tem relação com a dupla força e energia: *päch'a*, mas também com a interação (reciprocidade) entre os diversos mundos da natureza, quer dizer, que transluz (irradia) o que é humano e o mundo das pessoas até os outros mundos, como o das deidades, precisamente para cultivar a harmonia e o bem-estar no contexto amplo da comunidade eco-biótica natural.

Jaqi: Na língua aimará significa pessoa que alcançou uma plenitude de atributos humanos. Homem/mulher dentro da família e da comunidade.



Mallkus y Jilaqatas: Autoridades comunais.

Marka: Comunidade originária dos Andes. *Marka* é também o nome que recebe uma população ou cidade.

Pacha: Conceito pertencente ao enfoque cosmogônico andino. *Pä* em aimará é dois; e *ch'a* é força e energia. Em *Pächa* ambos os elementos estão operando de maneira não separada, mas sim em inter-ação.

Pachakuti: *Pä* em aimará é dois, *ch'a* é força e energia, *kutik* é retorno. Em *Pachakuti* há um retorno de uma dupla força e energia, um retorno de *Pächa*. No enfoque cosmogônico andino isso implica um retorno ao processo do Bem Viver. Um *Pachakuti* se produz quando uma ordem estabelecida perde o seu equilíbrio e é encerrada por uma transformação radical para que se abra um novo ciclo.

Pachamama: Mãe natureza que provê as energias (materiais e espirituais) para desenvolver e "encaminhar" a vida em toda a sua plenitude.

Qhathu: Vem de *qhathusiña*, que significa tornar recíprocas forças, energias, numa praça ou num mercado. O *qhathu* tem uma dupla face. Por um lado, o *qhathu* como expressão da interação natural da vivência, do modo de ser da tríade produção-feira-celebração. Por outro lado, a feira como mercado. No *qhathu* ambas as formas estão presentes, apesar de que muitas vezes só se quer olhar como mercado regulador da materialidade dos produtos. No *qhathu*, a tríade produção-feira-celebração interage com a *yapa* e a *iraqa*. A *yapa* é o aumento do produto, e a *iraqa* é a redução do custo desse produto. No encontro de *yapa* e *iraqa*, uns, os que estão vendendo, dirão: é bom que você yape/aumente, e quem está pagando dirá: iraqita/baixe o preço. Essa interação entre *yapa* e *iraqa* é precisamente o *qhathu*; daí vem *khathusina*, que quer dizer ir conversando, entrando num acordo entre algo que se vende-adquire. Nessa relação, além de entrar em contato pessoal, se dá um encontro de horizontes culturais, das dimensões da materialidade e espiritualidade. Resulta então que a compra-venda se faz de todo o coração, mas o coração conectado ao pulmão, com afetividade espiritual, e nisso se utiliza a palavra *taqi chuyma*, que significa comprar-vender de todo coração/pulmão, não só o dinheiro, mas o produto é levado de todo o coração, seja animal, vegetal ou automóvel ou o que for. Que tanto o que adquire como o que vende saem de coração oxigenado, dando seu acordo de consentimento e conformidade.



Qullana: A concepção e compreensão dessa palavra expressa:

- Um espaço territorial onde se produz a maior quantidade e variedade de ervas medicinais para usos da saúde material e espiritual.
- Um espaço territorial que se autocontrola/regula e cura naturalmente devido à sua variedade ecológica altitudinal, com topografias e ecossistemas de produção reciprocamente complementares.
- Espaço territorial de maior carga de energia espiritual, pelos contrafortes da cordilheira dos Andes. Espaços onde se consagram o sistema e a hierarquia dos mestres e os , que fazem e cultivam a saúde da materialidade e a espiritualidade na vida dos povos.
- Um espaço territorial habitado por povos dignos que sabiamente podem integrar dimensões da materialidade com as da espiritualidade, do privado familiar com o comunitário, fazendo eco às palavras *Tiwa* (quatro em aimará) e *Tawa* (quatro em quéchua). Quer dizer, dali as energias emanam aos quatro ângulos e espaços da terra, onde o *ayni* biótico (cerimônia ritual) é o meio de conversar/ajustar a harmonia da vida antes que as equidades, que só fazem iniquidades.

Os povos *qullanas* têm essas características, cujos valores cosmogônicos e conviviais põem na balança da história para que possam correr na vida. E de nenhuma maneira impõem ou colonizam.

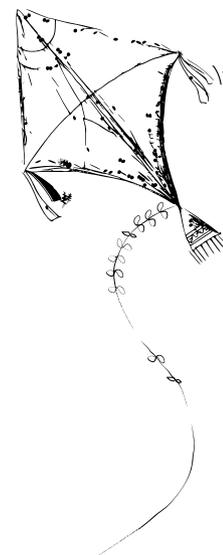
Qullasuyu: O conjunto da estrutura organizacional própria dos povos *qullanas*.

Suma qamaña: Paradigma de existência de bem-estar e harmonia. *Qamaña*, em aimará, significa *viver, vida*. *Suma qamaña* faz referência à *boa vida* no sentido integral e estratégico de vida correta e em harmonia com a natureza. O *Suma Qamaña* é um paradigma de vida que toda a humanidade está buscando, porque implica em bem-estar e harmonia de todos e não de uns poucos. É uma possível solução para a crise da civilização moderna.

Tallas: Senhores e senhoras na liderança da comunidade.

Tiwanaku: Civilização ancestral milenar da qual se reclamam herdeiros os ayмара—chichwa. Hoje existem espaços líticos significativos como fontes civilizatórias ricas em simbologia, tecnologia e saberes ancestrais.

Yatiri/chamakani: Mestre ritual que sabe conversar fazendo uso da folha de coca ritualizada.



Notas

1 Nota dos Editores (N.E.) – Artigo originalmente publicado, sob o título “Cosmovivencia andina: vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña”, na *Revista de Estudios Bolivianos*, n. 18, 2011 (ISSN 2156-5163). Agradecemos ao autor e às editoras do periódico pela liberação. Como os demais textos deste volume da *Laje* que originalmente estavam em espanhol, recebeu uma última revisão técnico-acadêmica feita pelo editor-chefe Leo Name, bem como uma revisão final da tradução de Bruna Otani Ribeiro e Larissa Fostinone Locoselli, com equipe do Laboratório de Tradução da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA).

2 Este trabalho é uma versão escrita da comunicação apresentada na Conferência Inaugural da *Revista de Estudios Bolivianos*, realizada em Pittsburgh, no dia 25 de fevereiro de 2011.

3 Coordenadora da seção Bolívia na LASA e da Rede Bolívia Mundo.

4 *Qulla*, *Qullana* [Collana], segundo Bertonio, é “excelente”, “primeiro” (*nayra*), então, seria o primeiro espaço saudável, espaço com os primeiros remédios. *Suyu* é território, então, *Qullana-suyu* é um primeiro espaço territorial saudável, com os primeiros remédios, território com saúde ecológica saneada naturalmente [*suma nayra q'uma marka uraqi*], parte do *Tawantinsuyu*. *Abya-Yala* é “terra fértil” e provém da cultura Kuna do Panamá.

5 N.E. – do original em espanhol na *Revista de Estudios Bolivianos* – A VIII Marcha Indígena do Território Indígena Parque Nacional Isiboro Séure (TIPNIS) é posterior à escrita deste trabalho. A posição de Yampara diante da TIPNIS pode ser vista em “El Movimiento

Katarista de Katari para la Complementariedad MKC frente al TIPNI”. Cf. www.politicasparrabolivia.com/?p=549.

6 N.E. – A Oficina de História Oral Andina (*Taller de Historia Oral Andina*, THOA) foi fundada pela pesquisadora aimará-boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, em 1983, no curso de sociologia da Universidade Maior de San Andrés, de alunado de maioria aimará. Com base em perspectivas marxistas, no katarismo e no indigenismo de Fausto Reinaga, o grupo se volta à história oral e à construção oral do conhecimento, características das culturas andinas para ressignificar a história das populações indígenas bolivianas.

7 “Candelaria” é o nome de uma fazenda colonial localizada a 26 km de Tarabuco, Chuquisaca. A fazenda e seus arredores formam um importante centro de produção têxtil.

8 Felipe Quispe Huanca “El Mallku” (condor em língua aimará) é um histórico dirigente indígena e líder da corrente mais radical do movimento índio na Bolívia. Em 1999 foi Secretário Geral da Confederação Sindical Única dos Trabalhadores Campesinos da Bolívia (CSUTCB) e no ano de 2000 fundou o Movimento Indígena Pachakuti (MIP). Quispe trabalha pelo reestabelecimento de uma nação indígena cujo nome deveria ser “Collasuyo”.

9 A produção intelectual de Fausto Reinaga (1906-1994) se concentrou na discussão política e ideológica. Reinaga é considerado como uma referência ideológica para os militantes kataristas-indianistas.

10 Para um estudo detalhado do funcionamento econômico deste mercado, se pode ver o livro *Matrices de civilización. Sobre*

La Teoría Económica de los Pueblos Andinos [Matrizes de civilização. Sobre a Teoria Econômica dos Povos Andinos], de Simón Yampra e Dominique Temple. La Paz, Altu Pata/El Alto, ediciones Qamañ Pacha/Fundación Qullana Suma Qamaña «Fdqsuqa», 2008.

11 N.E.— As “entradas folclóricas” são apresentações de dança “típica” nas ruas, bastante elaboradas, organizadas por grupos “indígenas” em trajes bastante chamativos.

Bibliografía recomendada

ARCHONDO, R. et al. **¿A dónde vamos?** Progreso en las diferentes culturas: memoria del foro. La Paz: Agencia Alemana de Cooperación Técnica/Goethe Institut La Paz/Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, 2004.

BERB, H. van den. **La tierra no da así nomás.** La Paz: Hisbol, 1987.

BERB, H. van den; SCHIFFERS, N. (org.). **La cosmovisión aymara.** La Paz: UCB-Hisbol, 1992.

CAPRA, F. **La trama de la vida.** Una nueva perspectiva de los sistemas vivos. Barcelona: Anagrama, 2000.

EARKS, J. **Ecología y Agronomía en los Andes.** La Paz: Hisbol, 1988.

GOBIERNO AUTÓNOMO MUNICIPAL DE LA PAZ (GAMLP). **Matrices Civilizatorias.** Construcción de políticas Municipales Interculturales. Encuentro y Diálogos de Saberes y Conocimientos. La Paz: GAMLP/Dirección de Gobernabilidad/Delegación Municipal para el Fomento de la Interculturalidad, 2010.

GRILLO, E. (org.). **Sociedad y naturaleza en los Andes.** Tomo I. Lima: PRATEC/PNUMA, 1990.

LOVELOCK, J. E. **Gaia:** una nueva visión de la vida sobre la tierra. Madrid: Blume, 1983.

MEDINA, J. (org.). **Suma Qamaña:** la comprensión indígena de la buena vida. La Paz: GTZ/Proyecto de Apoyo a la Planificación Bolivia, 2001.

MEDINA, J. **Diálogo de sordos.** Occidente e

indianidad. Una aproximación conceptual a la educación intercultural y bilingüe en Bolivia. La Paz: CEBIAE, 2000.

MEDINA, J. **Repensar Bolivia.** Cicatrices de un viaje hacia sí mismo, 1972-1992. La Paz: HISBOL, 1992.

SEMINARIO TALLER VISIONES INDÍGENAS DE DESCENTRALIZACIÓN. **Memoria...** La Paz: Fundación Friederich Ebert Stiftung/Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales ILDIS/Plural Editores, 2005.

TEMPLE, D. **El quid-pro-quo histórico.** El malentendido recíproco entre dos civilizaciones antagónicas. La Paz: Aruwiyiri, 1997.

TEMPLE, D. **La dialéctica del don.** Ensayo sobre la economía de las comunidades indígenas. La Paz: HISBOL/AUMM/R&C, 1986.

YAMPARA HUARACHI, S. **El Movimiento Katarista de Katari para la Complementariedad MKC frente al TIPNIS.** 2011. Disponible em: www.politicaspabolivia.com/?p=549. Acceso em: 15 de noviembre de 2011.

YAMPARA HUARACHI, S. Cosmovisión y economía: El qhatu de la 16 de Julio en El Alto de La Paz. **Periódico Pukara**, v.19, p. 1-2. 2007. Disponible em: <http://www.periodicopukara.com/pasados/pukara-19-articulo-delmes.php>. Acceso em: 15 de octubre de 2011.

YAMPARA HUARACHI, S. **El ayllu y la territorialidad en los Andes.** Una aproximación a Chambi Grande. El Alto: CADA/UPEA, 2001.

YAMPARA HUARACHI, S. **Pachakuti Kandiri en el Paytiti.** Reencuentro entre la búsqueda y retorno a la armonía originaria. La Paz: Ed. Qamañ-pacha, 1995.

YAMPARA HUARACHI, S. Economía comunitaria aymara. In: **La cosmovisión aymara.** La Paz: UCB-HISBOL, 1993. p. 143-186.

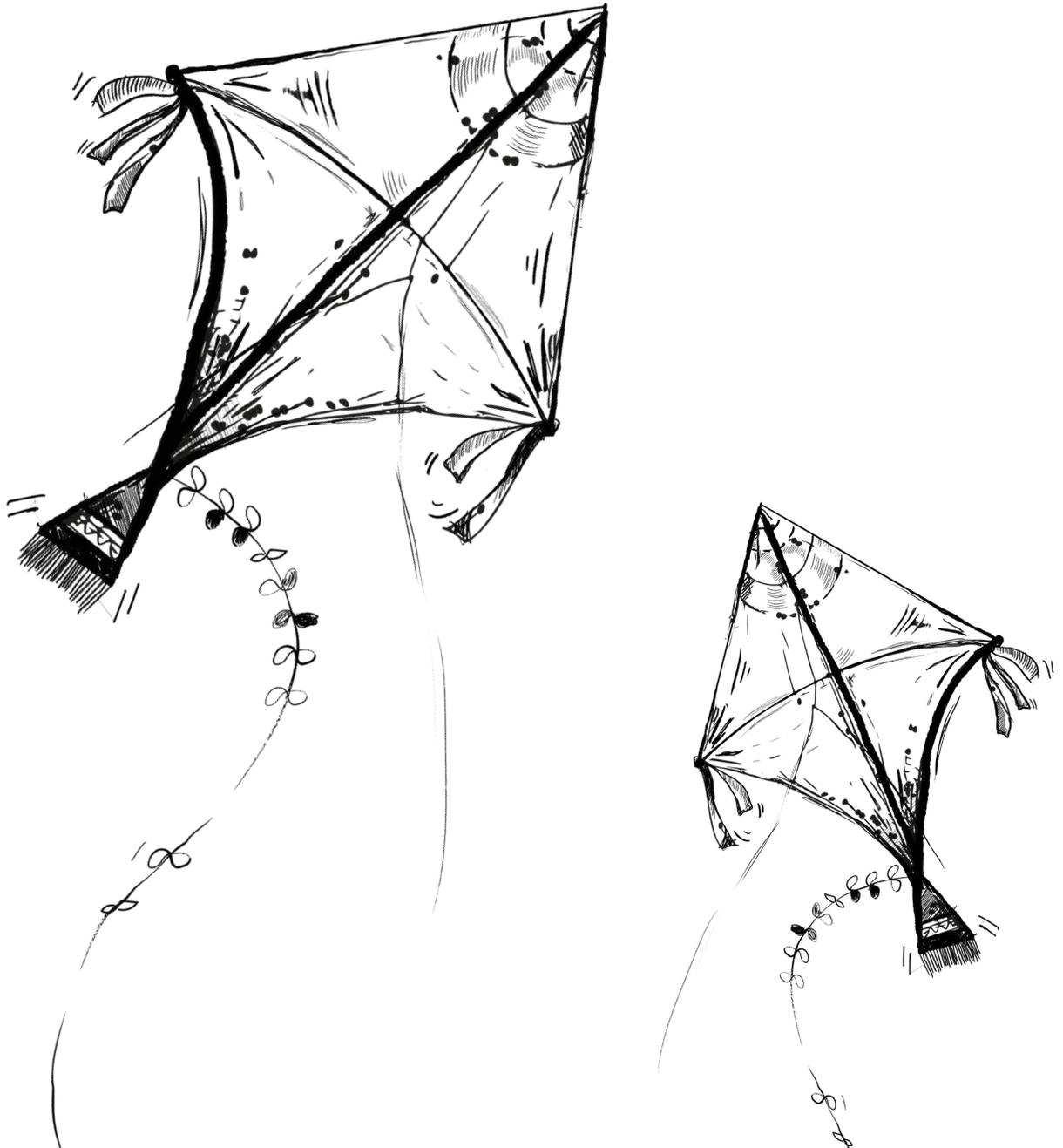
YAMPARA HUARACHI, S. La sociedad aymara. Sistemas y estructuras sociales de los Andes”. In: **La cosmovisión aymara.** La Paz: UCB-HISBOL, 1993. p. 221-240.

YAMPARA HUARACHI, S. (org.). **Naciones autóctonas originarias:** vivir-convivir en tolerancia y diferencia. La Paz: Ed. Qamañ-pacha, CADA, 1991.



YAMPARA HUARACHI, S. ¿Adoptar la vía capitalista o la vía comunitaria andina? **Temas en la crisis**, v. 24, p. 13-16, 1985.

YAMPARA HUARACHI, S.; TEMPLE, D. **Matrices de civilización**. Sobre la Teoría Económica de los Pueblos Andinos. El Alto: Qamañ Pacha/GMEA, 2008.





(2009) 2014

**Declaração
de Mama Quta Titikaka:**

**Mobilização Global
em Defesa da Mãe Terra e dos Povos!**¹

**Povos indígenas originários
da Abya Yala**

**Povos irmãos de África, dos
Estados Unidos, do Canadá,
do Círculo Polar e de outras
partes do mundo**

**Observadores de diversos
movimentos sociais**

TRADUÇÃO:

Maria Clara Rodrigues Arbex

Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Brasil

Declaração de Mama Quta Titikaka. Mobilização Global em Defesa da Mãe Terra e dos Povos!

Resumo

Trata-se do documento elaborado na Paqarina Maior do Lago Mama Quta Tikaka, Peru, em 31 de maio de 2009, tendo sido publicado, em espanhol, na coletânea *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, publicado pela Editorial Universidad del Cauca, em 2014, com organização de Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal e Karina Ochoa Muñoz (Por não haver resumo no texto original, este foi feito pelos editores).

Palavras-chave: Declaração, Mãe Terra, Povos Originários, Abya Yala.

Declaración de Mama Quta Titikaka. Movilización Global en Defensa de la Madre Tierra y los Pueblos!

Resumen

Este documento fue elaborado en la Paqarina Mayor del Lago Mama Quta Tikaka, Perú, el 31 de mayo de 2009 y fue publicado en español en la compilación *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, publicado por la Editorial Universidad del Cauca en 2014, con la coordinación de Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (Dado que el texto original no contiene un resumen, este ha sido elaborado por los editores).

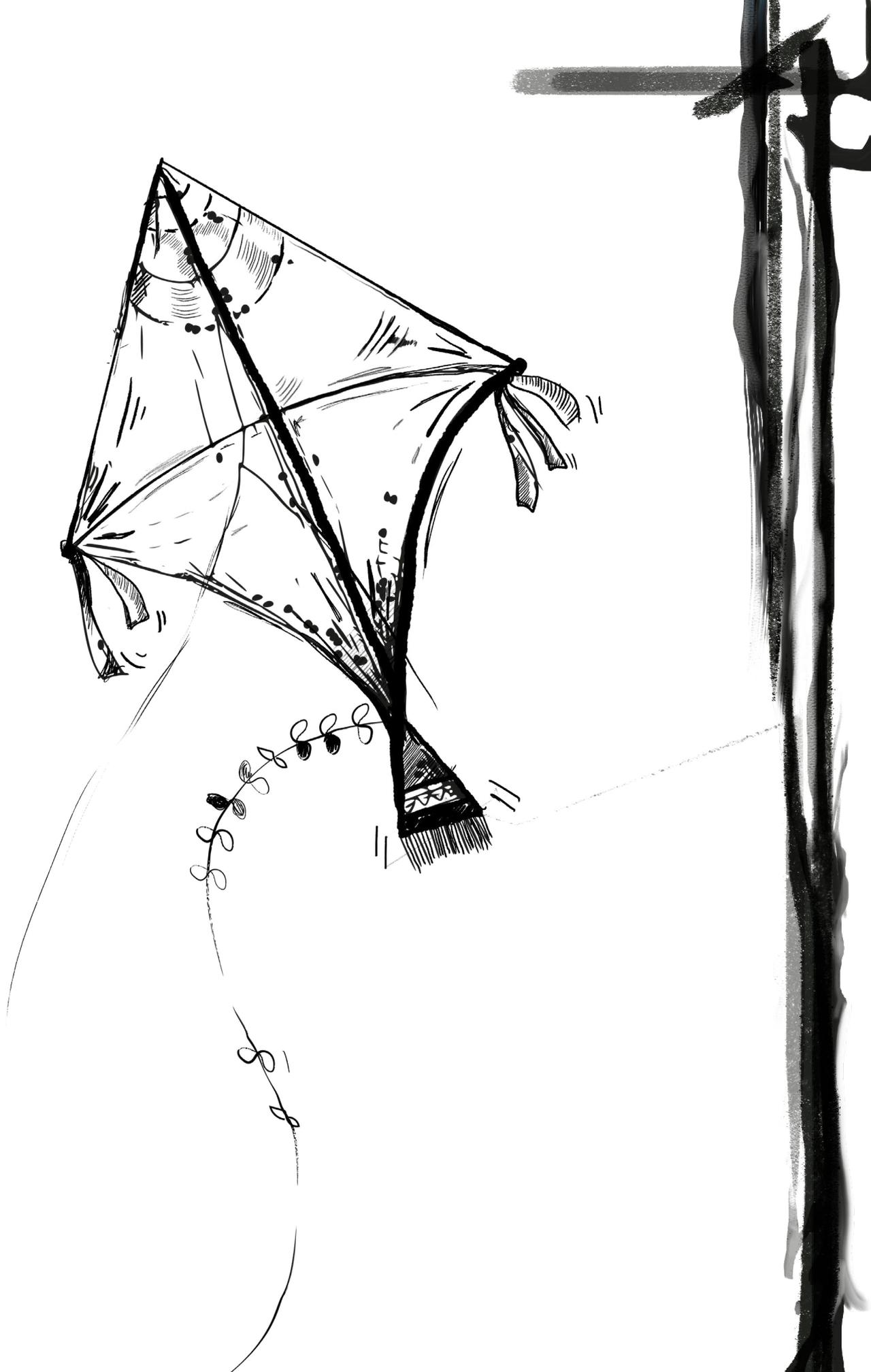
Palabras clave: Declaración, Madre Tierra, Pueblos Originarios, Abya Yala.

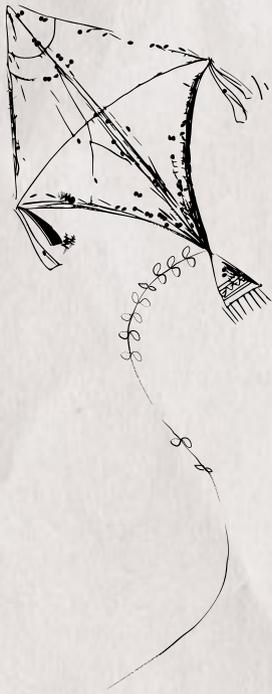
Declaration of Mama Quta Titikaka. Global Mobilization in Defense of Mother Earth and its Peoples!

Abstract

This document was crafted at the Paqarina Mayor of Lake Mama Quta Tikaka, Peru, on May 31, 2009, and was published in Spanish in the compilation *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, released by Editorial Universidad del Cauca in 2014, edited by Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, and Karina Ochoa Muñoz (As the original text lacks an abstract, it has been provided by the editors).

Keywords: Declaration, Mother Earth, Indigenous Peoples, Abya Yala.





Reunidos na Paqarina Maior do Lago *Mama Quta Titikaka*, nós, 6500 delegados das organizações representativas dos povos indígenas originários de 22 países da *Abya Yala* e povos irmãos de África, dos Estados Unidos, do Canadá, do Círculo Polar e de outras partes do mundo, com a participação de 500 observadores de diversos movimentos sociais, resolvemos o seguinte:

Proclamar que presenciamos uma profunda crise da civilização ocidental capitalista na qual se sobrepõem as crises ambiental, energética, cultural, de exclusão social, de fome, como expressão do fracasso do eurocentrismo e da modernidade colonialista nascida do etnocídio, e que agora leva a humanidade inteira ao sacrifício.

Oferecer uma alternativa de vida frente à civilização da morte, recolhendo nossas raízes para nos projetar ao futuro, com nossos princípios e práticas de equilíbrio entre os homens, mulheres, Mãe Terra, espiritualidades, culturas e povos, que denominamos Bem Viver / Viver Bem. Uma diversidade de milhares de civilizações com mais de quarenta mil anos de história que foram invadidas e colonizadas por aqueles que, apenas cinco séculos depois, estão nos levando ao suicídio planetário. Defender a soberania alimentar, priorizando os cultivos nativos, o consumo interno e as economias comunitárias. Comandar para que nossas organizações aprofundem as nossas estratégias de Bem Viver e as coloquem em exercício a partir dos nossos governos comunitários.

Construir Estados Plurinacionais Comunitários, que estejam fundamentados no autogoverno, na livre determinação dos povos, na reconstituição dos territórios e das nações originárias. Com sistemas legislativos, judiciários, eleitorais e políticas públicas interculturais, e representação política como povos sem a mediação de partidos políticos. Lutar por novas constituições em todos aqueles

LAJE

v.3 n.1
p. 162-169
2024

ISSN: 2965-4904

DOI: 10.9771/lj.v3i0.60549

países que ainda não reconhecem a plurinacionalidade. Estados Plurinacionais não somente para os povos indígenas, mas para todos os excluídos. "Para Todos, Tudo" e fazendo um chamado aos movimentos sociais e atores sociais para um diálogo intercultural, respeitoso e horizontal, que supere verticalismos e invisibilizações.

Reconstruir nossos territórios ancestrais como fonte de nossa identidade, nossa espiritualidade, nossa história e nosso futuro. Os povos e nossos territórios somos um só. Rejeitar todas as formas de loteamento, privatização, concessão, depredação e contaminação por parte das indústrias extrativistas. Exigir a consulta e o consentimento prévio, livre e informado, público, em língua própria, de boa-fé, através das organizações representativas dos nossos povos, não somente dos projetos, mas de toda a política e lei de desenvolvimento nacional. Exigir a descriminalização da folha de coca.

Ratificar a organização da *Minga/Mobilização Global* em defesa da Mãe Terra e dos Povos, de 12 a 16 de outubro [de 2009], contra a mercantilização da vida (terras, matas, água, mares, agrocombustíveis, dívida externa), a poluição (transnacionais extrativistas, instituições financeiras internacionais, transgênicos, pesticidas, consumo tóxico) e a criminalização de movimentos indígenas e sociais.

Construir um Tribunal de Justiça Climática que julgue as empresas transnacionais e os governos cúmplices que depredam a Mãe Natureza, saqueiam os nossos bens naturais e violam os nossos direitos, como o primeiro passo rumo a uma Corte Internacional sobre Delitos Ambientais.

Organizar durante a Convenção de Mudança Climática de Copenhague, em dezembro de 2009, uma Cúpula Alternativa em defesa da Mãe Terra para pressionar por medidas efetivas, diante da hecatombe climática, como a consolidação de territórios indígenas, o bem viver e a consulta e consentimento prévio, assumidos como estratégias para salvar o planeta.

Enfrentar a criminalização do exercício de nossos direitos, a militarização, as bases estrangeiras, os deslocamentos forçados e os genocídios nos nossos povos através de alianças e uma ampla mobilização pela anistia de todos os nossos líderes e dirigentes processados e presos, especialmente de quem luta pela liberdade e pela vida e que se encontra em prisões nos Estados Unidos e no mundo. Respalda e amplia as denúncias apresentadas diante da Comissão Interamericana de Direitos Humanos e do Comitê de Erradicação da Discriminação Racial da ONU. Impulsionar o julgamento internacional dos governos da Colômbia, do Peru e do Chile; do governo de Álvaro Uribe Vélez, pelo genocídio dos povos indígenas colombianos; do Estado chileno pela

aplicação da lei antiterrorista, pela perseguição e judicialização da demanda mapuche, pelos crimes cometidos contra líderes mapuches e pela militarização do *wallmapu*; e de Alan García, pelo autogolpe legislativo dos 102 decretos pró-TLC [Tratado de Livre Comércio] para privatizar os territórios indígenas e pelos mais de mil líderes perseguidos e processados.

Implementar nossos direitos, exigindo que se dê o status de Lei Nacional à Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas da ONU, seguindo o exemplo da Bolívia, da Austrália, do México e da Venezuela, entre outros países. E que inclui o direito à comunicação dos povos indígenas. Se Barack Obama quer promover mudanças no desastre imperial, ele deve começar por sua casa e aprovar como lei, nos Estados Unidos, a Declaração da ONU sobre os Povos Indígenas.

Mobilizar nossas organizações em defesa da luta dos povos indígenas da Amazônia peruana contra as leis privatizadoras de seus territórios e bens naturais. A sua luta é a nossa. Organizar ocupações na primeira semana de junho em frente às embaixadas do Peru em cada um dos nossos países, exigindo solução e não repressão para os nossos irmãos. E nessa direção, nós, das organizações indígenas e camponesas do Peru, decidimos fazer imediatamente um Levante Nacional dos Povos do Peru, em junho de 2009, pela revogação dos decretos anti-indígenas provocados pelo TLC com os Estados Unidos.

Rejeitar os Tratados de Livre Comércio dos Estados Unidos, da Europa, do Canadá, da China e de outros países, com nossas economias quebradas, como novas amarras da submissão dos povos e do saqueio da mãe Terra. Repudiamos as manobras da União Europeia junto com os ditadores do Peru e da Colômbia para destruir a Comunidade Andina e impor o TLC.

Mobilizar as nossas organizações e os movimentos sociais dos nossos países em defesa do processo de decolonialidade iniciado na Bolívia, rejeitar as tentativas golpistas, separatistas, racistas e magnicidas da oligarquia local e do império estadunidense. Repudiar os asilos políticos concedidos pelo governo peruano aos genocidas bolivianos. E, nessa direção, decidimos realizar a V Cúpula de Povos Indígenas da *Abya Yala*, em 2011, no Qollasuyu/Bolívia.

Fortalecer nossos próprios sistemas de educação intercultural bilingue e de saúde indígena, para avançar na decolonialidade do saber e, em especial, deter a biopirataria, defendendo nosso regime especial de patrimônio intelectual especial dos povos indígenas de caráter coletivo e transgeracional.

Respalda a luta dos povos do mundo contra os poderes imperiais, o que inclui a suspensão do bloqueio à Cuba, a saída de Israel de territórios palestinos e os direitos coletivos dos povos Massai, Mohawk, Shoshoni, Sami, Curdo, Catalão e Basco, entre outros.

Construir paradigmas de vida alternativos à crise da civilização ocidental e sua modernidade colonial, através de um Fórum sobre a Crise da Civilização Ocidental, Decolonialidade e Bem Viver, entre outros, a ser realizado em Cusco, de 26 a 28 de março de 2010.

Globalizar nossas lutas através da realização da I Cúpula de Comunicação Indígena, em 2011, no Cauca, Colômbia; a I Cúpula Indígena da Água, a Cúpula de Comunicadores Indígenas e a II Cúpula Continental de Mulheres Indígenas, em 2011, no marco da V Cúpula dos Povos Indígenas.

Construir a Coordenadoria de Povos e Nacionalidades Indígenas da *Abya Yala*, continuando o processo de constituição de baixo pra cima, constituindo comissões de mulheres, adolescentes, crianças, jovens e comunicadores indígenas e, em especial, da articulação regional na América do Norte. Uma Coordenadoria da *Abya Yala* que mantenha sob vigilância a Organização de Estados Americanos e a Organização das Nações Unidas, para superar a sua subordinação ao poder imperial. E se essa superação não acontecer, construir a Organização de Nações Unidas da *Abya Yala* e do Mundo.

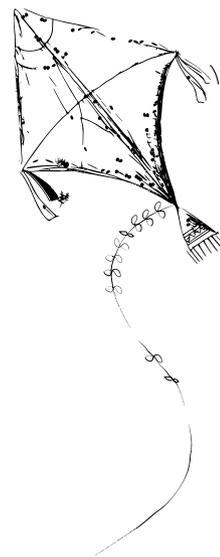
A terra não nos pertence, nós é que pertencemos a ela!

O condor e a águia voam juntos outra vez!

Notas

1 Nota dos Editores – A declaração foi elaborada na Paqarina Maior do Lago Mama Quta Tikaka, Peru, em 31 de maio de 2009. Foi publicada, em espanhol, na coletânea *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (ISBN: 978-958-732-151-7), publicado pela Editorial Universidad del Cauca, em 2014, com organização de Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal e Karina Ochoa

Muñoz. Agradecemos imensamente pelo aval para a tradução ao português. Como os demais textos deste volume da *Laje* que originalmente estavam em espanhol, este artigo recebeu uma última revisão técnico-acadêmica feita pelo editor-chefe Leo Name, bem como uma revisão final da tradução levada a cabo por Bruna Otani Ribeiro e Larissa Fostinone Locoselli, com equipe do Laboratório de Tradução da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA).



2007

A biocolonialidade do poder:

Amazônia, biodiversidade e ecocapitalismo¹

Juan Camilo Cajigas-Rotondo

Pontifícia Universidade Javeriana, Colômbia

TRADUÇÃO:

Karolina Mendes Pata

Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Brasil

A biocolonialidade do poder: Amazônia, biodiversidade e ecocapitalismo

Resumo

Este texto corresponde a um capítulo do livro *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, organizado em 2007 por Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel pela Siglo del Hombre Editores. O autor problematiza a biodiversidade na globalização hegemônica, considerada a fase atual de uma colonialidade de “longa duração”. Desenvolve uma cartografia cognitiva centrada em duas narrativas que encapsulam as perspectivas ocidentais e amazônicas sobre a biodiversidade como um campo de conflito. Refere-se às narrativas da “escassez” e da “abundância”, que estabelece relações de subordinação, resistência e articulação de políticas de biodiversidade. Ele também centra atenção no diálogo entre conhecimento local (ecosofias) e conhecimento científico ocidental (Resumo elaborado pelos editores do periódico, uma vez que não há um no texto original).

Palavras-chave: Biodiversidade, Colonialidade, Conflito epistemológico, Mediação intercultural, Diálogo transmoderno.

La biocolonialidad del poder: Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo

Resumen

Este texto corresponde a un capítulo del libro *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, una compilación de 2007 organizada por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel y publicado por Siglo del Hombre Editores. El autor problematiza la biodiversidad en la globalización hegemónica, considerada la fase actual de una colonialidad de “larga duración”. Desarrolla una cartografía cognitiva centrada en dos narrativas que encapsulan las perspectivas occidentales y amazónicas sobre la biodiversidad como un campo de conflicto. Se refiere a los relatos de la “escasez” y la “abundancia”, que establece relaciones de subordinación, resistencia y articulación de políticas de biodiversidad. Él también centra atención en el diálogo entre el conocimiento local (ecosofías) y el conocimiento científico occidental (Resumen elaborado por los editores del periódico, ya que no hay uno en el texto original).

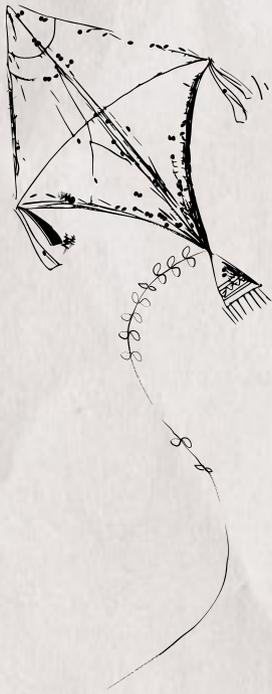
Palabras clave: Biodiversidad, Colonialidad, Conflicto epistemológico, Mediación intercultural, diálogo Transmoderno.

Biocoloniality of power: Amazon, biodiversity, and ecocapitalism

Abstract

This text corresponds to a chapter from the book *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, edited in 2007 by Santiago Castro-Gómez and Ramón Grosfoguel and published by Siglo del Hombre Editores. The author problematizes biodiversity in hegemonic globalization, considered the current phase of a “long-term” coloniality. He develops a cognitive cartography centered on two narratives that encapsulate Western and Amazonian perspectives on biodiversity as a conflict field. He refers to the narratives of “scarcity” and “abundance”, establishing relations of subordination, resistance, and articulation of biodiversity policies. His proposal is to focus on dialogue between local knowledge (ecosophies) and Western scientific knowledge (Abstract elaborated by the newspaper editors, as there is none in the original text).

Keywords: Biodiversity, Coloniality, Epistemological conflict, Intercultural mediation, Transmodern dialogue.



Recentemente, Arturo Escobar propôs fazer um balanço do projeto latino-americano modernidade/colonialidade, destacando as suas linhas gerais de argumentação, baseadas em uma crítica à modernidade que evidencia o seu caráter colonial inerente (ESCOBAR, 2003, p. 77). Ele sugere ampliar os horizontes desse projeto partindo da inclusão de três terrenos férteis para a discussão: a perspectiva de gênero, as economias alternativas e a perspectiva da ecologia política. Segundo Escobar, seria necessário criar um novo campo de debate para a agenda de pesquisa da modernidade/colonialidade: o padrão de poder colonial sobre a natureza. Avançando nessa última direção, eu quero mostrar que os discursos modernos/coloniais não produzem somente subjetividades e territorialidades, mas também "naturezas". Ou seja, é possível evidenciar uma "colonialidade das naturezas". Proponho, então, uma leitura da natureza que, por um lado, evidencia os dispositivos pós-coloniais presentes nas atuais lutas pela definição da biodiversidade, e que, por outro lado, escapa das posturas que reificam e essencializam as populações locais envolvidas nesse conflito. Por isso, considero importante ampliar a noção de "colonialidade do poder" que foi proposta por Aníbal Quijano, baseada apenas na articulação das populações indígenas e africanas, estendendo-a às hierarquias trabalhistas do sistema-mundo. Utilizarei a noção de *biocolonialidade do poder*, para me referir à atual produção da natureza no marco do capitalismo pós-fordista.

Neste trabalho, abordarei o problema da biodiversidade no contexto da globalização hegemônica, entendida como a fase atual de uma colonialidade de "longa duração". Para isso, vou delinear uma cartografia cognitiva, usando como eixo duas narrativas que sintetizam as posturas ocidentais e amazônicas (organizações indígenas/dos povos da floresta)^{2,3} sobre a biodiversidade

LAE

v.3 n.1
p. 170-201
2024

ISSN: 2965-4904

DOI: 10.9771/lj.v3i0.60550

como campo de conflito. A respeito da primeira postura, farei referência à narrativa da “escassez” e, em relação à segunda, à narrativa da “abundância”. Ambas surgem de epistemologias distintas, que estabelecem entre si relações de subordinação e resistência, e articulam políticas de biodiversidade.

A visão gluttona e a narrativa da escassez

A modernidade traz consigo uma construção particular de natureza, que é determinada no ápice e na consolidação do capitalismo como uma forma específica das relações de sociedade-natureza. Essa construção tem início na formação do sistema-mundo, no século XVI, quando a Europa se constitui como o “centro” de uma rede planetária de saber/poder. Nessa rede, e a partir do Iluminismo, a natureza é escrita numa linguagem matemática que é válida para qualquer lugar e tempo, que é universal e necessária, perdendo assim qualquer atributo e valor que possa ter em si mesma, para além dos interesses humanos; não há mais *telos* — fim último — na natureza, mas apenas na ação humana. Newton consolida o paradigma da física como o estudo das leis universais que regem os fenômenos mediante o determinismo (casualidade simples) e a reversibilidade (retrocesso do movimento). O humano, nesta dimensão, é *sujeito* de um conhecimento objetivo, despe-se de qualquer carga afetiva e tem total controle sobre sua racionalidade. A realidade é reduzida ao que é uniforme, descolorido e simples. Ela é *objeto*, algo que se contrapõe ao sujeito, e que pode ser observado por ele de modo neutro. O real é uma máquina, um relógio posto em funcionamento por um relojoeiro transcendental. Por outro lado, seguindo Bacon, *o conhecimento é poder*, ele *serve* para algo, tem uma finalidade específica. Daí decorre uma ligação estreita entre a ciência e a técnica e, de maneira direta, entre a ciência e o mercado capitalista.

Essa construção particular de natureza, justificada pela filosofia moderna desde Descartes até Kant, carrega em si uma antropologia do olhar, isto é, um desenvolvimento particular dos sistemas de localização visual no espaço. Sistemas estes que possibilitaram a predominância sociocultural do órgão da visão e determinaram como o conhecimento se articula. O materialismo e o realismo forneceram, com seu “ocularcentrismo”, outro matiz da importância da visão na mística cristã. Este olhar foi secularizado e pragmatizado para fins da expansão capitalista, refletindo-se no desenvolvimento da cartografia como mecanismo de controle colonial sobre as terras de ultramar (MIGNOLO, 1995). A matematização da perspectiva permitiu, assim, o

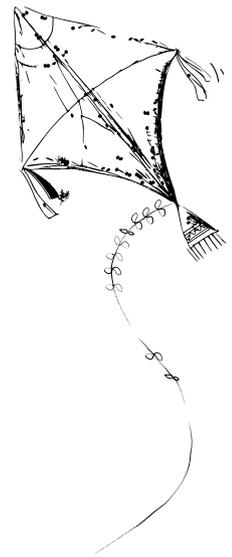
controle sobre os espaços geográficos coloniais e seus povos, o que supõe a localização intensificada de um ponto de observação atemporal, universalizante. Segundo Castro-Gómez, esta *húbris do ponto zero* possibilita o estabelecimento de critérios hierárquicos sobre os sistemas de conhecimento endógenos dos grupos dominados.

Estou me referindo a uma forma de conhecimento humano que exalta pretensões de objetividade e cientificidade, partindo do pressuposto de que o observador não faz parte do observado. Esta pretensão pode ser comparada ao pecado da *húbris*, de que os gregos falavam, quando os homens queriam, com arrogância, elevar-se ao status de deuses. Localizar-se no ponto zero equivale a ter o poder de um *Deus absconditus* que pode ver sem ser visto, ou seja, que pode observar o mundo sem ter que justificar para ninguém, nem a si mesmo, a legitimidade de tal observação. Equivale, portanto, a instaurar uma visão do mundo reconhecida como válida, universal, legítima e endossada pelo Estado. Por isso, o ponto zero é o do começo epistemológico absoluto, mas também o do controle econômico e social sobre o mundo. Obedece a necessidade que tinha o Estado espanhol (assim como todas as demais potências hegemônicas do sistema-mundo) de erradicar qualquer outro sistema de crenças que não favorecessem a visão capitalista do *homo oeconomicus*. Não poderiam mais coexistir diferentes formas de "ver o mundo", e ao invés disso era necessário taxonomizá-las, conforme uma hierarquização do tempo e do espaço. Todas as outras formas de conhecimento são declaradas como pertencentes ao "passado" da ciência moderna, como "doxa" que engana os sentidos, como "superstição" que obstrui o caminho para a "maioridade" (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 63).

Mas agora, com o surgimento do capitalismo global, esta estratégia do olhar moderno/colonial pôde ser complementada com a sua transformação nos discursos pós-modernos do desenvolvimento sustentável, que consideram a "escassez" um fato natural. À "húbris do ponto zero", própria da sociedade capitalista/industrial, acrescenta-se, agora, a "gula da visão", como forma de observação pós-colonial.

A acumulação de capital, possibilitada pelo saqueio e pela exploração das colônias, gerou e continua gerando, nos centros do sistema-mundo, uma *sociedade do conforto* baseada no consumo de bens luxuosos. Esse "conforto" implica a produção de corpos articulados a partir de um irrefreável estado de superexcitação, que está

na base da reprodução do capital a partir do circuito de produção e consumo (VIRILLO, 1996). Agora, o conforto e a superexcitação produzem a *gula do olhar*, ou seja, a busca insaciável de novas fontes de consumo. A gula do olhar fica evidente nos discursos do desenvolvimento sustentável e, em geral, no processo de ambientalização e "conservação" da natureza (ESCOBAR, 1996). O "desenvolvimento sustentável" surge em um contexto de incerteza que, a partir dos anos setenta produz, por um lado, o insucesso das promessas de desenvolvimento nos países periféricos, e, por outro, as contradições próprias da economia capitalista com relação ao meio biofísico, à justiça social e à realização pessoal. Assim, começa a ser construída não mais uma "natureza", e sim, um "meio ambiente" que tem relação direta com as exigências da sociedade pós-industrial.



A partir dos anos setenta, tem-se uma virada na ideia de desenvolvimento, que busca conciliar a dinâmica de crescimento do capital com os limites dos sistemas biofísicos, emergindo assim a ideia de "desenvolvimento sustentável". Acordos internacionais (leia-se, imperiais), como o de Estocolmo, em 1972, e o da Comissão Brundtland, entre outros, estabelecem regulações globais para o controle e o manejo adequado da natureza, que são concretizadas na gestão e no planejamento ambiental. No entanto, aqui o "meio ambiente" é construído a partir de uma representação própria dos contextos sociais da opulência e de sua particular *visão gluttona*. Esta gula do olhar gera, portanto, a representação da "escassez", ou seja, o discurso conforme o qual o progresso material é definido como uma superação daquelas coisas que "faltam" para alcançar um determinado "padrão de vida". Desse ponto de vista, a natureza é entendida como fonte inesgotável de recursos para saciar a gulodice e garantir o aumento constante dos níveis de consumo.

No final dos anos oitenta, a Comissão Brundtland propõe a estratégia de desenvolvimento sustentável, enunciada como a conservação dos recursos naturais para o bem-estar das futuras gerações. No entanto, o documento da comissão deixa uma margem ampla de ambiguidade sobre que tipo de "bem-estar" se procura alcançar e sobre quem são e onde viverão essas "futuras gerações". A situação do mundo, àquela época, já começava a indicar o progressivo aumento de situações de risco latente para as sociedades opulentas do norte: migrações, poluição ambiental, perda do Estado protecionista e de bem-estar, entre outras. Esses fenômenos são consequência das ações colonialistas que o próprio desenvolvimento expansivo do capitalismo ocasionou: *o lado negro da modernidade*. Por isso, hoje em dia se fala de um "efeito bumerangue" (BECK, 2002), que anuncia a perda da era da segurança, da

confiança e da certeza do desenvolvimentismo, tão característica dos discursos do pós-guerra. Dessa segurança se passa, nos anos setenta, ao abismo da incerteza, em sintonia com a denominada "condição pós-moderna" (LYOTARD, 2004). O crescimento econômico passa a enfrentar uma crise da natureza, dada a degradação de vários sistemas biofísicos no mundo por conta da superexploração produtiva, e uma crise de justiça, dadas as assimetrias de poder e desigualdades envolvidas na face colonial (endógena e exógena) das relações mundiais capitalistas.

Frente à situação dos limites do desenvolvimento, emerge, então, a "perspectiva da fortaleza" do norte (SACHS, 1999, p. 25), que garante a segurança do modo de vida dos países ricos frente à incompetência, à ignorância, à superpopulação e à insustentabilidade que caracterizam os países do sul. Buscava-se, com isso, a manutenção da era da segurança e da opulência, por meio da reconfiguração do lugar da natureza nas engrenagens do capital. Contrariamente ao que procuravam e procuram alcançar os movimentos sociais ambientalistas centrados na reformulação radical do capitalismo, a fim de conservar a natureza, esta perspectiva, agenciada pelas elites corporativas do primeiro mundo, reformula a natureza a fim de conservar o capitalismo. A natureza, agora ambientalizada, fica resignificada, reaxiomatizada e recapturada pela lógica do capital global.⁴ A partir do desenvolvimento da "tecnologia verde" seria possível manter os níveis altos de produtividade e de crescimento econômico, apesar de que com menos poluição e consumo de recursos naturais. Partindo desta perspectiva, os fundamentos da produtividade e do economicismo jamais são postos em dúvida, constituindo o *a priori* da sustentabilidade. A natureza é "capital natural", da mesma forma que o trabalho é "capital humano".

Por outro lado, o olhar glutão que gera "escassez", em vista de seus níveis de consumo, "vê" um esgotamento das fontes biofísicas no sul, agravado pelo problema da "superpopulação". As imagens de satélites registram progressivamente como as populações pobres do sul destroem as suas florestas tropicais pelo uso de técnicas da agricultura tradicional, particularmente a de "derrubar e queimar". A partir desse olhar colonial, tanto a falta de crescimento econômico e educação tecnológica quanto a ausência de planejamento social são os fatores que levam à degradação ambiental no sul. Por isso, somente a transferência de ciência e tecnologia e, em geral, dos dispositivos do desenvolvimento, vão solucionar realmente o problema. O norte é representado, então, como o lugar da razão, da estabilidade, da limpeza, da riqueza e da excelência, em contraste com um triste sul, lugar de atraso, insalubridade, violência, tecnologias obsoletas e capital insuficiente. Para fazer frente a esse sul, cada vez mais

perigoso e à espreita de fronteiras da prosperidade material e cultural, próprias da verdadeira civilização, faz-se necessário controlar a imigração e propor uma política de distribuição dos riscos ambientais. Torna-se um imperativo biopolítico do Império manter as populações do sul confinadas às suas próprias fronteiras e transformar os seus territórios em uma lixeira da poluição industrial produzida pelo norte, ao mesmo tempo em que os recursos naturais e os “conhecimentos tradicionais”, presentes no sul, são elevados à categoria de “patrimônio imaterial da humanidade” (HARDT; NEGRI, 2004). Nos discursos hegemônicos do desenvolvimento sustentável, a degradação ambiental é causada pela pobreza das políticas do sul, mas jamais são realmente questionados os altos níveis de consumo do norte: *o glutão vê somente a sua fome, é escravo da sua ansiedade e perdeu a noção dos seus próprios limites (a húbris)*.

Ecocapitalismo e sociedade do controle

Aqui, situamos a biotecnologia como a subdisciplina que produz a recombinação de informação genética. Neste sentido, é possível dizer que a biotecnologia também pertence ao campo das novas tecnologias de informação, fazendo parte do que Hardt e Negri chamaram de lógica do capitalismo pós-fordista. Desde os anos cinquenta, campos como os da biotecnologia e o da engenharia genética inauguraram uma era pós-natural (ESCOBAR, 2002), gerando hipercorpos e hipernaturezas⁵ que intervêm na própria lógica do que é orgânico — do que é vivo —, produzindo artificios estreitamente relacionados à lógica do capital global. Tais desenvolvimentos científicos propõem a possibilidade de construir entidades híbridas, como produtos da recombinação da sua constituição genética. Grandes projetos, como o do genoma humano e a clonagem reprodutiva de animais e de tecidos, operam a partir da possibilidade de manipular as sequências genéticas. De acordo com essas tecnologias, é possível fazer cortes transversais nas sequências de informação do DNA para depois, por meio de um processo de *cut and paste* intracelular, instalar códigos genéticos halógenos em redes celulares-mãe (CAPRA, 2003).

A natureza histórica construída pela modernidade, ao ser matematizada e desencantada, perdeu qualquer fonte de valor intrínseco: não era mais *physis*, fluxo de vida que anima os seres (mundo greco-romano), mas também não era *ens creatum*, a criação divina que reflete os atributos de Deus (mundo cristão-feudal). Ao ser objetivada no mundo burguês-mercantil, a natureza é transformada em uma instância externa, suscetível de ser instrumentalizada, manipulada de acordo com os impe-

rativos técnicos e degradada, em última análise, à categoria de “recurso”. Além de ser objeto de intervenção tecnocientífica, a natureza moderna é inscrita no processo de constituição e consolidação dos Estados nacionais que, tanto na Europa quanto nas periferias, orientavam a produção industrial guiados por uma economia do tipo fordista (CORONIL, 1997).

A partir dos anos sessenta, essa natureza moderna começa a ser transformada por outros discursos que a ambientalizam, de acordo com os imperativos do ecocapitalismo, como novo axioma da aparelhagem de captura capitalista/colonial. Na sua primeira fase (anos sessenta e setenta), ficam evidentes as contradições inerentes ao ecocapitalismo, isto é, o crescimento econômico desenfreado; além do circuito de produção implicar o esgotamento dessas mesmas condições materiais de produtividade: a força de trabalho e a natureza. Quanto mais se esforça para aumentar os seus níveis de produtividade e eficiência, redesenhando o espaço urbano e transformando os mecanismos de contratação laboral e as tecnologias agroindustriais, o capital destrói e esgota cada vez mais as suas próprias condições de possibilidade (O'CONNOR, 2004).

Contudo, nos anos oitenta, com a emergência da sociedade do conhecimento e da economia do tipo pós-fordista, baseada na produção imaterial, o ecocapitalismo entra em uma fase pós-moderna (ESCOBAR, 2002; O'CONNOR, 1994). De fato, com o avanço da biotecnologia e da engenharia genética, associadas às chamadas indústrias da vida, a natureza deixa de ser um “recurso natural”, uma vez que já não é mais uma instância externa e começa a compor um “plano de imanência” articulado a partir da própria lógica da reprodução do capital. A nova virada consiste em que o capital axiomatiza (DELEUZE; GUATTARI, 2000) a constituição interna do ser vivo, por meio da modelagem e do design genético. Se à forma moderna do capital corresponde uma colonização molar da natureza, à forma pós-moderna corresponde uma colonização molecular, que constitui hipernaturezas ou tecnonaturezas.

É preciso ressaltar que o ecocapitalismo se desenvolve no âmbito dos regimes biopolíticos pós-modernos, próprios da sociedade do controle, que almeja intensificar a manipulação das diferentes dimensões da vida, tanto humana quanto não humana. A natureza moderno-capitalista estava vinculada à “sociedade disciplinar” e sua aparelhagem biopolítica específica, que transcendentemente homogeneizavam os corpos humanos e o seu corpo inorgânico — a natureza. Na sociedade do controle, por outro lado, o poder atua de maneira iminente e reticular, redimensionando a axiomática do capital e a sua singular produção de subjetividade e natureza. O poder se expande, se minimaliza, “alisando” a estriagem que caracterizava a sociedade disciplinar (HARDT;

NEGRI, 2002). Neste nível, a natureza é reaxiomatizada por meio de uma maquinaria não mais industrial, mas pós-industrial e cibernética, produtora de tecnologias biopolíticas (observação via satélite, ciberespaço, biotecnologia) que atuam de maneira rizomática, molecular. Assim, emergem naturezas híbridas, em que o que é artificial e o que é orgânico se confundem. Resumindo, a partir dos anos oitenta, o ecocapitalismo entra numa etapa pós-moderna que, no contexto da sociedade do controle, transforma e constrói a natureza por meio de tecnologias biopolíticas de caráter rizomático.

Agora, essas características do ecocapitalismo se manifestam de maneira particular no contexto do sistema-mundo pós-moderno/pós-colonial (MIGNOLO, 2002), através dos projetos globais de conservação da biodiversidade e uso do conhecimento tradicional. É isso que nos leva a refletir sobre o modo como as políticas do conhecimento e da biodiversidade carregam consigo novas formas de colonialismo. E é esse o sentido do que chamaremos de *biocolonialidade do poder*.

A biocolonialidade do poder: ecologias políticas do conhecimento e da biodiversidade cultural

O ecocapitalismo é uma manifestação da emergência de um novo sistema de relações econômicas, culturais, jurídicas, políticas e sociais, que alguns autores chamaram de *Império* ou de *sociedade em rede* (HARDT; NEGRI, 2002; CASTELLS, 2000). A cibercultura, a produção de subjetividades centradas no consumo, a transição de uma economia fordista, baseada na produção de objetos, para uma economia pós-fordista, concentrada na produção imaterial (de conhecimento e de informação), bem como o avanço das novas tecnologias, são algumas das características deste tipo de sociedade, que tem sido identificada com a globalização hegemônica — ou seja, com a expansão final e abissal da lógica do capitalismo no espaço-tempo mundial.

Por outro lado, os estudos pós-coloniais, subalternos e pós-ocidentais, realizados na Ásia, na África e na América Latina — compreendidos não apenas como espaços geográficos, mas como lugares que ativam o pensamento crítico-emancipador—, vieram articulando uma perspectiva que deixa evidente a face colonial da expansão capitalista e de seu projeto cultural. Particularmente, a partir da América Latina, se realiza uma crítica à modernidade que a compreende como um processo histórico de caráter colonial e de “longa duração”, que toma forma a partir do “descobrimento da



América". A modernidade e a colonialidade são vistas como duas faces de uma mesma moeda, isto é, como parte integral de um sistema, caracterizado pela "heterogeneidade estrutural", que possibilita uma distribuição assimétrica do poder e se materializa no saqueio e na superexploração das colônias. Como já mostrou Quijano, a modernidade carrega consigo uma série de padrões coloniais de produção de subjetividade, articulados a partir da ideia de raça (pureza de sangue), que possibilitaram a subordinação étnica e epistêmica das populações subjugadas. De fato, a "colonialidade do poder" operava no contexto do sistema-mundo moderno/colonial através da colonização do imaginário das formações epistêmicas negras e ameríndias, fundamentadas nos sistemas ancestrais e holísticos de conhecimento.

Agora, quando se fala da emergência do Império ou da consolidação de uma sociedade em rede que lhe dá forma, a questão da colonialidade do poder adquire uma nova dimensão, que poderíamos chamar de *biocolonial*. Após rastreamos a formação do ecocapitalismo que potencializa a visão glutona e voraz por meio dos discursos do desenvolvimento sustentável, abordaremos agora a questão da natureza e, em particular, o projeto da "biodiversidade", de modo a compreender as novas articulações da "diferença colonial" no sistema-mundo pós-moderno/pós-colonial (MIGNOLO, 2002; CASTRO-GÓMEZ, 2005). Para o caso que nos compete, a biodiversidade, é necessário identificar os atores sociais que, a partir de seus interesses particulares, constituem mecanismos para produzi-la e controlá-la. Esses atores sociais estão em pontos estratégicos do sistema-mundo pós-moderno/pós-colonial e, dessa posição, elaboram múltiplas construções discursivas da "biodiversidade". Falaremos, então, de uma biodiversidade hegemônica, construída pelos atores dominantes do Império, e de uma biodiversidade contra hegemônica, pautada por atores como as organizações amazônicas, às quais vou me referir mais adiante.

Nesse sentido, a produção *hegemônica* da biodiversidade, atualizada pelas elites corporativas e pelas empresas transnacionais dominantes, é concretizada mediante os regimes jurídicos globais do Império. Acordos internacionais, como os Direitos à Propriedade Intelectual Relacionados com o Comércio e o Convênio Internacional da Diversidade Biológica, entre outros, dão ênfase especial à noção de "escassez", de "perda" dos recursos naturais ou de "diminuição" da biodiversidade, e propõem soluções do tipo tecnocientíficas, potencializadas pelo auge das ciências da vida. A partir desse discurso, as populações e os ecossistemas próprios dos "países em desenvolvimento" do sul começam a ganhar um novo significado. Antes vistos como "obstáculos para o desenvolvimento", dadas as suas peculiaridades biológicas e culturais, agora

são os “guardiões da biodiversidade”, devido ao potencial dos seus conhecimentos ancestrais (CASTRO-GÓMEZ, 2005; ULLOA, 2004). É nesse sentido que falamos da *biocolonialidade do poder*.

A biocolonialidade do poder é particularmente evidente na série de acordos internacionais que desde a década de noventa têm uma propensão à normatização global de proteção às produções e inovações científicas, bem como à propriedade intelectual. Instrumentos jurídicos imperiais, como os denominados TRIPs (*Trated Related Aspects of Intellectual Property* [Aspectos Relacionados com o Comércio de Propriedade Intelectual]), protegem o conhecimento científico/empresarial enquanto mecanismo que permite obter ganhos econômicos do trabalho criativo, associado à produção das indústrias da vida e à gestão científica da biodiversidade. No entanto, esses mesmos instrumentos geram simultaneamente novos mecanismos de subordinação dos sistemas de conhecimento não ocidentais e da sua construção específica da natureza (LANDER, 2002).

Os TRIPs regulam os direitos de propriedade industrial relacionados a marcas de fábrica, indicações geográficas, desenhos ou modelos empresariais, patentes, segredos industriais e direitos de obtentores vegetais. Tais direitos permitem patentear material biológico modificado, possibilitando a privatização da vida. As patentes são concedidas se a solicitação cumprir com os requisitos de *novidade, atividade inventiva e aplicabilidade industrial*. No caso da biotecnologia, é possível conceder patentes no caso de genes que são isolados ou modificados, já que isso confere um valor agregado ao produto do trabalho criativo. Na década de oitenta, foi concedida uma patente pela Suprema Corte dos Estados Unidos a Ananda Chakravarty, que trabalhou com uma variedade de bactéria do gênero *pseudomonas* capaz de decompor o petróleo bruto (SHIVA, 2001). Embora o tema das patentes remonte ao século XIX, quando uma foi concedida a Louis Pasteur para um tipo de levedura, desde então o campo do que pode ser patenteado se expandiu: novas plantas com reprodução assexuada (1939), novas plantas com reprodução sexual (1970), mamíferos transgênicos não humanos (1988), compostos naturais purificados, inclusive do corpo humano (2000) (LANDER, 2002, p. 76).

No entanto, os TRIPs não respeitam aspectos como a identificação e a territorialização do acesso aos conhecimentos tradicionais e ao material biológico, entrando em contradição direta com a margem de defesa aberta por outros acordos internacionais: como a CDB⁶ (artigo 8J, propenso ao reconhecimento e ao respeito dos conhecimentos e inovações locais); ou as disposições que visam a garantir a soberania nacional sobre a biodiversidade, presentes em acordos andinos, tais como as decisões 391

e 486 da Comunidade Andina de Nações (CAN); ou, ainda, a distribuição equitativa dos benefícios provenientes do uso da biodiversidade (GÓMEZ-LEE, 2004). A partir destes acordos legais (TRIPs que possuem relações diretas com megaprojetos jurídicos como a ALCA⁷ e o TLC⁸), é concretizado um marco para a comercialização dos componentes da biodiversidade por meio dos títulos de propriedade intelectual. De acordo com estes, as *indústrias da vida* (farmacêuticas, empresas de cosméticos, de alimentos, agroindustriais e de energia) passam a controlar a base biológica e o ecossistema da reprodução social. Até o momento, 93% das patentes foram outorgadas aos Estados Unidos, à União Europeia ou ao Japão, ao passo que somente 3% foram concedidas a “países em desenvolvimento” (HERNÁNDEZ, 1999).⁹ É evidente a tendência à concentração global de poder e de conhecimento e ao estabelecimento de novas formas (pós-modernas) de colonialidade.

Os tratados imperiais sobre a biodiversidade e a propriedade intelectual favorecem uma noção cientificista/empresarial do saber, isto é, individual, fragmentada, compartimentada, cibernético-mecanicista e patriarcal. Esta formação do saber projeta sobre a natureza um conjunto de campos analíticos sobre os quais se sobressaem alguns objetos específicos de conhecimento, que surgem como entidades isoladas entre si, desconhecendo suas inter-relações (CAPRA, 2003). É assim que a tecnociência biopolítica constitui a vida orgânica como uma máquina cibernética. Porém, nestes tratados, não se leva em consideração, de modo integral, o caráter coletivo das formações de saber e dos sistemas de conhecimento próprios dos povos não ocidentais. Esse tipo de saberes só é levado em consideração na medida em que servem como catalisadores nas empresas de bioprospecção e biopirataria, quer dizer, na medida em que forneçam informação sobre o uso e a localização de material biológico passível de ser comercializado. Disso decorre estes tratados darem espaço aos “conhecimentos tradicionais e folclóricos” (Comitê Intergovernamental de Propriedade Intelectual e Recursos Genéticos, Conhecimentos Tradicionais e Folclore, 2000). Privilegia-se, então, o conhecimento individualizado e masculino, possuído por sujeitos particulares dentro das comunidades, os xamãs — desconsiderando que esse conhecimento é produto de uma tradição cognitiva local, articulada a partir de interações complexas com os ecossistemas, em que as mulheres têm um papel de extrema relevância mediante diversas práticas agro-silvo-pastoris (VAN DER HAMMEN, 1992).

Apesar dos esforços para consolidar um sistema de proteção *sui generis* dos conhecimentos tradicionais,¹⁰ realizados por atores estatais e não estatais, representantes da sociedade civil dos países mega-biodiversos, atualmente não são definitivos nem os

mecanismos jurídicos que buscam garantir a proteção dos conhecimentos tradicionais nem a melhoria nas condições materiais de existência das populações locais a partir de uma regulamentação autônoma e suficiente dos seus territórios ancestrais. Esse tipo de conhecimento e seus territórios figuram no imaginário imperial como “reservas de biodiversidade”, que são “patrimônios imateriais da humanidade”. Mais uma vez é ambíguo o uso do termo “humanidade”. De quem e para quem é a biodiversidade? Quem é a humanidade? Essas assimetrias de poder/conhecimento geram novas formas de subordinação dentro do Império, o que nos leva a explorar novas articulações da diferença colonial. Nas próximas seções, rastreamos esta discussão tendo como “lugar de enunciação” a Amazônia colombiana, que, dentro da cartografia epistêmica já delineada, projeta a narrativa da abundância.

Amazônias imaginadas: novos Eldorados e outros infernos verdes

A região amazônica tem 7,8 milhões de km², o que equivale a 60% dos territórios de Brasil, Bolívia, Colômbia, Equador, Guiana, Peru, Suriname e Venezuela. Representa 44% da superfície da América do Sul e equivale a 73% do território da Europa. Sua superfície corresponde a 70% de todas as florestas tropicais do mundo, concentrando aproximadamente 60% da biodiversidade do planeta. Guarda 20% da água potável do planeta e 10% da biota universal, com mais de 60.000 espécies vegetais, 300 mamíferos e 2.000 peixes. A Amazônia colombiana constitui 35% de sua extensão total, e ali vivem 52 grupos étnicos que habitam a floresta milenarmente (há aproximadamente 10.000 anos antes do presente) (FRANCO, 2002; MEGGERS, 1989).

Devido a sua importância ecológica, cultural e geopolítica, a Amazônia tem sido e continuará sendo o lugar de origem de imaginários múltiplos, articulados aos discursos que justificavam a colonização. Aqui fica evidente como os imaginários e os símbolos têm uma eficiência prática (PALACIO, 2003, p. 8): desde o século XVI, com os conquistadores que buscavam ouro para a emergente potência hispano-lusitana (primeiro centro do sistema-mundo moderno/colonial) e com os missionários que visavam à conversão das almas selvagens ao catolicismo (em luta contra o avanço do protestantismo na Europa); seguindo para o século XIX, com os comerciantes de quina e borracha;¹¹ até chegar ao século XX, com os cocaleiros e os garimpeiros que concretizam a ancoragem das matérias-primas do Amazonas com o modo de produção próprio do capitalismo fordista/colonial, baseado na superexploração da

mão de obra indígena e camponesa. Ao longo desse périplo extrativista, o imaginário predominante foi o do "Eldorado" e seu contraponto, o "inferno verde". Porém, ao iniciar o século XXI, a biodiversidade cultural do Amazonas emerge como o último "Eldorado" ou "paraíso ecológico" para as forças imperiais, e também como um novo "inferno verde" para as populações tradicionais, que passam a enfrentar o processo de uma nova apropriação da região no contexto de um novo capitalismo, com base na produção imaterial e na colonização molecular do orgânico.

No âmbito da biocolonialidade do poder, são o "último Eldorado" os conhecimentos ancestrais dos povos da floresta amazônica sobre o manejo dos ecossistemas florestais e de sua diversidade de espécies e linhagens genéticas. O acesso a essas novas fontes de reprodução do capital global na Amazônia colombiana começa a ser garantido através de dispositivos pós-modernos globais e estatais de controle: por exemplo, as políticas ambientais de ordem nacional e regional,¹² as políticas militares-econômicas, como o "Plano Colômbia" e o TLC. Estes padrões globais buscam limpar o território amazônico dos atores sociais "indesejados" (líderes comunitários, guerrilhas, indígenas organizados politicamente), para poderem dispor livremente dos recursos genéticos.

No entanto, a outra face colonial do último "Eldorado" é o "inferno verde", isto é, as novas formas de escravização e destruição dos povos indígenas. Essa metáfora apresenta a Amazônia não mais como um lugar idílico, repleto de riquezas naturais, mas como o lugar do assassinato, da barbárie e da morte, tanto para os colonizadores quanto para os colonizados.¹³ Minha tese é que a biocolonialidade do poder configura novos "infernos verdes" na Amazônia, alinhados à atual fase do capitalismo global. Citarei três "exemplos infernais": o patenteamento do yagé, a narrativa do corta-cabeças e a coleta de amostras de sangue, realizadas pela Pontifícia Universidade Javeriana, em seu projeto "Expedição Humana".

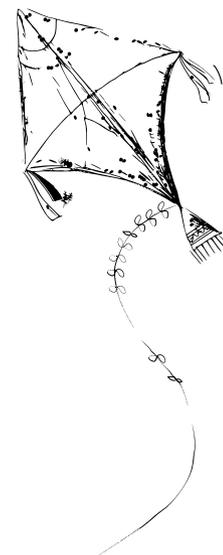
Nosso primeiro exemplo infernal será o já famoso caso da patente concedida pelo Departamento de Patentes e Registros de Marcas dos Estados Unidos (USPTO) ao cidadão norte-americano Loren Miller, outorgando-lhe direitos sobre uma variedade de yagé supostamente "nova" descoberta por ele. A Organização Indígena da Bacia Amazônica (COICA) solicitou a suspensão da patente em março de 1999, o que foi inicialmente aceito, mas não por reconhecimento do yagé como uma herança cultural dos povos indígenas ou do direito coletivo dos povos amazônicos sobre seus conhecimentos tradicionais. O argumento foi que a planta, apresentada como uma "nova variedade de yagé", já tinha sido registrada pelo departamento de botânica

da Universidade de Michigan.¹⁴ Diante da suspensão temporária, o senhor Miller interpôs uma apelação, argumentando ter cumprido com os requisitos exigidos pelo órgão para registrar a sua descoberta como "novidade". O órgão devolveu a patente ao solicitante no dia 17 de abril de 2001, argumentando que terceiros, neste caso a COICA, não podiam questionar a decisão final do órgão de patentes pois, de acordo com a legislação estadunidense, esse direito é só do titular (GÓMEZ LEE, 2004, p. 34).

Tal fato possui implicações graves, tendo em vista a importância que essa planta sagrada tem para as "culturas do yagé"¹⁵ e a perda do controle sobre as formas de uso e suas formas tradicionais de conhecimento.¹⁶ Na sociedade do conhecimento, o yagé não é visto como uma herança cultural dos povos indígenas, mas como uma informação genética suscetível a ser patenteada e comercializada. A pesquisa científica fomentada por empresas multinacionais tem grande interesse nos componentes químicos do yagé, como a harmalina, cujos efeitos inibidores de enzimas têm potencial antidepressivo para uso na psiquiatria (ZULUAGA, 1999, p. 15). Além disso, fenômenos nacionais e transnacionais, como o neoxamanismo, o curandeirismo e algumas tendências "new age", construíram um enorme "mercado espiritual" que dá novos usos ao yagé, graças aos efeitos terapêuticos que esta planta tem para consumidores ávidos por experiências psicodélicas, ou para pessoas em busca de práticas alternativas de saúde.¹⁷

O segundo "inferno verde" que queremos mencionar são os depoimentos e narrativas que alguns povos da floresta do sul do trapézio amazônico colombiano relatam sobre as agressões que vêm sofrendo por parte de um ser estranho, que eles chamam de "corta-cabeças". Segundo o relato dos pescadores, durante a noite é possível observar luzes coloridas produzidas por um "aparelho" voador, uma espécie de morcego ou águia que os ataca e hipnotiza para "roubar os seus órgãos". A "cabeça completa" das vítimas é retirada: uma cabeça que inclui o coração, o fígado, os rins, as vísceras e os órgãos sexuais. As cabeças, segundo a narrativa, são conservadas em aparelhos que as mantêm com vida. Essa narrativa chegou inclusive às esferas oficiais. Segundo Rosendo Ahué, presidente da Associação dos Conselhos Indígenas do Trapézio Amazônico (ACITAM), em uma carta dirigida ao presidente da Colômbia, Álvaro Uribe, no dia 18 de janeiro de 2005:

O povo indígena desta região tem sofrido violações de vários cunhos; não se trata da violência e da guerra, quero destacar que meus companheiros indígenas pescadores desde aproximadamente três anos têm se senti-



do perseguidos por alguém, e esse alguém as pessoas chamaram de corta-cabeças. Mais de um pescador dessa área escapou dessa perseguição, e, por isso, agora os pescadores andam armados por segurança e defesa pessoal, e andam em grupos. No entanto, até o momento não houve desaparecidos. Solicitamos ao Estado e ao governo nacional que assumam a responsabilidade de realizar a investigação adequada deste caso, por meio das instâncias competentes (CURE, 2005, p. 74).¹⁸

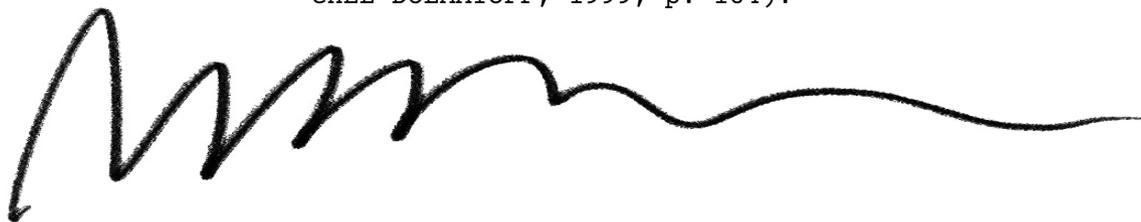
Na tipologia elaborada pelos locais, existem três categorias de "corta-cabeças": os "gringos", que são caracterizados pelos traços físicos da raça branca (olhos claros, loiros, altos), os chefes e agressores supremos, e por estarem vinculados a atividades de turismo ecológico e pesquisa científica; os "brancos não gringos", mestiços que também são turistas ou pesquisadores, que não vivem permanentemente na região e são aliados dos gringos; e por último, os "paisanos", pessoas locais que começam a ter um comportamento estranho, eles são trabalhadores, adquirem coisas luxuosas e foram enganados pelos gringos (CURE, 2005, p. 122). Segundo os locais, quem pilota os aparelhos voadores não são os paisanos nem os mestiços, e sim os gringos, que vendem órgãos humanos indígenas para pessoas doentes ou idosas dos países ricos, porque mesmo tendo um grande desenvolvimento tecnológico, eles são seres frágeis e adoecidos que precisam dos órgãos saudáveis que os indígenas possuem, por conta de sua boa alimentação. Os "gringos corta-cabeças" são vistos pelos indígenas como sujeitos socialmente inferiores, por não respeitarem as regras de reciprocidade na troca social, apresentarem um comportamento "estranho" (não se relacionam com os "paisanos", usam "aparelhos", não falam espanhol nem comem os mesmos alimentos) e estabelecem uma relação unilateral pela qual buscam beneficiar somente a sociedade que representam. Conforme os depoimentos, os órgãos retirados são usados para "fazerem robôs, roubar o conhecimento ou para transplantes" (CURE, 2005, p. 83). Para os indígenas, a ação do corta-cabeças está submetida a uma forma de intercâmbio entre nações ricas e pobres: a "dívida externa" é quitada com os órgãos humanos indígenas.

A narrativa do "corta-cabeças", que se tornou uma preocupação para as populações locais, nos remete à construção de discursos contra-hegemônicos no contexto da biocolonialidade do poder. Através dessa narrativa, os povos da floresta, especialmente os Ticunas, articulam uma compreensão autônoma da sua posição com relação à presença de atores ligados à globalização (pesquisadores, turistas) e, em particular, ao que eles mesmos chamam de "segunda máfia", ou seja, com relação

aos fenômenos visíveis na região, como a ALCA e o TLC¹⁹ (CURE, 2005, p. 105). A partir dessas análises, e das minhas pesquisas na região, quero ressaltar uma interpretação da narrativa do "corta-cabeças" que o situa no contexto das atividades de biopirataria²⁰ que se aceleram na pan-amazônia, e estão centradas no tráfico ilegal de peles e fauna viva, de plantas e talvez, também, de órgãos humanos. Não é um disparate interpretar essa narrativa como uma crítica ao avanço da biomedicina no "primeiro mundo", centrada na clonagem de tecidos, transplantes de órgãos e reprodução *in vitro*, que possibilitam a constituição do que antes denominamos hipercorpos; assim como uma crítica à presença militar dos Estados Unidos na região, por meio da implantação de radares da DEA²¹ nos arredores de Letícia. O "corta-cabeças" atualiza, no contexto da biocolonialidade do poder, um novo "inferno verde" na Amazônia colombiana.

Por último, dentro desse espectro das "práticas infernais" caberia citar o caso da coleta não consentida de amostras de sangue de várias comunidades indígenas do país, inclusive da Amazônia, que foram realizadas dentro do projeto "Expedição Humana", executado pelo instituto de genética vinculado à faculdade de medicina da Pontifícia Universidade Javeriana. Os indígenas não foram informados sobre os verdadeiros objetivos da coleta de amostras, pois somente foi dito que estavam pesquisando para "ajudar com programas de saúde" (REICHEL-DOLMATOFF, 1999). O ex-senador Lorenzo Muelas denunciou o ocorrido e o vinculou com a possível exportação de amostras genéticas humanas para centros de pesquisa internacionais, o que faz lembrar da narrativa do "corta-cabeças", apresentada anteriormente. Nas palavras de Lorenzo Muelas:

Lamentamos que as comunidades indígenas tenham sido enganadas, que tenha havido uma violação aos nossos direitos na obtenção de nossas amostras de sangue para propósitos que nunca nos foram comunicados, e no uso delas em assuntos sobre os quais nunca nos consultaram e para os quais, portanto, nunca demos o nosso consentimento [...] Vocês insistem que não há nada de incorreto no seu modo de proceder, que estes são os procedimentos científicos padrões, mas nós lemos o seu comportamento por outra perspectiva e sentimos que houve um desrespeito à nossa integridade como povos e uma violação dos nossos direitos como seres humanos. Acreditamos que vocês seguem dando continuidade a essa velha prática de utilizar os indígenas como coelhos e como ratos de laboratório (citado por REICHEL-DOLMATOFF, 1999, p. 184).



Diante de todos esses abusos, vários setores indígenas colombianos decidiram colocar em suspenso qualquer tipo de projeto de pesquisa dentro dos seus territórios, até que as condições legais sejam estabelecidas para garantir a proteção de seus direitos coletivos fundamentais. Esses setores argumentam que, de acordo com a Constituição colombiana de 1991, as organizações locais têm a capacidade de decidir que tipo de pesquisa é relevante para os seus objetivos de proteção e fortalecimento cultural e territorial.

A ecosofia da multiplicação da vida e o biopoder da abundância

Em contraste com a visão glutona, própria do ecocapitalismo voraz e sua narrativa de “escassez”, a episteme dos povos da floresta amazônica²² nos remete à narrativa da “abundância”. Ela surge do conhecimento situado e encarnado, agenciado pelos povos da floresta na sua singular interação com os ecossistemas amazônicos. Um conhecimento no qual não são estabelecidas relações dualistas entre mente/corpo, pensamento/ação e sociedade/natureza. Falamos, então, de um *pensamento corporal*, ou seja, de um pensamento ativado na consubstanciação com as “plantas-conhecimento” (o tabaco que esfria e a coca que adoça), e que materializa uma *ecosofia da multiplicação da vida*.²³ A narrativa da abundância emerge como uma ideia-força que sustenta a definição de “biodiversidade” mobilizada pelas organizações indígenas da floresta amazônica, para as quais a biodiversidade significa *reproduzir*.

Na contramão do discurso hegemônico das ONGs ambientalistas e das instituições estatais e globais, os povos da floresta amazônica sustentam a noção de *inesgotabilidade* das fontes naturais. As pessoas com quem conversei (na sua grande maioria Uitotos, Ticumas e Ocainas) tinham certeza de que “a mãe d’água (a jiboia) faz com que sempre haja peixe” e que “os animais não deixam de existir, eles vão para dentro da selva”, se afastando do “cheiro humano”. Tais enunciados fazem parte do que eu assumo, aqui, como uma singular ecosofia da multiplicação da vida,²⁴ que articula a narrativa da abundância. Essa forma de “fazer-conhecer mundo”, de *“enaturar mundo”*,²⁵ não vê a escassez como um fato isolado, particular, sujeito a planejamento e pre-determinação, mas como parte dos ciclos vitais de destruição-regeneração próprios do território.

A “ecosofia da multiplicação da vida” é uma topologia inscrita nas práticas de ma-

nejo do território. Está centrada no cuidado da vida por meio do caráter soteriológico, medicinal, eficaz da Palavra. O conhecimento ancestral (*sciencia* mítica das origens, palavras do pai-criador — *buinaima*) se cristaliza nas palavras que operam como uma *techné* nos diferentes âmbitos da reprodução na vida social: palavra de comida, palavra de cestos, palavra de cura, palavra de contos, palavra de dança, palavra de caça, palavra de colheita. Estas palavras surgem em espaços rituais onde as pessoas se “consustanciam” ou “conaturalizam” com as plantas de poder/conhecimento: palavra de coca-doce e tabaco-frio, agenciada pelo pai-colhedor; e palavra de mandioca, palavra de amendoim, próprias da mãe-colhedora. Além disso, o “território” não é só “espaço físico”, os “recursos naturais” ou a “natureza” (estas são construções culturais ocidentais baseadas na dicotomia sociedade/natureza e civilizado/selvagem). Neste caso, território é o corpo do sabedor, o corpo da mulher, a força de Dainueño, a mãe terra doadora de vida (no pensamento Uitoto). Portanto, a reprodução da vida no território depende da diplomacia cósmica agenciada pelo *sabedor*²⁶ com relação a *subjetividades-outras* que coabitam no território.²⁷ As danças rituais e o acontecimento noturno do poder da *palavra-obra* no *mambeadero*,²⁸ possibilitam o agenciamento da função cósmica, da *cosmopolítica* da comunidade. Através desta cosmopolítica coletiva, os sabedores controlam o território por meio de uma articulação xamânica (VAN DER HAMMEN, 1992), na qual é possível ativar a potência da vida, “soprar os multiversos”²⁹ e, portanto, *reproduzir, prosperar plenamente e gerar abundância* que se cristaliza nas colheitas, na fertilidade das mulheres, na saúde das pessoas (URBINA, 1986). A narrativa da abundância tem, então, como contexto, essa ecosofia da multiplicação, que garante a reprodução da vida humana e não humana no território; é por isso que nos referimos ao biopoder da abundância³⁰ como a autoprodução das condições e dos significados da existência humana, inscritas em uma localidade específica.

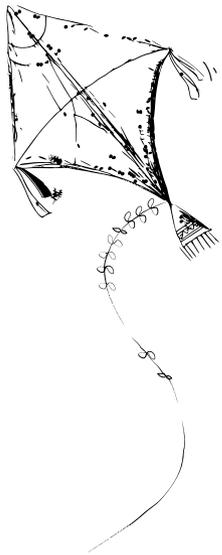
O que eu chamo, aqui, de “ecosofia da multiplicação da vida” articula a posição política das organizações amazônicas colombianas, que, para a Agenda Regional de Biodiversidade,³¹ propuseram como eixo de ação *reproduzir*, como parte fundamental da política e da própria definição da biodiversidade. Para eles:

Biodiversidade é a harmonia entre o homem e a natureza de maneira espiritual. [É] o manejo que acontece pelo pensamento, pela palavra e pela obra. O pensamento é o ancião que é a força espiritual da palavra. A palavra é autoridade. [O que] constrói é a força que é a juventude. *Tem que preservar o que não se pode tocar. Tem que preservar o que se pode tocar.* Concei-

tos que temos que aprofundar com nossos mais velhos durante os *mambeaderos* e as *malocas* de *yagé*. *Conhecer traz em si preservar para gerar vida.*³²

Na agenda política desse *biopoder da abundância* que as organizações amazônicas denominam "reproduzir", têm-se os seguintes aspectos e objetivos:³³ a necessidade de empregar linguagens que sejam compreensíveis para os atores locais, ou seja, que possam traduzir e socializar a linguagem técnica das políticas nacionais e globais de biodiversidade, rompendo com a hegemonia do saber escrito frente ao saber oral; fortalecer mecanismos como o autogoverno e a autogestão ambiental, por meio de figura jurídica das reservas, para exercer um controle territorial autônomo frente aos atores armados e outros atores regionais, nacionais e globais; melhorar a organização interna definindo responsabilidades, funções e perspectivas; incentivar a pesquisa própria para fins próprios, ou seja, se apropriar e estabelecer um diálogo crítico com os discursos e com as atividades científicas que estejam ligadas à conservação da biodiversidade, de modo a fortalecer práticas de manejo tradicional dos ecossistemas; apoiar a educação própria, como mecanismo de defesa contra o discurso dominante que promove a homogeneização cultural; respeitar a diferenciação cultural e espiritual interna das etnias amazônicas, pela consolidação de planos de vida; e, por último, aumentar de maneira controlada a população indígena. Não se trata, então, de conservar só a biodiversidade, mas também a cosmovisão dos povos amazônicos.

Outro aspecto urgente dessa agenda são as políticas de proteção e recuperação do conhecimento tradicional.³⁴ Como já foi dito, para essas culturas "conhecer traz consigo preservar para gerar vida", as vidas humana e não humana. O conhecimento, a palavra e as práticas de manejo do entorno fazem parte dessa ecosofia da multiplicação da vida. Os conhecimentos têm uma "palavra-comum", transmitem um saber que foi herdado da ancestralidade, desde a organização que o "pai-criador" deixou inscrita no território e que foi atualizada pelas práticas milenares das culturas amazônicas. Por isso, no contexto da biocolonialidade do poder, as organizações dos povos da floresta reivindicam a valorização complexa da natureza e do conhecimento. Ou seja, se quer uma valorização que não reduza estas instâncias à lógica exclusiva do capital, mas que obedeça a uma visão holística e complexa do mundo. Por essa visão, território e conhecimento são instâncias de uma multivocalidade que abrange o humano e o não humano, na busca por concretizar o *sonho da abundância*. Por outro lado, as organizações criticam o individualismo da visão economicista ocidental, particularmente a figura dos direitos de propriedade intelectual. Criticam que o conhecimento seja



uma "propriedade privada", o que vai em direção oposta a sua cosmovisão. Para eles, o conhecimento é coletivo, "palavra-comum" inscrita no território. Disso decorre que um dos modos de proteção destas formações de saber sejam os *direitos coletivos de propriedade intelectual*, embora usar essa noção implique em aceitar, até certo ponto, a lógica jurídica do Império que se critica. Contudo, eles ainda têm a esperança de que as lutas que a interação global de forças gerou possam chegar a *descolonizar o Império*, particularmente no que se refere à biodiversidade e ao conhecimento tradicional.

Epílogo: gnose de fronteira, diversidade epistêmica e ciência pós-ocidental transmoderna

Os porta-vozes das organizações dos povos da floresta amazônica são muito enfáticos ao delimitar o que é negociável e o que é inegociável na questão da conservação da biodiversidade: "tem que preservar o que não se pode tocar, tem que preservar o que se pode tocar". Ou seja, eles nos remetem ao processo de mediação intercultural, no qual os limites são respeitados e as possibilidades são analisadas em profundidade, mantendo sagrado o que é sagrado, secreto o que é secreto e científico o que é científico, mas sem descuidar dos espaços comuns que materializem um diálogo epistêmico transmoderno e pós-ocidental. No caso amazônico, está emergindo uma proposta de ciência pós-ocidental (REICHEL-DOLMATOFF, 1999, p. 188), a partir das experiências das ONGs integracionistas,³⁵ que projetam, entre outras coisas, uma política baseada nos seguintes aspectos: participação real e efetiva, não simulada nem consultiva dos atores locais; criação de estratégias conjuntas de longo prazo, que levem em consideração a noção cíclica de espaço-tempo; a potencialização de uma perspectiva ecofeminista, que privilegie o afetivo, criando compromissos pontuais; o uso de linguagens claras e articuladas às práticas cotidianas. Todas essas propostas estão centradas no estabelecimento de um diálogo entre o conhecimento local (ecosofias) e o conhecimento científico ocidental, em benefício e para a continuidade do primeiro, aceitando as transformações do segundo. Trata-se de um diálogo que, seguindo intelectuais como Reichel-Dolmatoff e Mignolo, chamo de "pós-ocidental", e que traz um contrapeso à hegemonia do conhecimento científico/empresarial presente nas políticas globais e estatais de biodiversidade.

Explorar esses espaços liminares na prática concreta, transpassando limiares,

obriga a nos questionarmos sobre o que é e pode vir a ser o conhecimento em um mundo onde sejam possíveis a democracia e a diversidade epistêmica. Penso concretamente em uma ciência transmoderna³⁶ e pós-ocidental amazônica, centrada no comum, na "reprodução" da vida no planeta Terra, a partir do "biopoder da abundância". A necessidade de superar a crise ambiental atual nos insere em um espaço intercultural privilegiado, que atualiza uma "gnose de fronteira" (MIGNOLO, 2000) na qual é possível atender a outros modelos de natureza e sua visão multidimensional do conhecimento e da mente (afetivo, corporal, espiritual, mítico, concreto-racional). A ciência pós-ocidental transmoderna está em construção e continua "tecendo" definições não eurocêntricas de saber, dando continuidade ao projeto descolonizador; esta ciência renuncia tanto ao atomismo e ao fundamentalismo culturais quanto ao universalismo abstrato ocidental, cruzando limiares para além dos dualismos fundamentalistas e articulando estratégias nômades.

Nesse sentido, por exemplo, a ecosofia da multiplicação da vida e as ciências da complexidade (como desenvolvimento científico ocidental, mas não eurocêntrico)³⁷ podem devir juntas, por meio de uma episteme pós-ocidental baseada no caótico, no relacional, no holístico, na conectividade que repercute para nós em novas estratégias tecno-científicas e culturais que materializam uma consciência ecológica global. Na era atual e na que está por vir, é cada vez mais relevante pensar/imaginar mundos sócio-culturais-ambientais emergentes; mundos onde há espaço para todos/as; mundos onde a potência da vida triunfe sobre o poder da corrupção; mundos que novamente concretizem o sonho da abundância.

Notas

1 Nota dos Editores (N.E.) – O texto foi originalmente publicado em espanhol, sob o título "La biocolonialidad del poder: Amazonia, biodiversidad y ecocapitalismo", na coletânea *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (ISBN: 978-958-665-096-0), organizada em 2007 por Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel pela Siglo del Hombre Editores. Agradecemos a gentileza do autor e da editora em liberarem-no para a tradução. Como os demais textos deste volume da *Laje* que originalmente estavam em espanhol, recebeu

uma última revisão técnico-acadêmica feita pelo editor-chefe Leo Name, bem como uma revisão final da tradução conduzida por Bruna Otani Ribeiro e Larissa Fostinone Locoselli, com equipe do Laboratório de Tradução da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA).

2 Nota de Tradução (N.T.) – no original em espanhol, o autor utiliza o termo "*bosquesinas*" onde aqui utilizamos "povos da floresta", devido a sua grande circulação no português do Brasil.

3 Na região do sul do trapézio amazônico, onde se concentra o presente estudo, cada vez mais se encontram assentamentos constituídos por vários povos: Ticunas, Cocamas, Yaguas, Ocainas, Yukunas, Makuna, Uitoto, além de colonos; o que vem resultando em um tipo particular de relações interétnicas e inter-raciais, categorizadas como “sociedades *bosquesinas*” [“povos da floresta”], termo que privilegia o modo de subsistência (viver da floresta e dos rios) em vez da origem étnica (ECHEVERRI; GASCHÉ, 2004). As *sociedades bosquesinas* se caracterizam pela existência de grupos de solidariedade (“*mingas*”, festas, cerimônias), uma cultura local (em que coexistem formas tradicionais e objetos do mercado), uma linguagem (espanhol da região de Loreto, no Peru; amazônico, na Colômbia), uma economia de caráter pluriativo e anárquico (atividades de subsistência são alternadas, relacionadas com o mercado laboral e o consumo mercantil), o que constitui, em nossa opinião, uma articulação dissidente das economias regionais, nacionais e transnacionais.

4 Nesse sentido, surgem estratégias como a “ecoeficiência”, que perpetua o reducionismo que é próprio da visão economicista hegemônica, segundo o qual “tudo se soluciona com tecnologia”, uma vez que, por meio do avanço das ciências e técnicas de engenharia ambiental, seria possível “produzir mais com menos”.

5 As biotecnologias propõem a constituição de *hipercorpos*, no sentido de que é possível modelar as suas características e potencialidades. Falamos, então, do fim da natureza orgânica do corpo animal humano, já que o orgânico parece ser transcendido pelo artificial. Igualmente, falamos de hipernaturezas tendo em vista que a biotecnologia também se aplica ao campo da indústria agrícola. A pretensão, nesse caso, é construir alimentos modificados geneticamente, que respondam a certos vetores de produção biopolítica: ali-

mentos mais resistentes a pragas, que tenham uma maior durabilidade e que forneçam mais elementos aos “homens superexcitados”. As grandes indústrias da alimentação, como a Monsanto, pretendem controlar toda a cadeia de produção alimentícia, desde as sementes, que são transgênicas, até a circulação nos centros de abastecimento urbanos, impedindo a independência e a autonomia das populações rurais.

6 N.E. – Sigla para Convenção da Diversidade Biológica.

7 N.E. – Sigla para Área de Livre-Comércio das Américas.

8 N.E. – Sigla para Tratado de Livre Comércio da América do Norte (o mesmo que NAFTA, sigla em inglês).

9 N.E. – É importante recordar que o artigo foi produzido em 2007.

10 “A Decisão 391 da CAN (em vigência desde 17 de julho de 1996) desenvolve um regime comum sobre acesso aos recursos genéticos com vigência na Bolívia, na Colômbia, no Equador, no Peru e na Venezuela. Cabe destacar que é a primeira norma comunitária que regula essa temática em nível mundial. Reconhece-se o direito à autonomia dos povos indígenas ao destacar, no capítulo II, que os países membros devem reconhecer e valorizar a capacidade de decisão das comunidades indígenas, afro-americanas e camponesas sobre seus conhecimentos, inovações e práticas tradicionais, associados aos recursos genéticos e a seus produtos derivados. Além disso, consagra o direito a obter benefício em favor do provedor do componente intangível, no artigo 35; e, no artigo 2º, obriga a prover condições para uma participação justa e equitativa nos benefícios derivados do acesso” (GÓMEZ-LEE, 2004, p. 189).

11 Desde o século XIX, o processo civilizatório (que se estrutura na metáfora da “civilização”), em avanço na Colômbia, tinha por objeto a “civilização da terra quente”, projeto que envolvia, basicamente, a colonização de áreas desocupadas, por meio da consolidação de atividades extrativistas (PALACIO, 2004, p. 9). Inicialmente com a extração da quina (*Cinchona pubescens*), um dos “remédios para o império” (NIETO, 2000), e, depois, da borracha para a indústria inglesa, se acelera essa campanha na qual a ideologia liberal do progresso transforma o território amazônico em um verdadeiro Eldorado. Em nome desse “progresso”, foi cometido um dos maiores etnocídios da Amazônia colombiana: aproximadamente 30.000 indígenas foram exterminados nos seringais controlados pela Casa Arana, associada ao capital inglês, na empresa Peruvian Amazon Company (PINEDA, 1985).

12 Na Colômbia, a Política Nacional de Biodiversidade contempla três diretrizes de ação: conhecer, conservar e utilizar. Utiliza como pressuposto a soberania nacional sobre a biodiversidade; a existência de componentes tangíveis (moléculas, genes, ecossistemas, populações) e intangíveis (conhecimentos e inovações); a distribuição equitativa dos benefícios obtidos pela comercialização da biodiversidade; a necessidade de preservar a biodiversidade dado o seu caráter dinâmico; a importância da proteção aos direitos de propriedade intelectual, tanto individuais como coletivos; e a necessidade de gerar um enfoque interseccional e um plano de ação global. Esse plano dá continuidade às diretrizes gerais da CDB, mas não leva em consideração mecanismos como a Decisão 391 da CAN (Convênio Andino Nacional) e os seus projetos de gerar mecanismos *sui generis* de proteção do conhecimento tradicional.

13 A metáfora do “inferno verde” foi popularizada pelo escritor colombiano José

Eustasio Rivera, na sua obra *La Voréagine*. Ela está associada a fenômenos específicos da história amazônica colombiana, como a derrota dos empresários colombianos pela Casa Arana nos conflitos da borracha no início do século XX, a peruanização das regiões amazônicas e, especialmente, a escravização e a destruição dos povos indígenas (PALACIO, 2003, p. 96). Tanto o imaginário do “Eldorado” como a metáfora do “inferno verde” pareciam ter uma sequência histórica: o “Eldorado” surge com o ciclo da mineração do século XVII, enquanto o “inferno verde” surge com o ciclo da borracha do começo do século XX. No entanto, quero apenas destacar, aqui, como esses dois imaginários *coexistem* e se inscrevem em práticas pós-coloniais contemporâneas, emergentes na Amazônia colombiana.

14 Conforme a legislação de propriedade intelectual dos Estados Unidos, uma invenção ou uma descoberta não pode ser patenteada se foi previamente publicada em um meio científico de qualquer país, pelo menos um ano antes da data em que foi feita a solicitação da patente.

15 Dentro das “culturas do yagé”, também denominado ayahuasca, natema ou ambiwaska, estão os Kamsá (Vale de Sibundoy), os Siona (rio Putumayo), os Cofanes (rios Putumayo, San Miguel e Guamuez), os Coreguaje (rio Orteguzaza), os Murui-Muina (rio Caquetá), os Inganos (Vale de Sibundoy) e os Siona, os Secoya e os Ashuar (sopé equatoriano).

16 Para estudos de caso sobre a comercialização da biodiversidade amazônica, particularmente sobre o yoco, uma planta com alto poder estimulante, indica-se a leitura de Bolívar (2005) e Echeverri (2004).

17 Frente às consequências negativas da inscrição do yagé em rotas comerciais nacionais e globais de medicinas alternativas, práticas de sincretismo religioso e ativida-

des biotecnológicas, os “taitas yagezeiros” decidiram se organizar no dia 7 de junho de 1999, em Yurayaco, Caquetá, na “União de Médicos Indígenas Yagezeiros da Amazônia Colombiana” (UMIYAC), a partir da seguinte agenda política: evidenciar a continuidade da cultura do yagé entre as suas etnias e a importância que a planta pode ter para os não indígenas, como alternativa real de saúde, se usada dentro dos parâmetros tradicionais de uso; exigir a imediata suspensão da patente concedida nos Estados Unidos e o reconhecimento da autonomia legal de suas práticas de saúde; promover mecanismos de certificação da prática de medicina tradicional e o código de ética próprio; acelerar a construção de hospitais de medicina indígena que estejam a serviço das pessoas interessadas (DÍAZ, 2000, p. 7).

18 No trabalho de campo que realizei na região, durante os anos de 2002, 2004 e 2005, reuni vários depoimentos sobre o “corta-cabeças”.

19 Segundo um dos depoimentos: “vários medos giram em torno dessas ameaças, então alguém diz isso, dizem por aí que já está começando; porque se é um tratado que é um contrato de livre comércio, acho que todos nós somos riqueza para o país. Por quê? Porque agora, que dizem que os indígenas são quem protege a natureza, é óbvio, nós é que estamos cuidando para o Estado, duma riqueza que é a biodiversidade [...] E se o Estado está pensando em acabar com as reservas, para onde vão esses recursos naturais? Nós também não íamos valer mais nada, o Estado faria o que quisesse com a gente [...] Se não fosse assim, eu te pergunto, Salima, por que o crime é organizado com órgãos indígenas e não com os dos brancos? Por quê? Muitas vezes é verdade, pelo que a gente recebe, a gente diz, olha, é mesmo, é verdade então que o governo não tem uma lei pra gente, uma proteção como seres humanos, e só uma proteção parcial, porque fazemos parte do

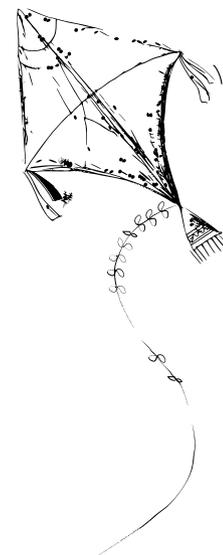
Estado como riqueza, e os países europeus, os países multimilionários ou capitalistas, eles também estão de olho na gente [...] E como por agora estão criando tanta ciência, que coisas não devem existir, [...] nos fóruns, dizem pra gente que o propósito do TLC é nos exterminar [...] O TLC é o mesmo que a ALCA e a ALCA é uma associação criada por alguns países capitalistas, especialmente os Estados Unidos, para o livre comércio das Américas. Mas o que acontece, a ALCA enfraquece com a oposição dos países pan-amazônicos, ou seja, nós [...] O TLC favorece principalmente os países capitalistas, principalmente as multinacionais” (CURE, 2005, p. 79).

20 Entendo por biopirataria a extração ilegal de amostras de materiais biológicos (plantas, amostras genéticas), como também de conhecimentos tradicionais, por meio de desenhos, projetos, gravações, mapas etc. (SHIVA, 2001).

21 N.E. – Sigla para *Drug Enforcement Administration*, ou Administração de Fiscalização de Drogas, um órgão federal de segurança do Departamento de Justiça dos Estados Unidos.

22 Aqui assumo uma visão geral, que me possibilita tornar a narrativa da abundância relevante num “pensamento amazônico dos povos da floresta”. Nele se sobressaem as interações com os agentes que mobilizam os discursos conservadores, baseados na narrativa da escassez.

23 O termo “ecosofia” é usado por Kaj Arhem (2004) para fazer referência aos saberes que estruturam o manejo humanizado da floresta por parte dos povos Makuna do noroeste amazônico. Já o termo “filosofia da multiplicação da vida”, eu tomo de Juan Álvaro Echeverri (1993, p. 98; 1997, p. 280): refere-se à relação entre palavra e reprodução da vida social e ecológica dos povos



Uitoto. Assim, a “ecosofia da multiplicação da vida” pretende-se uma noção híbrida que fundamenta o pensamento amazônico.

24 Essa filosofia tem seu contexto específico na cosmologia e nas práticas Uitoto. Entretanto, aqui estendo essa noção às sociedades dos povos da floresta dessa região e, particularmente, à agenda ecopolítica das organizações amazônicas (AZCAITA [Associação dos Conselhos e Autoridades Indígenas de Tradição Autóctone - Trapézio Amazônico] e ACITAM [Associação dos Conselhos Indígenas do Trapézio Amazônico], entre outras), tendo em vista que a encontro de forma geral entre os povos da floresta, embora com algumas variações específicas de cada etnia. Também o faço porque a considero como uma ferramenta conceitual que pode fundamentar e dar suporte à diferença cultural, econômica e ecológica dessas organizações, no campo da luta pela biodiversidade.

25 A expressão “*enatuar mundo*” é de Francisco Varela (2001) e refere-se a uma compreensão contextual, situacional e encarnada do ato de conhecer. Nesse sentido, a realidade não é uma representação de uma instância exterior preexistente, mas apresentação, uma coprodução possibilitada pela interação entre as estruturas biológicas dos organismos e as flutuações do ambiente. Mais do que representar um mundo, nós, seres vivos, iluminamos um entorno; e no caso humano, essa “iluminação”, esse despertar, inscreve-se em uma particular afiliação linguística e cultural que nos permite construir, de certo modo, uma sintaxe do mundo “em ato” [*enatuado*].

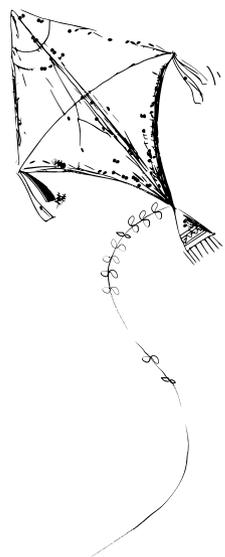
26 Essa figura tem diferentes denominações nas etnias amazônicas: taita, pajé, nimaïrama, entre outros, mas de modo geral cumpre uma função semelhante nesses modelos de natureza: estabelece pontes de comunicação entre os âmbitos humanos e não humanos.

27 Na ontologia ameríndia amazônica, cada entidade é uma subjetividade, já que a humanidade é um contexto imanente a todos os seres: as pessoas-peixes e as pessoas-antas mambeiam, fazem danças rituais, colhem, praticam os seus costumes. O que varia é o ponto de vista que se assume ativando uma certa corporalidade: devir-jaguar, devir-jiboia, devir-espírito. *A ontologia é constante, enquanto o conhecimento encarnando é variável.* Os acontecimentos dependem do ponto de vista que será ativado, da corporalidade que será assumida. A qualidade subjetiva não é monopolizada por nenhuma entidade em particular. Existem múltiplas subjetividades, múltiplas naturezas, mas uma mesma condição cultural humanizada (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 345).

28 O “*mambeadero*” é um espaço ritual localizado no centro da Maloca (casa tradicional amazônica), no qual se propõe uma reflexão noturna sobre as atividades que aconteceram durante o dia, guiada pelo sabedor, que é quem relaciona essas ocorrências com o corpus mítico do grupo, enquanto de modo ritualístico são consumidos a coca e o tabaco. Ao estarem situados no centro da Maloca, os mambeadores se situam simbolicamente no ventre da mãe mítica.

29 “Soprar” é um dos atos xamânicos por excelência. Consiste na exalação forte de substâncias como o tabaco e a aguardente sobre o corpo de uma pessoa doente ou sobre o objeto que careça de cura (alimentos, ferramentas, etc.). Nessa ação, o xamã concentra a potência de vida e a transmite através da substância exalada para neutralizar as doenças ou as cargas negativas presentes no objeto.

30 Considero, aqui, a distinção que fazem Hardt e Negri (2002) entre biopolítica e biopoder. A biopolítica faz referência ao poder sobre a vida personificado pelo Impé-



rio, enquanto o biopoder é a capacidade de autoprodução vital de uma comunidade. No contexto atual e futuro da “luta pela natureza” (água, diversidade ecossistêmica, territórios de subsistência), considero as organizações dos povos da floresta amazônica como “comunidade”.

31 Na Colômbia, a Agenda Regional de Biodiversidade faz parte de um conjunto de atividades localizadas dentro da política nacional de biodiversidade. A fase de diagnóstico da agenda foi realizada em Letícia, no mês de junho de 2005, com o apoio da Corpoamazonia e do Instituto Humboldt. Buscando mobilizar um diagnóstico sobre as condições da biodiversidade na região, desde atividades científicas (modificação genética, banco de germoplasma) e atividades comerciais (ecoturismo, etnoturismo, produtos não lenhosos) até a agenda política das organizações indígenas e as populações minoritárias na região, como camponeses e afrodescendentes.

32 Depoimento de Caudino Pérez, dirigente da mesa indígena na Agenda Regional de Biodiversidade, organizada em Letícia, em junho de 2005 (gravação, o ressaltado é meu).

33 Para fazer tais afirmações, me baseio no meu trabalho como ativista em um projeto de educação ambiental, desenvolvido no ano de 2002, no município de Puerto Nariño, departamento de Amazonas, com a Fundação Omacha (com enfoque na conservação de mamíferos aquáticos). Para saber mais sobre essa fundação, ver: www.omacha.org. Também me baseio no trabalho de campo que realizei, durante os anos de 2004 e 2005, em Letícia, em algumas comunidades da região (Kms 6 e 11) e em Puerto Nariño. A pesquisa de campo foi financiada pela fundação colombo-holandesa Tropenbos.

34 Neste ponto reúno algumas propostas do seminário “Propostas de Políticas de Proteção e Recuperação de Conhecimento Tradicional”,

organizado em Letícia, capital do departamento Amazonas, pela Fundação Tropenbos e o Instituto de Pesquisa de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, no mês de novembro de 2004.

35 Aqui me refiro, de modo geral, ao trabalho que tem sido realizado, desde a década de noventa do século XX, por organizações como a fundação Tropenbos, a fundação Omacha - Centro de Interpretação Nanutama (fundo do rio), e a fundação Gaia. Uso a denominação ONGs integracionistas porque praticam uma política de integração e de compromisso real com os povos da floresta amazônica.

36 Tomo o termo “transmodernidade” de Enrique Dussel (2000), que o emprega para referir-se a uma interação cultural que vá além dos cânones hegemônicos impostos pela modernidade.

37 Por “ciência da complexidade” faço referência, sobretudo, aos trabalhos de Ilya Prigogine, Gregory Bateson, Fritjof Capra, Francisco Varela e Edgar Morin, entre outros.

Referências

ARHEM, K.; CAYÓN, L.; GARCÍA, M.; ANGULO, G. *Etnografía makuna*. Bogotá: Icanh, 2004.

BECK, U. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós, 2002.

BOLÍVAR, E. *Airo Pai Yoco*. Del uso tradicional al comercio de biodiversidad. Tesis (Maestría en Estudios Amazónicos). Letícia: Universidad Nacional de Colombia, 2005.

CAPRA, F. *Las conexiones ocultas*. Barcelona: Anagrama, 2002.

CASTRO-GÓMEZ, S. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

CORONIL, F. **The Magical State**. Nature, Money and Modernity in Venezuela. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

CURE, S. **Cuidado te mochan la cabeza**. Circulación y construcción de un rumor en la frontera amazónica de Colombia, Perú, Brasil. Tesis Maestría en Estudios Amazónicos. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, 2005.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil mesetas**. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia: Pre-Textos, 2000.

DUSSEL, E. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, E. (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, 2000.

ECHEVERRI, J. A. **The People of the Center of the World**. A Study in Culture, History, and Orality in the Colombian Amazon. Michigan: Faculty of Political and Social Science of the New School for Social Research, UMI Dissertation Services, 1997.

ECHEVERRI, J. A.; CANDRE-KINERAI, H. **Tabaco frío, coca dulce**. Bogotá: Colcultura, 1993.

ECHEVERRI, J. A.; GASHÉ, J. Hacia una sociología de las sociedades bosquesinas. In: OCHOA, D.; GUIO, C. (org.). **Control social y coordinación: un camino hacia la sostenibilidad amazónica**. Leticia: Defensoría del Pueblo, Universidad Nacional de Colombia, Corpoamazonía, Parques Nacionales de Colombia, 2004.

ESCOBAR, A. **La invención del Tercer Mundo**. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Bogotá: Norma, 1996.

ESCOBAR, A. **El final del salvaje**. Bogotá: Icanh, Cerec, 1999.

ESCOBAR, A. La naturaleza del lugar y el lugar de la naturaleza. In: LANDER, E. (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, 2000.

ESCOBAR, A. Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula Rasa**, v. 1, p. 51-86, 2003.

FRANCO, F. Ayer y hoy de ciencia y tecnología de Amazonía. In: PALACIO, G. (org.). **Agenda prospectiva de ciencia y tecnología Amazonas**.

Leticia: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Sinchi, Corpoamazonía, 2003.

GÓMEZ-LEE, M. **Protección a los conocimientos tradicionales en las negociaciones TLC**. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2004.

GUATTARI, F. **El constructivismo guattariano**. Un proyecto ético-estético para una era posmediática. Cali: Universidad del Valle, 1994.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Imperio**. Buenos Aires: Paidós, 2002.

HERNÁNDEZ, A. M. **Biodiversidad y propiedad intelectual**. La propiedad intelectual en la organización mundial del comercio y su relación con el convenio sobre diversidad biológica. Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, 1999.

LAIRD, S. **Biodiversity and Traditional Knowledge**. London: Earthscan, 2002.

LANDER, E. Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global. In: WALSH, C.; SCHIWY, F.; CASTRO-GÓMEZ, S. (org.). **Indisciplinar las Ciencias Sociales**. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino. Quito: Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar, 2002.

LEVY, P. **¿Qué es lo virtual?** Buenos Aires: Paidós, 1995.

LYOTARD, J-F. **La condición posmoderna**. Madrid: Cátedra, 2004.

MEGGERS, B. **Amazonía, un paraíso ilusorio**. Bogotá: Siglo XXI, 1989.

MIGNOLO, W. D. **The Darker Side of the Renaissance**. Literacy, Territoriality & Colonization. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.

MIGNOLO, W. D. **Local Histories / Global Designs**. Princeton: University of Princeton Press, 2000.

MIGNOLO, W. D. Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica. In: WALSH, C.; SCHIWY, F.; CASTRO-GÓMEZ, S. (org.). **Indisciplinar las Ciencias Sociales**. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino. Quito: Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar, 2002.

NIETO, M. **Remedios para el Imperio**. Historia natural y la apropiación del Nuevo Mundo. Bogotá: Icanh, 2000.

O'CONNOR, J. **Causas naturales**. Ensayos de marxismo ecológico. México: Siglo XXI, 2001.

O'CONNOR, M. **Is Capitalism Sustainable?** Political Economy and the Politics of Ecology. New York: The Guilford Press, 1994.

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DEL COMERCIO. **Acuerdo sobre Derechos de Propiedad Intelectual Relacionados con el Comercio**. [S.l.]: OMC, 1994.

PALACIO, G. **Civilizando la tierra caliente**. La supervivencia de los bosques amazónicos, 1850-1930. Bogotá: Asociación Colombiana de Universidades (ASCUN), 2004.

PALACIO, G.; ULLOA, A. **Repensando la naturaleza**. Encuentros y desencuentros disciplinares en torno a lo ambiental. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Icanh, 2002.

PINEDA, R. **Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá**. Bogotá: Banco de la República, 1985.

REICHEL-DOLMATOFF, E. Cognopiratería y tráfico del conocimiento, comercio de biodiversidad y de saberes: ante una ciencia post-occidental en la Amazonía. In: **Ciencias sociales en la Amazonía colombiana: hacia la conformación de un programa regional en ciencias sociales**. Bogotá: Comisión Regional de Ciencia y Tecnología de la Amazonía, 1999.

SACHS, W. La anatomía política del desarrollo sostenible. In: **La gallina de los huevos de oro**. Debate sobre el concepto de desarrollo sostenible. Bogotá: Cerec, Ecofondo, 1998.

SHIVA, V. **Biopiratería**. El saqueo de la naturaleza y el conocimiento. Barcelona: Icaria, 2001.

TORRES, C. Suramérica en la era de la información: geo-ecología política del Plan Colombia. **Estudios Sociedade e Agricultura**, 17 Outubro, 1-26, 2002.

URBINA, F. **Amazonía, naturaleza y cultura**. Bogotá: Banco de Occidente, 1986.

VAN DER HAMMEN, M. **El manejo del mundo**. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonía colombiana. Bogotá: Fundación Tropenbos, 1992.

VARELA, F. **El fenómeno vida**. Santiago: Dolmen, Océano, 2001.

VIRILIO, P. **El arte del motor**. Buenos Aires: Manantial, 1996.

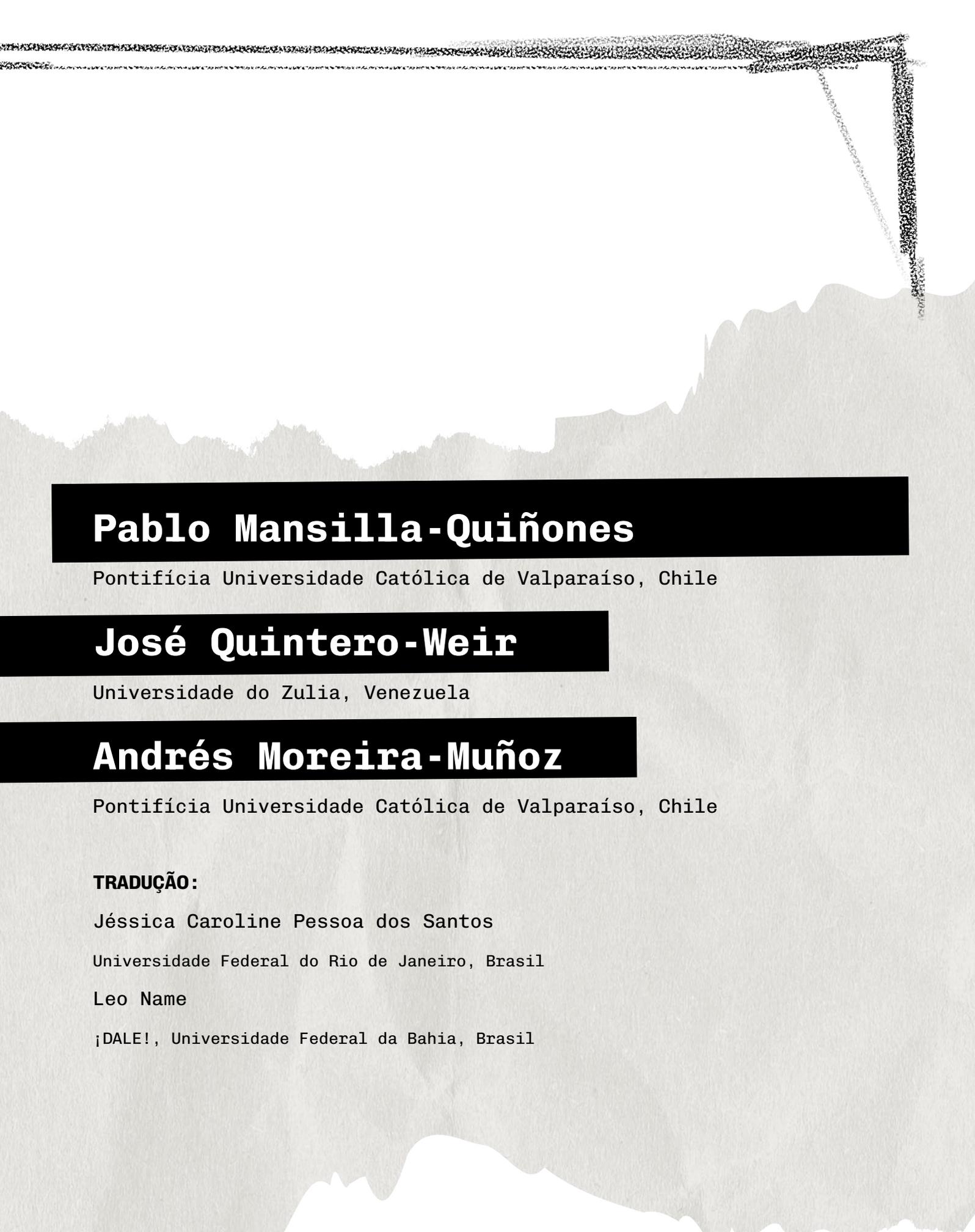
VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac e Naify, 2002.



AMPLIAÇÃO DE TEXTO DE 2019

Geografia das ausências:

**as negações das ontologias
territoriais e as disputas pela
reterritorialização do estar-sendo^{1,2}**



Pablo Mansilla-Quiñones

Pontificia Universidade Católica de Valparaíso, Chile

José Quintero-Weir

Universidade do Zulia, Venezuela

Andrés Moreira-Muñoz

Pontificia Universidade Católica de Valparaíso, Chile

TRADUÇÃO:

Jéssica Caroline Pessoa dos Santos

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Leo Name

¡DALE!, Universidade Federal da Bahia, Brasil



Geografia das ausências: as negações das ontologias territoriais e as disputas pela reterritorialização do estar-sendo

Resumo

A dimensão espacial da colonialidade é investigada a partir de uma proposta conceitual que distingue os conceitos de “geografia das ausências” e “colonialidade do estar”. Posteriormente, investigam-se os aspectos constitutivos da “geografia das ausências” que se apresentam através de sete monoculturas espaciais que facilitam a negação de territórios e ontologias territoriais. Diante dessas questões, a produção do conhecimento geográfico na América Latina é submetida a um julgamento crítico e exige-se a necessidade de provocar giros territoriais nas ciências sociais e no campo dos estudos decoloniais, reconhecendo a emergência do território como um substantivo utilizado pelos movimentos sociais na luta pela descolonização. As reflexões deste artigo estão sustentadas nas experiências de pesquisa-ação participativa que os autores realizaram acompanhando as lutas territoriais dos povos originários na América Latina. As reflexões finais permitem abrir novas questões sobre como construir propostas para criar uma geografia das presenças que contestem a razão moderna-capitalista-colonial-patriarcal das ciências.

Palavras-chave: Geografia das ausências, Colonialidade do estar, Geografias do não ser, Sociologia das ausências, Ontologias territoriais, Território, Epistemologias do Sul.

Geografía de las ausencias: las negaciones de las ontologías territoriales y las disputas por la reterritorialización del estar-siendo

Resumen

Se indaga en la dimensión espacial de la colonialidad a partir de una propuesta conceptual que distingue los conceptos de “*geografía de las ausencias*” y “*colonialidad del estar*”. Posteriormente se indaga en los aspectos constitutivos de la “*geografía de las ausencias*” que se presentan a través de siete monoculturas espaciales que facilitan la negación de territorios y ontologías territoriales. A la luz de estos temas se somete a juicio crítico la producción de conocimiento geográfico en América Latina, y se demanda la necesidad de provocar giros territoriales en las ciencias sociales y en el campo de los estudios decoloniales, reconociendo la emergencia del territorio como sustantivo crítico utilizado por los movimientos sociales en las luchas por la descolonización. Las reflexiones de este artículo se sustentan sobre la base de las experiencias de investigación acción participativa que los autores han realizado acompañando luchas territoriales de pueblos originarios en América Latina. Las reflexiones finales permiten abrir nuevas interrogantes sobre cómo construir propuestas para crear una geografía de las presencias que contesten la razón moderno-capitalista-colonial-patriarcal de las ciencias.

Palabras clave: Geografía de las ausencias, Colonialidad del estar, Geografías del no ser, Sociología de las ausencias, Ontologías territoriales, Território, Epistemologías del Sur.

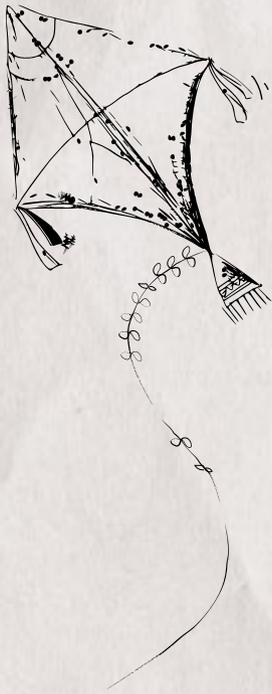
Geography of absences: the denials of territorial ontologies and disputes over the reterritorialization of being

Abstract

The spatial dimension of coloniality is investigated based on a conceptual proposal that distinguishes the concepts of "*geography of absences*" and "*coloniality of being*". Subsequently, the constitutive aspects of the "*geography of absences*" are presented through seven spatial monocultures that facilitate the denial of territories and territorial ontologies are investigated. Faced with these issues, the production of geographic knowledge in Latin America is subjected to a critical judgment and the need to provoke territorial displacements in the social sciences and in the field of decolonial studies is required, recognizing the emergence of territory as a dimension used by social movements in the struggle for decolonization. The reflections in this article are based on the experiences of participatory research-action that the authors carried out following the territorial struggles of indigenous peoples in Latin America. The final reflections open up new questions about how to build proposals to create a geography of presences that responds to the modern-capitalist-colonial-patriarchal reason of the sciences.

Keywords: Geography of absences, Coloniality of being, Geographies of non-being, Sociology of absences, Territorial ontologies, Territory, Epistemologies of the South.





Em sua etimologia, a ausência se refere a um distanciamento ou uma separação entre ser e estar, ou seja, a ausência pode ser descrita como o resultado do vazio deixado pela ruptura entre as dimensões territorial e existencial de um grupo humano. A dimensão espacial deste conceito tem destaque ao estar estreitamente vinculada a uma família de outros conceitos associados à ideia de desterritorialização (HAESBAERT, 2014), uma vez que a ausência é produzida sobre algo ou alguém que foi removido de um território, deixando com isso uma sensação de incompletude. A ausência também pode ser gerada por uma operação de ensimesmamento pela qual alguém pode estar presente fisicamente em um lugar, mas ontologicamente ausente. Nesse sentido, geralmente utilizamos o conceito de ausência para descrever a experiência espacial de nossa época, assinalando a maneira como alguém se encontra ausente mentalmente e/ou isolado do mundo que está ao redor. Nesta perspectiva, a ausência assinala a condição de estar ontologicamente desterritorializado, simplesmente localizado em um espaço banal com o qual não se estabelece nenhum tipo de relação e onde os sujeitos não têm controle, conhecimento ou pertencimento sobre o seu entorno.

Uma primeira hipótese que queremos sustentar sobre o conceito de ausência é a de que a modernidade-colonial-racista-patriarcal-antropocêntrica representa um pentágono de poderes combinados que operam como uma grande máquina geradora de ausências, que nega a existência de certos grupos humanos (e também de grupos mais que humanos), dos seus territórios e das suas territorialidades, de modo a subordiná-los (SANTOS, 2010). A produção moderno-colonial de ausências surge nesta parte do mundo em que nos situamos desde a invenção da América Latina, associada, por um lado, ao imaginário geográfico de um continente vazio, a ser

LAJE

v.3 n.1
p. 202-229
2024

ISSN: 2965-4904

DOI: 10.9771/lj.v3i0.60551

preenchido pela presença e pelo desenvolvimento colonizador (SUBIRATS, 1994; PORTO-GONÇALVES, 2009); e, por outro, à estrutura de poder racial iniciada com o colonialismo, que questionou a humanidade de povos indígenas e afrodescendentes, gerando assim um sistema de classificação social que os categorizou como não humanos e, portanto, objetos de domínio e colonização para a exploração capitalista (QUIJANO, 2000). Esta estrutura moderno-colonial e racista, sobre a qual é fundada a produção de ausências, persiste até o tempo presente, a partir das negações exercidas pelos Estados nacionais e por meio do colonialismo interno sobre os territórios e territorialidades dos povos originários (GONZÁLEZ CASANOVA, 2017; RIVERA CUSICANQUI, 2012). Um claro exemplo disso é a chamada "Conquista do Deserto", que corresponde à invasão militar impulsionada pela República Argentina sobre o território ancestral mapuche ao longo do qual se estendia o *pwelmapu*, o qual, apesar de povoado e diverso, foi retratado como um território vazio para onde deveria ser levado o progresso humano da sociedade *criolla*³ (MELÍN et al., 2019).

A partir de uma perspectiva crítica, a ausência é provocada por instituições ou atores que sustentam o poder colonial e que, mediante uma operação de violência simbólica, exercem o seu domínio sobre um grupo social ao declará-lo inexistente. Estas produções de ausência têm como objetivo justificar ações deliberadas por parte do colonialismo, que buscam novamente preencher de conteúdo aquele vazio (QUINTERO-WEIR, 2015). Assim, a ausência é constituída como uma produção política de desprezo ao outro que o reduz a um objeto inerte, e com a qual não existe espaço para o diálogo, nem o reconhecimento de algum tipo de direito. Nesta produção de ausências, o sujeito é declarado invisível, é ocultado, através de uma operação quase mágica que gera uma ilusão de transparência, pela qual, apesar dele estar presente, consegue-se negar a sua existência. Ao ser feita imperceptível a sua presença, o colonizado se torna transparente, um fantasma que ninguém consegue ver e reconhecer como real. Ao serem declarados ausentes, é obtida a anuência social para que as vidas dos colonizados possam ser desprezadas, desperdiçadas, precarizadas e reduzidas a um simples recurso a ser explorado pela máquina capitalista. A declaração de inexistência não somente recai sobre os sujeitos, mas também se aplica a certos territórios declarados ausentes, em particular aqueles que remetem à territorialidade ancestral reivindicada pelos povos oprimidos.

As operações sociológicas e epistêmicas que produzem a ausência foram abordadas nos trabalhos de Boaventura de Sousa Santos (2010), entre outros autores que indagam sobre a produção do não ser colonial, com vistas a descrever as

formas de colonialidade do saber que negam o conhecimento-outro e impõem a razão eurocêntrica. De forma específica, Santos (2010) refere-se à modernidade/colonialidade como uma razão metonímica que gera uma fratura abissal, uma separação intransponível entre quem se encontra acima e abaixo da linha do que é humano. Assim, o colonizador é discernido como a representação da humanidade e o colonizado é declarado como o não humano, o selvagem, o animal, um objeto que deve ser domado e a respeito do qual o colonizador tem o imperativo moral de motivar o seu progresso mediante o colonialismo. Estes aspectos se fundamentam sobre o que Frantz Fanon (1999) denominou como a *zona do não ser*, para explicar a posição social à qual os povos oprimidos são submetidos pelo colonialismo.

De forma complementar, e por meio de uma aproximação espacial como a que tentamos propor neste texto, acreditamos ser possível argumentar que a modernidade-colonialidade é recriada através da produção de uma “geografia *das ausências*”, ou seja, de uma série de estratégias espaciais de caráter material e simbólico que assinalam a fragmentação do ser e do estar dos povos oprimidos — por exemplo, mediante o esvaziamento dos territórios de vida dos colonizados, para a expansão da acumulação capitalista; ou através da negação das ontologias territoriais ou da supressão de saberes e práticas territoriais tradicionais (MANSILLA-QUIÑONES et al., 2019). Isso demonstra que a zona do não ser descrita por Fanon também adquire uma espacialidade naquela que, em outros trabalhos, propusemos entender como uma “*geografia do não ser*” (MANSILLA-QUIÑONES, 2019), de modo a apontar as negações das ontologias territoriais.

Em síntese, tentamos propor a geografia das ausências como um conceito amplo que descreve uma série de mecanismos coloniais mediante os quais se exerce o poder; e que permitem produzir socialmente o território, organizando-o e fixando a sua representação de mundo. Ao mesmo tempo, esse conceito propõe investigar o território e a territorialidade como dispositivos de caráter material e simbólico que permitem levar a cabo o exercício da colonialidade.

Cabe assinalar que o marco interpretativo das ausências produzidas pelo colonialismo, geralmente, explorou as implicações da negação da existência no âmbito ontológico, a partir dos campos de estudo dedicados à “colonialidade do ser” (MALDONADO-TORRES, 2007) — que aponta a forma como o colonialismo se encontra profundamente enraizado na experiência de vida e no corpo dos colonizados. Este marco também foi utilizado para abordar a “colonialidade do saber” (CASTRO-GÓMEZ, 2000), que permite descrever as formas de negação epistêmica geradas pela filoso-

fia eurocêntrica, suprimindo os saberes territoriais locais (QUINTERO-WEIR, 2015). A partir da leitura espacial da colonialidade que propomos abordar, é possível apontar uma forma complementar que denominamos como "colonialidade do estar", para dar conta da maneira como a colonialidade encontra-se profundamente enraizada em nossas formas de ser/estar com/no território. A colonialidade do estar aponta a experiência de habitar um mundo produzido sob a representação moderno-colonial. Esta colonialidade do estar se revela, por exemplo, nas relações dicotômicas entre o ser humano e a natureza; as formas de uso e significado do território; a dicotomia das relações corpo-território; o deslocamento entre nossos saberes territoriais e o conhecimento científico; a expressão da territorialidade. Em cada um destes campos é possível identificar a marca profunda deixada pelo projeto moderno-colonial sobre a nossa espacialidade.

É importante assinalar que, tal como aparece na Figura 1, a colonialidade do estar é parte de outras múltiplas formas de expressão da colonialidade, que operam como uma tríade utilizada para a negação. De tal forma, as colonialidades do saber, do ser e do estar devem ser sempre analisadas de forma complementar.

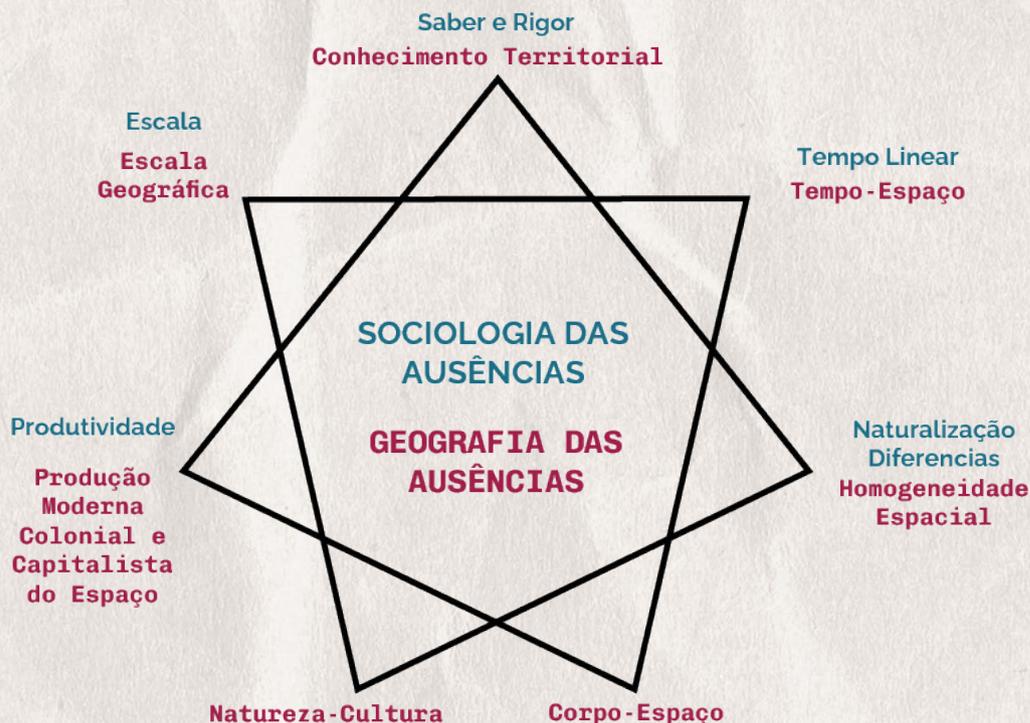


Figura 1. Fonte: elaboração própria.

É interessante identificar que, nessa perspectiva, a ausência é gerada pela imposição de uma ontologia desterritorializante aplicada pela sociedade hegemônica ocidental sobre a definição do ser, que transgride as ontologias dos povos enraizados no território. Esta imposição é descrita por Rodolfo Kusch (2008), que aponta que, no projeto moderno-colonial ocidental, o desenvolvimento do ser humano é definido pela noção unívoca do "ser" — que vem do latim *sedere*, que significa estar sentado. Conforme este autor explica, isto retrata a maneira pela qual o projeto social ocidental promove o desenvolvimento do ser através do progresso material, da exacerbação do eu e da promoção do sucesso individual. Ao mesmo tempo, isto se consegue mediante uma crescente desterritorialização ontológica que aliena o vínculo do ser com o território e com outras formas de vida. Em contrapartida, para Kusch (2008), o indígena é constituído pelo "estar", que vem do latim "*stare*", que se refere a estar de pé — o que, segundo Kusch (2008), aponta que o pensamento indígena se constitui em relação ao "estar-sendo". Ou seja, a condição de "ser pessoa" está profundamente arraigada à sua dimensão territorial, na qual existe uma indivisibilidade entre o ser e o estar, isto é, há um *estar-sendo*.

A demanda por um giro territorial nas ciências

As ontologias territoriais estão ameaçadas pela profunda crise que a fase atual da estrutura de poder, composta pela modernidade-capitalista-colonial-patriarcal-antrópocêntrica, expõe e gera drásticos processos de desterritorialização e reterritorialização que transgridem a forma como os territórios são tradicionalmente produzidos e vividos (GUATTARI, 2015). A desterritorialização induzida por este pentágono de poderes gera a degradação, a desorientação territorial e um sentimento profundo de solastalgia⁴ entre os habitantes (ALBRECHT, 2005). Nesse colapso sistêmico (PORTO-GONÇALVES, 2001), designado por alguns autores como capitaloceno, antropoceno ou plantationoceno, incubam-se ambientes e territórios em crise são incubados (HAESBAERT; PORTO-GONÇALVES, 2006). Nesse contexto, as disputas por natureza estão no centro dos discursos e das práticas de movimentos sociais que tentam manter o controle de seus territórios (SAQUET, 2007; SANTOS, 2010). Um aspecto que se destaca nos discursos que acompanham estas demandas sociais é a indivisibilidade entre o território e os projetos de vida comunitários espacialmente enraizados (ESCOBAR, 2014). Assim, as lutas pelo território e pelo meio ambiente



tornam-se lutas pela vida, que são empreendidas contra as ameaças das ontologias territoriais, tornando-se lutas pela *re-existência* territorial, como aponta Carlos Walter Porto-Gonçalves (2001).

Assim, neste *mal-estar espacial* de início de século (MOREIRA, 2012), os problemas referentes ao *espaço geográfico*, que são objeto de disputa dos movimentos sociais, exigem pôr o território e a territorialidade no foco das preocupações das ciências sociais, contestando o viés epistêmico moderno que historicamente privilegiou o estudo do tempo sobre o estudo do espaço (FOUCAULT, 1986; SANTOS, 2011). Embora as ciências sociais e as humanidades tenham começado a experimentar um giro epistemológico espacial diante desse chamado, essa aproximação espacial ainda requer superar a perspectiva *científica positivista* sobre a qual ela está sustentada, ou seja, a compreensão universalista de um espaço absoluto, entendido simplesmente na sua condição de recurso, localização, recipiente ou cenário dos fatos sociais. É preciso avançar em direção a uma perspectiva que considere o espaço como produção social, lugar habitado e fundamento da existência social (MANSILLA-QUIÑONES; IMILÁN, 2018; ESCOBAR, 2014), além da sua relação com a cosmovisão e o sentipensar das comunidades (QUINTERO-WEIR, 2011), a fim de abrir caminho para a construção de territórios alternativos (DE LA CADENA, 2010; BLASER, 2009).

Paralelamente, a geografia, como campo de conhecimento espacial, adquire cada vez mais relevância na descrição e na compreensão das mudanças territoriais e ambientais que o projeto de desenvolvimento moderno nos faz enfrentar. Contudo, a crise da modernidade também gera uma crise epistêmica dentro da própria geografia, devido à dificuldade de explicar e dar respostas às transformações territoriais contemporâneas através de teorias e conceitos construídos nas hegemonias do conhecimento científico eurocêntrico (MOREIRA, 2012; DO CARMO, 2017). Expõe-se, assim, o desafio de situar o conhecimento geográfico na América Latina, compondo outros lugares de enunciação geográfica que contribuam com o desenho de territórios alternativos em tempos de crise (HAESBAERT, 2012; ESCOBAR, 2014).

A despeito do descuido espacial nas epistemologias, o controle do território, em sua dimensão material e simbólica, foi o dispositivo pelo qual a dominação colonial foi conduzida, ao mesmo tempo que a configuração da organização territorial resulta das expressões das formas políticas, culturais, econômicas, sociais e ambientais do colonialismo. É por isso que o significado do território geralmente está associado à hegemonia do Estado-nação e a sua soberania espacial dentro de fronteiras bem definidas, e que as contestações territoriais são apontadas como terrorismo. Ao mesmo

tempo, como já apontamos anteriormente, a colonialidade do estar é profundamente introduzida na trama da vida dos sujeitos, incidindo na espacialidade da vida cotidiana, desterritorializando práticas espaciais, saberes territoriais, relações corpo-território e ritmos espaciais, ou seja, exercendo controles biopolíticos, tanatopolíticos⁵ e necropolíticos por meio do espaço geográfico. Assim, as lutas pela descolonização são lutas pela recuperação do território e da territorialidade cooptados pelo colonialismo.

O viés a-espacial também pode ser rastreado em um conjunto de estudos inseridos no contexto do giro decolonial, os quais, embora empreguem termos da geografia e da cartografia, bem como os imaginários geográficos coloniais como metáforas espaciais para discutir aspectos filosóficos ou literários, não exploram profundamente a dimensão espacial da colonialidade (DO CARMO, 2017); ou, simplesmente, abordam a dimensão espacial como um suporte físico servindo como o cenário onde se desenrolam as ações do teatro colonial. Nesse descuido espacial dos estudos decoloniais é possível rastrear parte da herança epistemológica moderna, que colocou o espaço geográfico em um segundo plano de importância. São uma exceção os esforços que vêm sendo realizados no campo da ecologia política, a qual abordou o problema da colonialidade da natureza (ALIMONDA, 2011), e escritos recentes que começam a contribuir com o debate.

O viés a-espacial do projeto decolonial também se evidencia na falta de uma capacidade de imaginação geográfica que supere o ordenamento territorial dos Estados nacionais e as suas políticas de escala. Isso fica evidente em um número importante de acadêmicos decoloniais que chancelam a tese de que as emancipações somente poderão ser realizadas mediante a tomada e o controle do Estado-nação, gerando uma defesa ferrenha de governos progressistas de esquerda que têm proposto descolonizações retóricas, mas que, na realidade, continuam implementando práticas neoextrativistas e exercendo colonialismos internos que negam a existência territorial dos colonizados. Tais acadêmicos decoloniais também têm questionado e negado a legitimidade dos projetos territoriais descolonizadores construídos a partir de posições autonomistas e libertárias que questionam o Estado, tachando essas experiências de utopismos radicais e considerando o seu alcance limitado, por serem práticas enraizadas ao local. Estas perspectivas políticas territoriais que se diferem, entre os projetos decoloniais que pretendem refundar o Estado-nação e aqueles que promovem a construção de experiências autônomas de base territorial de caráter heterotópico, talvez sejam uma das mais importantes contradições e fraturas que o projeto decolonial contemporâneo expõe na América Latina, o que foi agravado durante as

últimas décadas no contexto das crises e das transições políticas do continente em que estas posições se polarizaram.

Uma geografia das ausências

Como assinalam Boaventura de Souza Santos e Maria Paula Meneses (2010), no que diz respeito às negações epistêmicas que a colonialidade do saber promove: "o pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal", que cria uma separação radical e excludente entre o conhecimento científico hegemônico moderno e os conhecimentos locais, postos em um lugar de inferioridade ao serem considerados não científicos, provenientes do senso comum. Boaventura de Souza Santos (2009) qualifica este tipo de razão como indolente diante do desperdício da experiência. O autor faz "uma crítica à razão indolente, preguiçosa, que se considera única, exclusiva e que não se exercita o suficiente para poder ver a riqueza inesgotável do mundo". Esta negação epistemológica, também descrita por outros autores como "colonialidade do saber" (CASTRO-GÓMEZ, 2000), tem sido exercida de forma sistemática, desde a constituição das ciências modernas no século XVI, através do exercício da violência epistêmica sobre o conhecimento popular. Segundo Santos (2010), o epistemicídio tem sido realizado mediante a supressão de todas as práticas sociais geradoras de conhecimento antagônicas ao pensamento científico moderno.

Desta maneira, Santos (2010) explica a colonialidade através da "sociologia das ausências", composta por cinco mecanismos monoculturais de negação epistêmica:

A monocultura do saber e do rigor, na qual a única representação válida da realidade é a que surge do conhecimento científico. Todas as outras formas de produção de conhecimentos, saberes e práticas sociais são negadas através da ignorância.

A monocultura do tempo linear, que propõe que a história tem tão somente um sentido linear, orientado ao futuro. No topo temporal estão os países hegemônicos, que definem os rumos dos territórios do Sul Global, que devemos seguir para atingir o nosso "desenvolvimento".

A monocultura da naturalização das diferenças, através da qual são ocultadas hierarquias e classificações sociais de raça, etnia e sexo, entre outras, que servem para gerar relações de poder e subordinação sobre grupos que são colocados em uma situação de inferioridade natural. Ou seja, ao incorporar as diferenças, esses grupos

não são capazes de escapar delas. Essas diferenças são apresentadas como algo inerente à natureza.

A monocultura da escala dominante, em relação às predisposições escalares presentes na compreensão da realidade social, que privilegiam uma perspectiva explicativa universalista na qual, como afirma Santos (2010), "toda ideia ou entidade é válida independentemente do contexto em que acontece". Isto é particularmente identificável nos discursos da globalização que supõem a eliminação do que é local. A forma de produzir ausência é através da sua oposição ao particular e ao local: como afirma Santos (2010), "a realidade particular local não tem dignidade como alternativa crível a uma realidade global, universal". Nesse sentido, o local é entendido como um dado descartável.

A monocultura do produtivismo capitalista, na qual as únicas formas de produção e de valor são determinadas pelo capitalismo, aplicadas sobre o trabalho e a natureza, tendo como ideia que elas somente são produtivas quando aplicadas no escopo do crescimento econômico e de produtividade. Nesse sentido, a negação social é realizada através da improdutividade.

A geografia não está alheia a estes questionamentos. Em sua condição de ciência moderna associada a discursos e práticas colonialistas, ela constituiu um saber útil para a dominação de povos e territórios, invisibilizando e negando aquelas outras geografias produzidas a partir do conhecimento popular (MOREIRA, 2006; PORTO-GONÇALVES, 2009).

As marcas da violência epistêmica podem ser rastreadas no colonialismo intelectual que impera na geografia latino-americana, quando se investiga a relação entre epistemologia e localização geográfica, sendo que uma parte significativa dos estudos em geografia forma um "*conhecimento não situado*" (HARAWAY, 2003). Em outras palavras, trata-se de um raciocínio científico que analisa os processos locais transferindo teorias e conceitos produzidos em outras latitudes. Nas palavras de Santos (2011), é um conhecimento que se pretende universalista e "que desconfia sistematicamente das evidências de nossa experiência imediata".

Dessa forma, a pesquisa geográfica na América Latina encontra uma abundância de teorias, conceitos e metodologias importados e ajustados à força às nossas realidades — sem sucesso, é claro. Por exemplo, ora refletimos sobre os nossos "territórios" e os seus "ordenamentos territoriais" utilizando as acepções francófonas ou anglo-saxãs, sem distinguir as significações que o território adquire a partir das práticas sociais e políticas locais (HAESBAERT, 2012); ora compreendemos as relações entre

ser humano e natureza por uma perspectiva moderna e eurocêntrica, que a reduz à condição de recurso ou simples conjunto de objetos espaciais (GUDYNAS, 2014). Assim, temos aceitado que a história do conhecimento geográfico se desenvolve nas hegemonias do conhecimento — Europa e Estados Unidos —, e que a produção de conhecimento em nossos territórios é apenas o resultado de nossa adesão a essas correntes epistemológicas.

Inclusive a geografia crítica, como pensamento eurocêntrico, considera que seus marcos fundacionais estão na América do Norte, no contexto das tensões políticas vivenciadas durante a década de 1970 (MATTSON, 1978) — sem levar em consideração os diversos conhecimentos que acompanharam e surgiram das disputas políticas por terra e território, anteriormente desencadeadas por movimentos sociais na América Latina. Nesse sentido, podemos ressaltar como fomos apagados do mapa global da produção do conhecimento crítico em geografia: por exemplo, dos manuais de epistemologia da geografia usados nos cursos universitários, que explicam o desenvolvimento do pensamento geográfico a partir das hegemonias do conhecimento (ver: CAPEL, 2012; VALCÁRCEL, 2000; entre outros). Neles, a geografia latino-americana — e do Sul Global — ocupa um lugar marginal, desempenhando o papel de receptor que deve ser assimilado pelas estruturas do pensamento hegemônico. Dessa forma, a produção do conhecimento geográfico assume um caráter eurocêntrico, perpetuado por meio de uma relação de dependência teórica e epistemológica em relação aos centros de produção científica — anglo-saxões, franceses e norte-americanos —, obscurecendo os saberes construídos a partir das latitudes do Sul Global. Com essa ação, geramos um conhecimento geográfico que pretende ser global, assumindo a epistemologia eurocêntrica como nossa, reafirmando a estrutura epistemológica que nos nega (KUSH, 2008). Assim, representamos o espaço por meio de reflexões teóricas e conceituais valendo-nos de quadros epistemológicos produzidos nas hegemonias, enquanto desperdiçamos os conhecimentos geográficos locais ao ignorarmos a experiência contida no relato de nossos territórios e de nossas próprias vivências. Pior ainda, nessa perspectiva eurocêntrica, nossos territórios são representados como estéreis, no que diz respeito à sua capacidade de construir alternativas epistemológicas ao pensamento geográfico global. Na verdade, os conceitos que surgem de nossas realidades acabam por unicamente abordar situações de precariedade, marginalidade e exclusão, raramente de esperança (SANTOS, 2011).

A falsa superioridade do conhecimento eurocêntrico é exemplificada também pelo quase total desconhecimento da produção intelectual da geografia latino-ame-



ricana por parte dos geógrafos situados em países que controlam as hegemonias do conhecimento científico.⁶ Além disso, o menosprezo intelectual recai na objetificação de nossas realidades geográficas, uma vez que a ciência eurocêntrica se desenvolveu no âmbito dos “estudos de caso” (MIGNOLO, 2005) — conduzidos por pesquisadores situados em países hegemônicos, que se tornam especialistas em nossas realidades, gerando leituras territoriais por meio de matrizes de pensamento eurocêntricas. Eles também se encarregam de reproduzir imaginários geográficos que — como aponta Said (2007), no caso do Orientalismo — não passam de representações do Ocidente para satisfazer os seus próprios imaginários coloniais.

Dessa forma, quando a geografia é submetida à análise crítica dos mecanismos de produção da inexistência, destacados por Boaventura de Sousa Santos (2010; 2017), é possível afirmar que, enquanto conhecimento científico, ela também é atravessada por uma razão científica indolente que menospreza os conhecimentos populares. Utilizando as palavras da líder mapuche Moyra Millán, podemos argumentar que, paralelamente ao epistemicídio, há um “terrício”, que opera por meio da ação de Estados nacionais e empresas capitalistas, os quais produzem a supressão das relações de existência que os povos geram com os seus territórios de vida. Para alcançar isso, são postas em prática “geografias das ausências”, que possibilitam a produção hegemônica do ordenamento territorial moderno-colonial, das seguintes maneiras:

Primeiramente, em relação à *monocultura do saber*, é preciso observar que todo conhecimento é um conhecimento geográfico. Ou seja, é um conhecimento adquirido a partir de uma relação com o território. Dessa forma, é possível afirmar que todos os grupos sociais possuem um conhecimento geográfico próprio, que surge da relação com o seu território enquanto espaço de vida e por meio do exercício da sua territorialidade (QUINTERO-WEIR, 2011). A ignorância científica moderna ignora esses *saberes-outros*, que são produzidos com/no território a partir da perspectiva comunitária. Ao mesmo tempo, o epistemicídio se concretiza através da intervenção nos territórios onde acontece a produção do conhecimento popular e, conseqüentemente, ocorre por meio da intervenção nas práticas espaciais que compõem a territorialidade associada a esses lugares.

Por sua vez, a *monocultura do tempo-espaço* se reflete em uma perspectiva dicotômica, que separa o tempo do espaço, e numa perspectiva de tempo linear, que acompanha os discursos de desenvolvimento territorial, criando uma imagem geográfica do futuro como superação do passado, acelerando assim os territórios ao ritmo da produção capitalista (HARVEY, 2008). Essa monocultura espaciotemporal se sobrepõe



aos tempos-espacos comunitários, construídos a partir da memória territorial e que, portanto, na sua concepção de desenvolvimento, avançam em direção ao passado (QUINTERO-WEIR, 2015). Nessa perspectiva, prevalece uma concepção judaico-cristã do tempo histórico, que apaga outras formas de produção socioespaciotemporal.

A *monocultura da diferença* se reflete, em termos geográficos, na concepção de um espaço social homogêneo e isotrópico, onde as diferenças expostas por sua geografia social devem ser eliminadas e segregadas, impondo a ordem territorial ditada pela estrutura de poder moderno-capitalista-patriarcal, a fim de compor uma representação única do espaço geográfico. Nesse contexto, é criada a ideia de um sujeito espacial universal, cujas intersecções associadas às diferenças de gênero, etnia, classe e idade, entre outras, devem ser espacialmente controladas e eliminadas (SOJA, 1993; SILVA, 2009).

A *monocultura da escala* representa um dos principais problemas na representação do espaço geográfico, que vem sendo discutido em relação às suas implicações no debate sobre políticas e ontologias de escala (MARSTON, 2000). Isso ocorre devido ao seu uso estratégico por parte das instituições de poder para ocultar o que ocorre entre uma e outra escalas geográficas. Ao mesmo tempo, o problema das escalas surge devido à pretensão de universalidade da geografia, que tenta reproduzir modelos, teorias e leis globalmente, sem reconhecer as particularidades dos contextos territoriais em que está inserida. Assim, geram-se profundas crises epistemológicas, devido ao que Santos (2011) aponta como “falsa equivalência de escalas”.

Por fim, é importante destacar que a *monocultura do produtivismo* capitalista também permite compreender a forma como a geografia tem se apresentado como conhecimento científico a serviço do domínio e do controle capitalistas do território (PORTO-GONÇALVES, 2009). Nessa concepção, o espaço geográfico é entendido como um fator de produção e uma barreira à acumulação capitalista, a ser superada. Assim, a modernidade capitalista estrutura-se primariamente como uma grande força de desterritorialização, associada à lógica de extração e objetificação da natureza (HAESBAERT, 2009).

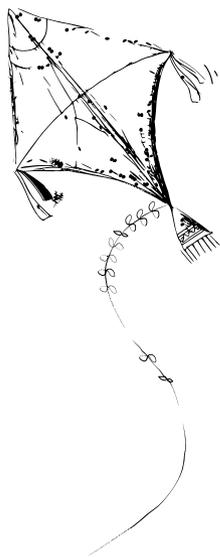
Esses diferentes aspectos permitem um diálogo com a “sociologia das ausências”, proposta por Boaventura de Sousa Santos, complementando-a com uma “*geografia das ausências*” que dê conta dos pontos cegos no mapa epistemológico da geografia, cujas omissões intencionais facilitaram a produção do conhecimento geográfico com vistas à instauração da colonialidade e à negação da existência de outras territorialidades, alternativas. Como menciona García (2016), essas ausências na geografia

surgem porque "durante muito tempo, as existências espaciais de muitos 'outros' e suas ações concretas não foram consideradas 'adequadas' como objetos de estudo no campo da geografia".

No entanto, é importante salientar que a essas *geografias das ausências* podem ser adicionados pelo menos mais dois âmbitos que não necessariamente encontram um paralelo na sociologia das ausências. Eles emergem no contexto das hierarquias e dicotomias entre natureza/cultura e corpo/espço.

A *monocultura da natureza*, expressa na dicotomia natureza/cultura, reflete o conceito de natureza predominante na razão moderna, entendida como uma realidade externa, em oposição ao ser humano (SANTOS, 2010). A natureza é representada como a prisão original para o desenvolvimento do ser humano, a ser dominada por meio do conhecimento e da técnica. Dessa forma, a natureza torna-se um objeto de domínio e controle humanos. Diante da crise ambiental, evidenciada na atual fase da modernidade, tal monocultura da natureza deve ser questionada e ampliada a partir do reconhecimento de múltiplas formas de relação com a natureza — que se constituem a partir de conhecimentos-outros, que representam a natureza como sinônimo de vida, sendo ela sentida e pensada a partir de uma perspectiva ontológica e relacional entre atores humanos e não humanos (ESCOBAR, 2014; MANSILLA-QUIÑONES; MELÍN, 2019).

E a *monocultura descorporificada*, expressa na dicotomia corpo/espço, surge da perspectiva da ciência moderna como um imperativo da razão, que elimina o corpo em sua condição sensível e criadora de conhecimento. A razão científica moderna dá centralidade ao desenvolvimento intelectual, ao cultivo da mente e à supervalorização do sentido da visão (o olho enquanto um órgão científico) (HARAWAY, 2003; SANTOS, 2011). Conforme destaca Santos (2011), a ciência desconfia de nossa experiência imediata, apresentando o ser humano como descorporificado e governado apenas pela razão. Nesse contexto, torna-se necessário promover outras formas de produção de conhecimento geográfico a partir de uma perspectiva sentipensante (QUINTERO-WEIR, 2011; ESCOBAR, 2014). Como vêm apontando os estudos de geografia e gênero (SILVA, 2009; ZARAGOCÍN, 2020), é cada vez mais importante desfazer as fronteiras que foram constituídas entre corpo e espço — compreendendo o corpo como o primeiro espço de contato sensível com o território e reconstruindo as formas de observar, sentir e pensar o mundo por meio das corporalidades. Ao mesmo tempo, a partir da perspectiva dos povos originários, torna-se cada vez mais importante reconhecer o território como "corpo" (MANSILLA-QUIÑONES; IMILÁN, 2019), ou seja, o território enquanto sujeito que possui uma corporalidade em que habitam emoções, afetos e sentires.



São esses os pontos cegos que emergem de uma razão geográfica fragmentada e dicotômica, reproduzindo uma visão enviesada e incompleta da relação com o território. Como destaca Boaventura de Sousa Santos (2011), tal visão pode ser considerada como parte de uma razão indolente e metonímica que estreita o presente, desperdiçando a experiência e os conhecimentos que emergem do local.

Na figura subsequente, esquematiza-se a proposta de ampliar a ideia de sociologia das ausências, integrando a dimensão espacial da *colonialidade do estar* e as *geografias das ausências*.

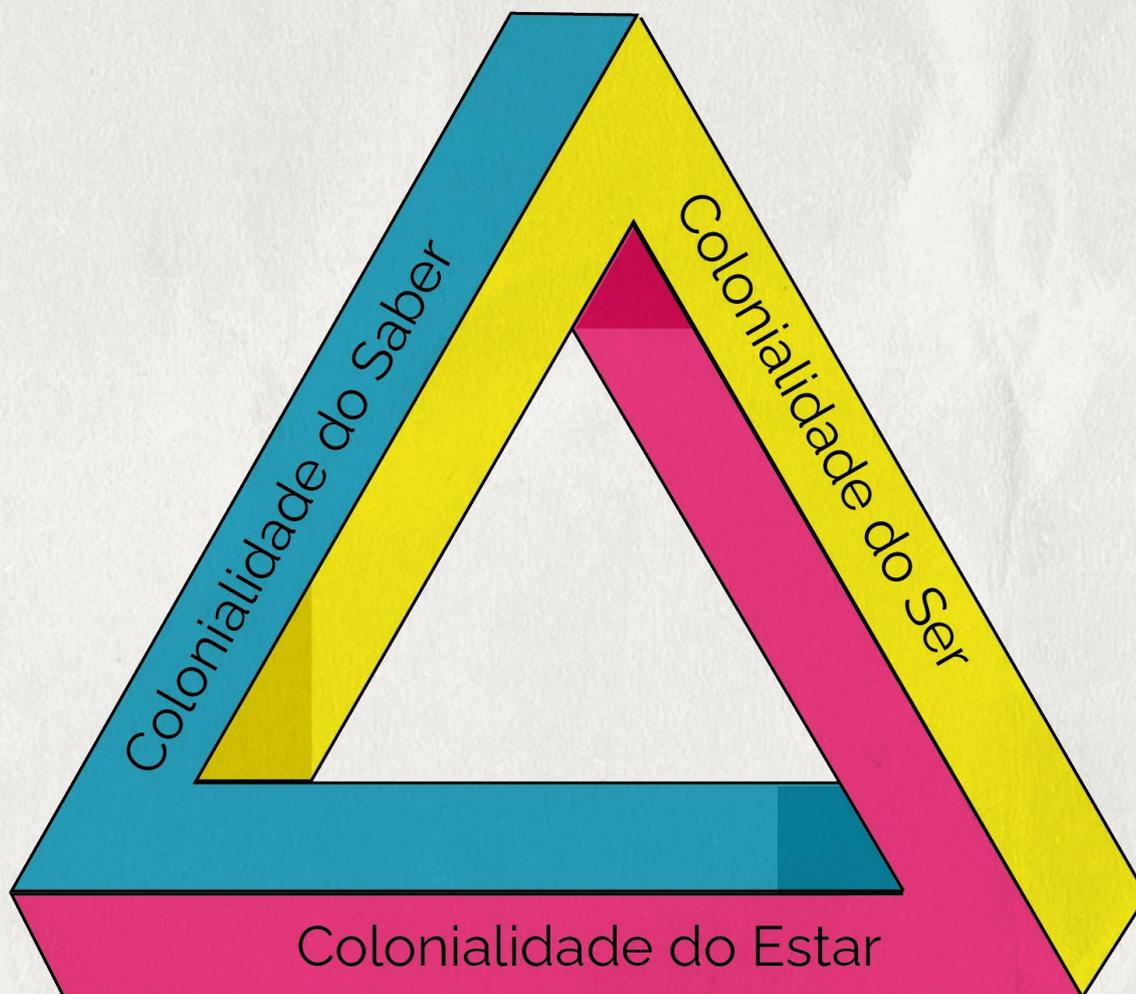


Figura 2. Fonte: Elaboração Própria.

Diante dessa razão metonímica, é necessário explorar alternativas. Uma possibilidade é investigar o conhecimento popular a partir da perspectiva das epistemologias do Sul, a fim de produzir um conhecimento “alter”-“nativo”; quer dizer, superando os essencialismos e avançando rumo a uma tradução epistêmica e a uma ecologia de saberes que, a partir de uma perspectiva construtivista, permita encontrar outras formas de relação entre humanos e não humanos (SANTOS, 2010).

O território como substantivo crítico dos movimentos sociais

Seguindo Boaventura de Sousa Santos (2011; 2017), podemos pensar que *epistemologias geográficas do Sul* devem emergir dos conhecimentos resultantes das práticas sociais e das disputas políticas que os movimentos sociais têm empreendido para contestar as colonialidades do poder, do ser e do saber; e, mais especificamente, das disputas contra a dimensão territorial da colonialidade — que aqui nos propusemos chamar de *colonialidade do estar*, para indicar a forma como a colonialidade atravessa profundamente a experiência de habitar o mundo, o que se manifesta em transgressões às práticas espaciais, aos saberes territoriais e às relações entre corpo e espaço, entre outros aspectos que sustentam a territorialidade de um grupo humano. Ou seja, a renovação do conhecimento geográfico, em chave decolonial, deve surgir a partir das múltiplas aprendizagens geradas no contexto do repúdio à ordem territorial capitalista-moderno-colonial e das propostas de territórios alternativos à ordem vigente, que propõem uma deriva ontológica em relação às formas de ser/estar com/no território (ESCOBAR, 2014; BLASER, 2009; MANSILLA-QUIÑONES; MELÍN, 2019).

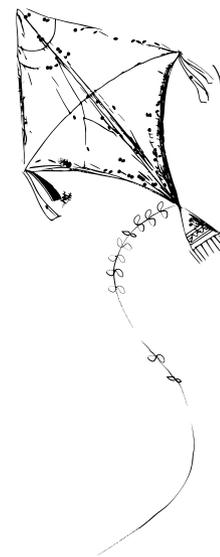
Nesse contexto, um dos *substantivos críticos* contemporâneos que contesta essa *colonialidade do estar* é a ideia de território que tem se apresentado em grande parte das lutas sociais que são travadas hoje em dia, por comunidades locais, habitantes e povos originários do subcontinente latino-americano, entre outros (HAESBAERT, 2012; PORTO-GONÇALVES, 2009; SAQUET, 2010; MANSILLA-QUIÑONES; MELÍN, 2019). Defendemos que o território é um dos principais substantivos críticos que as práticas dos movimentos sociais latino-americanos de nossa época trazem à tona, uma vez que eles propõem uma abordagem dos conceitos de território e territorialidade a partir de seu próprio conhecimento. São fatos da atualidade tanto o ressurgimento da relevância política e social das disputas territoriais, que muitos consideravam encerradas, quanto a manifestação de diferentes territorialidades, também tidas por extintas. Os

movimentos sociais contemporâneos desenvolvem diversas formas de luta, exigindo o reconhecimento dos seus territórios e o exercício da sua territorialidade, até então negados no âmbito da colonialidade e do colonialismo interno (QUINTERO-WEIR, 2011). Assim, contestam o sentido unívoco do território, historicamente associado à soberania dos Estados nacionais (MANSILLA-QUIÑONES; MELÍN, 2019). Nesta perspectiva, o território é ressignificado pelo seu uso como categoria política (HAESBAERT, 2014; SAQUET, 2010; SOUZA, 2013) e a partir da sua definição ontológica, que descreve um modo de habitar o mundo (BLASER, 2009).

Constituídos a partir do conhecimento popular, tais significados desafiam a concepção moderno-capitalista-colonial-eurocêntrica de território, bem como a ordem territorial imperante, especialmente evidente no reforço do controle dos deslocamentos territoriais por parte do Estado e das corporações capitalistas. Como indagado por Boaventura de Sousa Santos:⁷ "vivemos em um tempo de abolição das fronteiras ou em um tempo de construção de fronteiras?". Ao tentar fornecer uma resposta, ele explica: "se considerarmos dois dos poderes e instrumentos que governam minuciosamente nossas vidas (o capital financeiro e a internet), a conclusão inevitável é que vivemos em um mundo sem fronteiras". No entanto, ele adiciona imediatamente que, "por outro lado, se considerarmos as incessantes construção e reafirmação de muros fronteiriços, concluímos facilmente que, ao contrário, as fronteiras nunca foram tão mobilizadas para delimitar pertencimentos e criar exclusões". De fato, o autor se refere, em primeira instância, ao fato de que, no contexto da globalização, e para o capital, as fronteiras territoriais definitivamente deixam de existir, criando a falsa ilusão de uma realidade desterritorializada; porém, em segunda instância, os próprios Estados-nação se encarregam de delimitar linhas de contenção e exclusões, dentro de seus próprios territórios, contra as populações que ocupam os territórios requeridos por esse capital sem fronteiras (HAESBAERT, 2014). Assim, vivemos em uma época de reestruturações territoriais, conforme Boaventura de Sousa Santos (2013), nos espaços-tempos mundiais, domésticos, de produção e de cidadania.

Tais rearranjos territoriais e desterritorializações da modernidade capitalista geram reterritorializações, sob a forma de disputas territoriais. Ao mesmo tempo, promovem a emergência de desenhos territoriais alternativos ao projeto moderno-colonial, que reivindicam a sua autonomia. Nesse contexto, a questão territorial se apresenta como um dos temas mais prementes e críticos de nossa realidade latino-americana.

Conseqüentemente, o conceito de território encontra-se aberto a uma multiplicidade de interpretações que, em linhas gerais, convergem no seu entendimento como



o resultado das apropriações espaciais de natureza material e simbólica realizadas pelos sujeitos e grupos sociais. Seguindo Haesbaert (2011), a apropriação e a valorização do território podem ocorrer de duas formas: "de caráter instrumental-funcional ou simbólico-expressivo". A primeira corresponde à que surge da racionalidade instrumental do Estado e do capitalismo, neste caso, das instituições públicas e privadas que promovem o desenvolvimento territorial e se apropriam do território em sua condição política ou como recurso natural por meio do qual as matérias-primas para a produção capitalista são obtidas. Já a apropriação de caráter simbólico surge a partir das práticas culturais desatadas pelos sujeitos e comunidades no território, a partir das quais são criados símbolos territoriais que permitem reafirmar a identidade. Na primeira forma de apropriação predomina uma valorização do território como valor de troca e, na segunda, como valor de uso. Em outras palavras, e de acordo com Moreira (2006), a sociedade organiza o seu território em um espaço e um contra-espaço. Por um lado, um "território" é projetado pelas instituições, que tentam fixar uma representação espacial unitária e homogênea. Por outro lado, um "contraterritório" é projetado pelos habitantes, que tentam dar espaço à diversidade, à heterogeneidade e à diferença.

Sendo assim, não existe cultura sem território. Isso porque o que conforma a cultura é o processo de territorializar uma determinada geografia que, por sua vez, nesse mesmo processo, é impulsionada a *conhecer e reconhecer* todos os lugares que assim vão constituir a totalidade do território, em virtude e em função das suas respectivas contribuições na busca de soluções para os problemas materiais de existência da comunidade humana (QUINTERO-WEIR, 2016). No entanto, territorializar também implica atribuir ao território e a seus componentes uma determinada *significação simbólica*, que se traduz em designação e interpretação verbais. Ou seja, o processo de territorialização corresponde à ação de geo-grafar o espaço, transformado por esta via no território do grupo humano que, a partir desse momento, o assume como próprio, mantendo um vínculo emocional e sensível com ele/nele.

Ao mesmo tempo, o processo de territorialização está relacionado com um *fazer territorial* que envolve o desenho, a criação e a experimentação de processos, instrumentos, ferramentas, rituais e tudo o que for material e simbolicamente necessário para conhecer, reconhecer e exercer os lugares do território. Em outras palavras, esse fazer se manifesta em um conjunto de práticas espaciais que respondem às maneiras de agir com/no território. Assim, a construção do habitar envolve a seleção do lugar para o estabelecimento familiar e coletivo, mas também a transformação da natureza do lugar e de todos os seus elementos em um projeto arquitetônico capaz de fornecer

abrigo — o que também impõe a criação de instrumentos, técnicas e ferramentas para o processamento de materiais e até mesmo para a organização e a distribuição do trabalho. É o que, por fim, materializará não apenas a casa como abrigo, mas também o habitar da comunidade.

O processo de territorialização também é gerado a partir de uma *corporificação territorial (territorial embodiment)*, que surge das relações encarnadas entre o corpo e o território — pelas quais os sujeitos percebem o mundo por seus órgãos sensoriais, interpretando as imagens que lhes são apresentadas como paisagens visuais, sonoras ou que degustam a partir dos sabores e aromas de suas práticas alimentares (PORTO-GONÇALVES, 2009). Conforme destacado pelos estudos de geografia e gênero, as relações entre corpo e território estão intimamente vinculadas, a ponto de as mudanças territoriais se transformarem em marcas impressas nas corporalidades de seus habitantes, que passam a carregar em seus corpos a história e a geografia dos seus territórios de vida. Ou ainda, como já apontaram a partir da cosmovisão dos povos originários, o território é visto como um grande corpo com o qual os corpos humanos se relacionam (QUINTERO-WEIR, 2015).

O processo de territorialização vai exigir do grupo a *configuração de uma imagem compartilhada sobre o espaço a ser territorializado*, enquanto imagem de sua compreensão do mundo. Assim, a comunidade humana estabelece um lugar de ver e sentir o mundo, ou seja, uma perspectiva a partir da qual orienta a totalidade da sua experiência, até a sua sistematização. Isso se expressa nas denominações criadas para nomear esse lugar através da toponímia e de discursos com os quais é resumida, narrada e transmitida a experiência que vai formando a *memória territorial da cultura* (QUINTERO-WEIR, 2011). Dessa maneira, a visão que é socialmente configurada sobre o espaço geográfico a ser territorializado vai orientar todas as ações implícitas no processo de territorialização e, por sua vez, vai moldar todo um *sentipensar*, um filosofar, ou seja, todo um sistema de pensamento que vai definir o grupo em seu *fazer territorial* e que este grupo vai expressar, de maneira contínua, em sua língua (QUINTERO-WEIR, 2011). Esse *sentipensar*, gerado no próprio processo de territorialização do espaço geográfico, nós denominaremos *cosmovisão* (ESCOBAR, 2014). Vale ressaltar que todo processo de territorialização ocorre a partir de um *sentipensar o mundo*, de uma cosmovisão; e toda cosmovisão é moldada *no e pelo* processo de territorialização, por meio do qual uma comunidade humana é capaz de transformar um espaço geográfico em seu território. O processo de territorialização como cosmovisão e, por

sua vez, o exercício do território como territorialidade da cosmovivência, nos mostram a existência de uma cultura geográfica, histórica e verbalmente determinada.

Dessa forma, a reconfiguração de territorialidades é um processo dirigido e orientado pela re-existência de sua memória territorial face à geografia das ausências e à colonialidade do estar. O território e a territorialidade, pois, estão profundamente ligados à cosmovisão do grupo e ao exercício de sua cosmovivência. Muito embora mudanças sejam geradas (uma vez que nenhuma cultura é estanque) pelo deslocamento territorial ou pela violência externa, a comunidade sempre busca defender e sustentar os elementos que a sua memória territorial considera representarem os fundamentos da sua cosmovisão que, em última análise, é o que define e molda o seu sentipensar e o seu horizonte. A cosmovisão, então, assim como a Terra, só admite mudanças e transformações de muito longa duração (QUINTERO-WEIR, 2011).

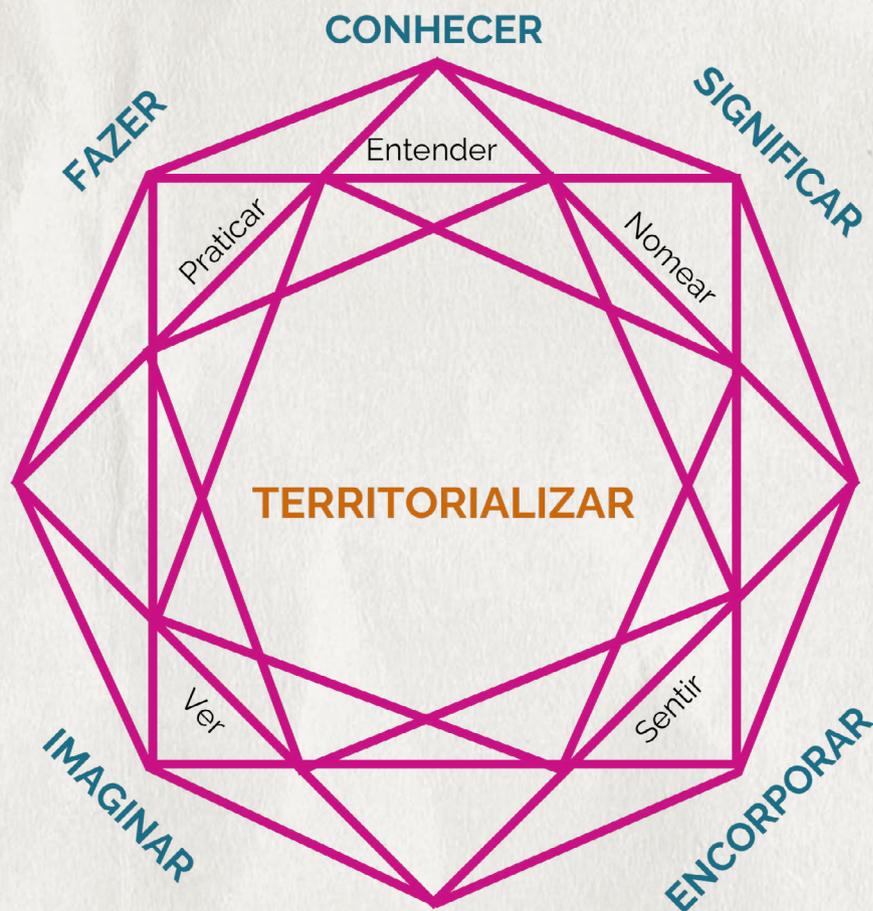


Figura 3. Fonte: elaboração própria.

Rumo a uma geografia das presenças? A construção de territorialidades alternativas nas epistemologias do Sul

Ampliar a discussão realizada por Boaventura de Sousa Santos, mediante a proposta de "geografias das ausências", nos permite dar resposta à forma como a ciência moderna tem desperdiçado o território como fundamento da existência dos povos colonizados e, ao mesmo tempo, ignorado os conhecimentos territoriais locais como interlocutores válidos. Essa negação ontológica e epistêmica do território teve o propósito de implantar a *colonialidade do estar*, isto é, uma ordem territorial moderno-colonial que afeta a dimensão material e simbólica do território em que habitam os povos colonizados. O objetivo final é provocar desterritorializações nas múltiplas relações que estes constroem com/em seus territórios, esvaziando-os para abrir caminho à acumulação capitalista.

Se para a geografia, o território surge como uma categoria de análise epistêmica baseada na reflexão eurocêntrica e, para as ciências, ainda é um desafio superar o conceito de território enraizado na soberania do Estado e em seu espaço absoluto, que faz parte do artifício engenhoso das negações territoriais dos povos originários, a partir da emergência do território como substantivo crítico nas epistemologias do Sul, é possível afirmar que ele é a base ontológica a partir da qual se constitui a existência dos grupos humanos, o seu sentipensar e a sua cosmovisão comunitária. Assim, o território emerge, nesses espaços, como um sinônimo de vida de modo relacional, que conecta seres humanos e, também, a partir de uma perspectiva pós-humana, seres mais que humanos. Dessa forma, a sua definição supera a razão moderna, de natureza dicotômica, que separa bom/ruim, branco/negro, mulher/homem, cultura/natureza, civilização/barbárie, tempo/espaço, espaço/ser humano e corpo/espaço, como dimensões fragmentadas unidas apenas por relações funcionais. Assim, o território, como substantivo crítico, é constituído por uma trama complexa de relações entre humanos e não humanos, formando um rizoma no qual os atores se tornam território, ao mesmo tempo que o território se torna esses atores. O território se manifesta como o lugar do múltiplo e do diverso, evidenciando, como aponta Santos (2009), a diversidade epistemológica inesgotável do mundo e que nossas categorias — geográficas — são muito reducionistas para explicar e transformar a realidade.

Indagar sobre outras diferentes formas de relação com o território, hoje, é uma tarefa indispensável no contexto das crises do projeto de desenvolvimento moder-

no-colonial, com o objetivo de fazer o desenho de outros territórios possíveis, em contraponto ao projeto territorial hegemônico da modernidade. Nesse sentido, essas “outras epistemologias territoriais” devem abrir-se a um diálogo intercultural e transmoderno, para o qual será indispensável recorrer a aspectos como a “ecologia de saberes” e a “tradução intercultural” (SANTOS, 2011; 2013). Assim, as discussões e avanços que estão ocorrendo na geografia latino-americana, no calor das práticas dos movimentos sociais, permitem fazer frente e pensar alternativas criativas para as monoculturas da produção capitalista moderno-colonial do espaço, as escalas geográficas, os conhecimentos territoriais, as formulações dicotômicas de tempo/espaço, corpo/território e natureza/cultura, e a persistência da produção de homogeneidade espacial. Nestes espaços de reflexão, estão sendo criados novos conceitos, teorias e metodologias que desconstruem as “geografias das ausências” e começam a propor uma “geografia das presenças”, isto é, a produção de emancipações de territórios e territorialidades que buscam acabar com as negações de existências e que propõem o estar-sendo com/em um território

Notas

1 Nota dos Editores – Como os demais textos deste volume da *Laje* que originalmente estavam em espanhol, este artigo recebeu uma última revisão técnico-acadêmica feita pelo editor-chefe Leo Name, bem como uma revisão final da tradução por Bruna Otani Ribeiro e Larissa Fostinone Locoselli, com equipe do Laboratório de Tradução da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA).

2 Os autores do artigo agradecem aos editores da revista *Utopía y Práxis Latinoamericana* (ISSN: 1316-5216 [impresso]; 2477-9555 [on-line]), que autorizaram a publicação desta segunda versão, melhorada, do artigo originalmente lá publicado, em 2019, com o título “Geografía de las ausencias, colonialidad del estar y el territorio como sustantivo crítico en las epistemologías del Sur”. O presente texto é resultado dos projetos:

FONDECYT Iniciação Científica n. 11181086 – “Desabitando os extremos: transformações nos modos de habitar”; Projeto ANID-PIA Anillos SOC180040: “BioGeoArt”; MEC 80190104: “Cartografias da Memória: Núcleo Milênio, Mobilidades e Territórios, NCS17_027; ANID ANILLOS ATE230072 Project, “Climate Pluriverses: A Decolonial Perspective of Geohumanities for the Design of Alternative Territories in Climate Change Contexts”; ANID FONDECYT n° 1220896 “Wiñolnampulkafe: Mapuche mobilities and their territorialities”.

3 Nota de Tradução (N.T.) – O termo “*criolla*” aqui faz referência ao conceito que se produz no contexto das colônias espanholas na América, inicialmente para designar a geração descendente de espanhóis nascida já nas colônias e, posteriormente, ampliando-se à concepção do que é fruto da colonização es-



panhola, das relações sociais e das práticas culturais que têm raiz na sociedade forjada por esta colonização.

4 N.T. – Solastalgia é um fenômeno psicológico vivido por quem sente como negativa uma mudança ambiental; o termo vem da combinação da palavra latina *sōlācium* (“consolo”) e a raiz grega *-algia* (que aponta o sentido de “dor”).

5 Por definição, tanatopolítica significa “política da morte”. À diferença da biopolítica, a tanatopolítica gerencia de forma instrumental (e útil) a morte de pessoas e até grupos sociais considerados indesejáveis ou prejudiciais para uma sociedade ou grupo social.

6 Talvez com exceção da extensa obra de Milton Santos.

7 Entrevista de Boaventura de Souza Santos, extraída no dia 12 de julho de 2019. Cf. <http://www.politika.cl/2019/05/13/cuando-las-fronteras-del-vivir-son-las-fronteras-del-ser-y-del-no-ser>.

Referências

ALIMONDA, H. La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la ecología política latinoamericana. In: ALIMONDA, H. (org.). **La naturaleza colonizada**. Ecología Política y Minería en América Latina. Buenos Aires: Ediciones CICCUS y CLACSO, 2011.

ALBRECHT, G. **Solastalgia**. A new concept in health and identity. PAN: Philosophy Activism Nature, v. 3, 2005, p. 41-55.

BLASER, M. Political Ontology. **Cultural Studies**, v. 23, n. 5-6, 2009, p. 873-896. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/09502380903208023>.

CAPEL, H. **Filosofia y ciencia en la geografía**

contemporánea: una introducción a la Geografía. Barcelona: Del Serbal, 2012.

CASTRO-GÓMEZ, S. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. In: LANDER, E. (org.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 145-161,

DE LA CADENA, M. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond “Politics”. **Cultural Anthropology**, v. 25, n. 2, 2010, p. 334-370. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>.

DO CARMO, W.; DE OLIVEIRA, D. A. (org.). **Geografia e giro descolonial**: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017.

ESCOBAR, A. **Sentipensar con la tierra**: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Unaula, 2014.

FANON, F. **Los condenados de la Tierra**. México: Txalaparta, 1999.

FOUCAULT, M.; MISKOWIEC, J. **Of Other Spaces**. In: FOUCAULT, M. **Diacritics**, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986, p. 22-27.

GARCÍA, L. N. Geografías de las ausencias. **Praxis Educativa**, v. 20, n. 2, 2016, p. 34-40.

GUATTARÍ, F. **¿Qué es la ecosofía?** Buenos Aires: Cactus, 2015.

GUDYNAS, E. Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina. In: MONTE-NEGRO, M. L. (org.). **Cultura y Naturaleza**. Bogotá: Jardín Botánico José Celestino Mutis, p. 525.

GONZÁLEZ CASANOVA, P. **Explotación, colonialismo y lucha por la democracia en América Latina**. Madrid: AKAL Inter Pares, 2017.

HAESBAERT, R. **El mito de la desterritorialización**: del fin de los territorios a la multiterritorialidad. México: Siglo Veintiuno, 2012.

HAESBAERT, R. **Viver no limite**: território e multi/transteritorialidade em tempos de insegurança e contenção. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

HAESBAERT, R.; PORTO-GONÇALVES, C. W. **A nova desordem mundial**. São Paulo: UNESP, 2006.

HARAWAY, D. Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. In: LINCOLN, Y. S.; DENZIN, N. K. (org.). **Turning points in qualitative research: tying knots in a handkerchief**. Rowman Altamira, 2003.

HARVEY, D. **La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural/The condition of postmodernity**. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.

KUSCH, R. **La negación en el pensamiento popular**. Buenos Aires: Las Cuarenta: Colección Pampa Aru, 2008.

SOUZA, M. L. de. **Os Conceitos Fundamentais da Pesquisa Sócio-Espacial**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (org.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo XXI, 2007. p. 127-167.

MATTSON, K. Una introducción a la geografía radical. **Geocritica**, v. 3, n. 13, p. 5-15, 1978.

MANSILLA-QUIÑONES, P.; IMILÁN, W. A. Reterritorializaciones migrantes a través del cuerpo y su expresividad. **Estudios Atacameños**, v. 60, p. 241-256, 2018.

MANSILLA-QUIÑONES, P. et al. Geografía de las ausencias, colonialidad del estar y el territorio como sustantivo crítico en las epistemologías del Sur. **Utopía y praxis latinoamericana: revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social**, n. 86, p. 148-161, 2019.

MANSILLA-QUIÑONES, P. Geografías del no ser: la zona roja del conflicto mapuche como negación de las ontologías territoriales. In: NUÑEZ, A.; ALISTE, E.; MOLINA, R. (org.). **Las (Otras) Geografías en Chile**. Santiago: LOM Ediciones, 2019. p. 277-294.

MANSILLA-QUIÑONES, P.; MELÍN, M. A struggle for territory, a struggle against borders. **NACLA Report on the Americas**, v. 51, n. 1,

p. 41-48, 2019. <https://doi.org/10.1080/10714839.2019.1593689>

MARSTON, S. A. The social construction of scale. **Progress in Human Geography**, v. 24, n. 2, p. 219-242, 2000.

MELÍN, M.; MANSILLA, P.; ROYO, M. **Cartografía cultural del Wallmapu: elementos para descolonizar el mapa en territorio mapuche**. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2019.

MIGNOLO, W. D. Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos. **Geographia**, v. 7, n. 13, 2005, p. 7-28.

MOREIRA, R. **Geografía e Práxis**. A presença do espaço na teoria e na prática geográficas. São Paulo: Contexto, 2012.

PORTO-GONÇALVES, C. W. **Geo-grafías: movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad**. Cuernavaca: Siglo XXI, 2001.

PORTO-GONÇALVES, C. W. **Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina: geografía de los movimientos sociales en América Latina**. Caracas: Ediciones IVIC, 2009.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

QUINTERO-WEIR, J. Wopukarü jatumi wataawai: el camino hacia nuestro propio saber. Reflexiones para la construcción autónoma de la educación indígena. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, v. 16, n. 54, p. 93-116, 2011.

QUINTERO-WEIR, J. **El camino de las comunidades**. Cochabamba: Seminario de Integración Abya Yala Desde Abajo, 2015.

QUINTERO-WEIR, J. El último despojo después de la tormenta. Cambio climático, desaparición de la casa y extinción de la territorialidad Añuu. Cuatro advertencias y un camino. In: PORTO-GONÇALVES, C. W.; HOCSMAN, L. D. (org.). **Despojos y resistencias en América Latina, Abya Yala**. Buenos Aires: Estudios Sociológicos, 2016. p. 23-42.

RIVERA CUSICANQUI, S. **Violencias (re)encuabiertas en Bolivia**. Santander: Otramérica, 2012.

SAID, E. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, B. de S. **A gramática do tempo**: Para uma nova cultura política. 3. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

SANTOS, B. de S. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 8. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2011.

SANTOS, B. de S. **Pela Mão de Alice**: O social e o Político na Pós-Modernidade. 14. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2013.

SANTOS, B. de S. **Justicia entre Saberes**: Epistemologías del sur contra el epistemicidio. España: Morata, 2017.

SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. **Epistemologias do Sul**. 1. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

SAQUET, M. A. As diferentes abordagens do território e a apreensão do movimento e da (i)materialidade. **Geosul**, v. 22, n. 43, p. 55-76, 2007.

SAQUET, M. A. **Abordagens e Concepções de Território**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

SILVA, J. M. (Ed.). **Geografias subversivas**: discursos sobre espaço, gênero e sexualidades. Ponta Grossa: Todapalavra, 2009.

SOJA, E. **Geografias Pós-Modernas**. A reafirmação do espaço na teoria social crítica. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

SUBIRATS, E. **El Continente Vacío**. México: Siglo XXI Editores, 1994.

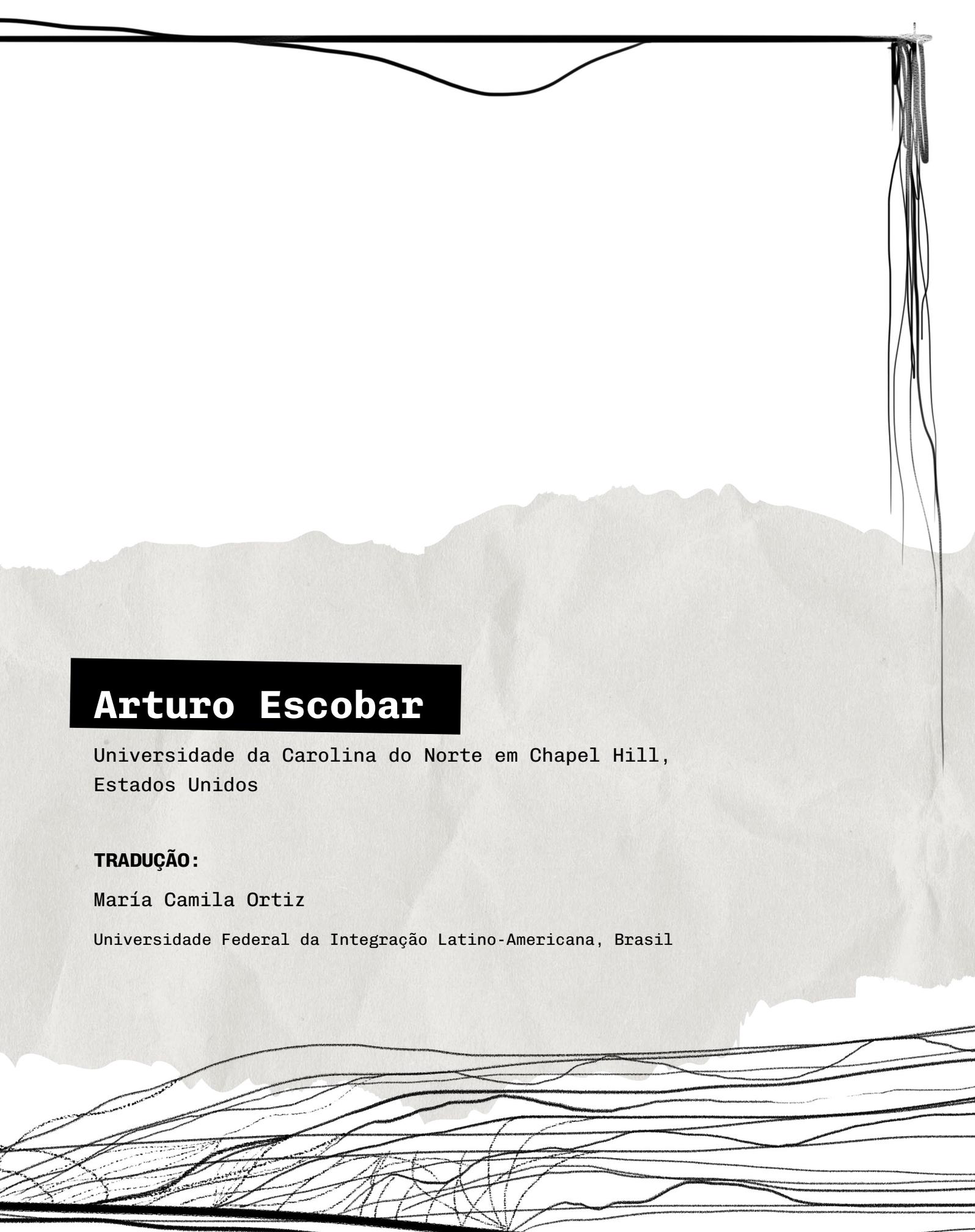
ZARAGOCÍN, S. La geopolítica del útero: hacia una geopolítica feminista decolonial en espacios de muerte lenta. In: **Cuerpos, Territorios y Feminismos**. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas. Quito/México: Abya Yala/Instituto de Estudios Ecológicos del Tercer Mundo/Bajo Tierra Ediciones/Libertad Bajo Palabra, 2020. p. 81-94.



1999

Gênero, redes e lugar:

uma ecologia política da cibercultura¹



Arturo Escobar

Universidade da Carolina do Norte em Chapel Hill,
Estados Unidos

TRADUÇÃO:

María Camila Ortiz

Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Brasil

Gênero, redes e lugar: uma ecologia política da cibercultura

Resumo

Este texto corresponde ao Capítulo 13 do livro *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, uma coletânea de textos em espanhol de Arturo Escobar, originalmente lançada em 1999. Na primeira parte, o autor aborda as redes e os fluxos da contemporaneidade, explorando riscos e tendências da cibercultura. A segunda parte introduz uma definição do conceito de "lugar", a partir da exemplificação de lutas ambientais locais. O autor destaca que mulheres, ambientalistas e movimentos sociais do Terceiro Mundo, devido a seus vínculos históricos e diferenças culturais e ecológicas, são qualificados para promover novas formas de saber, ser e fazer no ciberespaço. A última parte explora a interseção entre atores políticos e novas tecnologias, fornecendo diretrizes para novas práticas sociais e biológicas, combinando natureza, cultura, tecnologia e lugar (Resumo elaborado pelos editores do periódico, uma vez que não há um no texto original).

Palavras-chave: Gênero, Redes, Lugar, Fluxos, Tecnologia, Cibercultura.

Género, redes y lugar: una ecología política de la cibercultura

Resumen

Este texto corresponde al Capítulo 13 del libro *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, una compilación de textos en español de Arturo Escobar, originalmente publicada en 1999. En la primera parte, se abordan las redes y flujos contemporáneos, explorando riesgos y tendencias de la cibercultura. La segunda parte presenta una definición del concepto de "lugar", mediante ejemplos de luchas ambientales locales. El autor destaca que las mujeres, los ambientalistas y los movimientos sociales del Tercer Mundo, gracias a sus vínculos históricos y diferencias culturales y ecológicas, están capacitados para impulsar nuevas formas de saber, ser y hacer en el ciberespacio. La última parte explora la intersección entre actores políticos y nuevas tecnologías, brindando pautas para nuevas prácticas sociales y biológicas, que integren naturaleza, cultura, tecnología y lugar (Resumen elaborado por los editores de la revista, ya que no hay uno en el texto original).

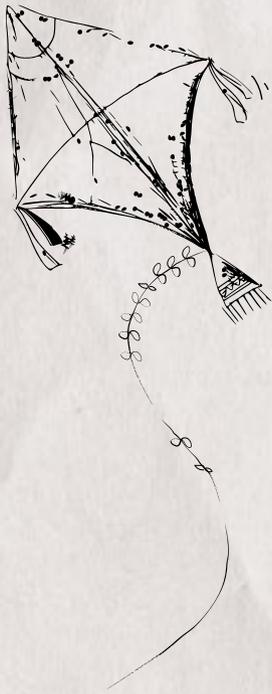
Palabras clave: Género, Redes, Lugar, Flujos, Tecnología, Cibercultura.

Gender, Networks, and Place: a political ecology of cyberculture

Abstract

This text corresponds to Chapter 13 of the book *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, a collection of texts in Spanish by Arturo Escobar, originally published in 1999. In the first part, contemporary networks and flows are discussed, addressing risks and trends of cyberculture. The second part introduces a definition of the concept of "place", exemplifying local environmental struggles. The author emphasizes that women, environmentalists, and social movements in the Third World, due to their historical ties and cultural and ecological differences, are qualified to promote new forms of knowledge, being, and doing in cyberspace. The last part explores the intersection between political actors and new technologies, providing guidelines for new social and biological practices, integrating nature, culture, technology, and place (Abstract prepared by the journal editors, as there is none in the original text).

Keywords: Gender, Networks, Place, Flows, Technology, Cyberculture.



Introdução: sobre redes, gênero e ambiente

Não há dúvidas que as “redes” estão em voga nas nossas descrições do presente e imagens do futuro. As redes — particularmente as redes eletrônicas — têm sido centrais para o surgimento de um novo tipo de sociedade (a “sociedade em rede”), a coprodução da tecnociência e da sociedade (teoria do ator-rede) e as políticas de transformação social (“redes globais de mudança”). As redes são essenciais não apenas para um novo tipo de “comunidade transnacional imaginada-virtual”, mas também para novos atores políticos — como as Mulheres em Rede² —, bem como para a utopia da democracia em um mundo que se crê globalizado. Em todas essas concepções, as redes são facilitadas por tecnologias informáticas e eletrônicas, particularmente a internet. Agora, uma boa parte das nossas vidas e esperanças reside nas redes ligadas ao ciberespaço.

As redes, no entanto, não são tão boas quanto os encaixes de elementos humanos, naturais e não humanos que elas reúnem e organizam. Da mesma forma, as redes fazem parte de um mundo mais amplo que pode ser hostil às suas aspirações. Pode haver um equilíbrio entre, por exemplo, a expansão das oportunidades de resistência cultural proporcionadas por algumas redes tecnológicas e o estreitamento dos espaços reais pelas forças de um capitalismo transnacional alimentado pelas mesmas tecnologias? O ciberespaço é uma fonte de novas identidades e conhecimento do ser e do mundo ou, talvez, o meio pelo qual um “cidadão-terminal”,³ cada vez mais isolado do resto do mundo e imerso no consumo, está sendo produzido em escala mundial? O ativismo remoto possibilitado pelo ciberespaço não será rebatido e amplamente superado pelos poderes repressivos do tecnocapitalismo global?

LAE

v.3 n.1
p. 230-261
2024

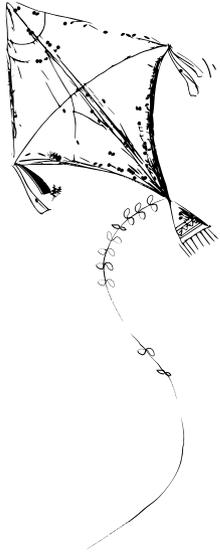
ISSN: 2965-4904

DOI: 10.9771/lj.v3i0.60552

Ainda não há respostas conclusivas para essas perguntas. Como em períodos anteriores, a nossa capacidade de conceituar os mundos emergentes, e articular uma política correspondente de transformação, deixa muito a desejar. No entanto, houve mudanças significativas na forma como abordamos perguntas e definimos ações. Em alguns campos, buscamos agora derivar a teoria das experiências práticas, observar a vida cotidiana como uma fonte de inspiração teórica, bem como participar dos esforços realizados pelos atores locais e movimentos sociais na compreensão do mundo e na forma como nos encaixamos nele.

Estou evocando, aqui, um “nós” difuso. Digamos, por ora, o nós de acadêmicos e intelectuais lutando por uma nova política do conhecimento especializado em conjunção com os projetos políticos de grupos subalternos. Enquanto eu escrevo, penso também nos ativistas do movimento social da região do Pacífico colombiano, com quem venho trabalhando há alguns anos, e que — acho que eles sabem disso, sem dúvida — poderiam se beneficiar do acesso a recursos étnicos e ambientais em espaços como a internet e as redes de biodiversidade. Penso também na emoção de uma ONG pequena e progressiva que trabalha no campo das comunicações populares em Cali, que acaba de inaugurar a sua primeira página web, apesar da maioria dos seus membros dificilmente poder acompanhar uma discussão em inglês. E penso nas vastas redes de ambientalistas e ativistas de direitos indígenas, cujas vozes e preocupações encontro diariamente na internet, enquanto pesquiso os debates, que mudam rapidamente, sobre a preservação da biodiversidade. Finalmente, tenho em mente os grupos crescentes de mulheres viajando nas redes tecidas por elas, particularmente no clima pré e pós-Beijing.

O argumento que quero desenvolver neste texto é o seguinte: as redes — tais como as redes ambientais, étnicas, de mulheres e de outros movimentos sociais — devem ser vistas como o espaço de novos atores políticos e a fonte de práticas culturais e possibilidades promissoras. Dessa forma, é possível falar de uma política cultural do ciberespaço, bem como da produção de ciberculturas que criam resistência, transformação, ou apresentam alternativas aos mundos dominantes, sejam eles virtuais ou reais. Essa política cibercultural pode se tornar mais eficaz se atender a duas condições: estar ciente dos mundos dominantes que estão sendo criados pelas mesmas tecnologias de que as redes progressistas dispõem (incluindo a análise da forma como o poder opera no mundo das redes e dos fluxos transnacionais); e um movimento contínuo entre a ciberpolítica (ativismo político na internet) e o que eu chamo de políticas situadas, ou seja, o ativismo político nos mesmos locais físicos onde o trabalhador da rede reside.



Na rede, as mulheres, os ambientalistas e os ativistas de movimentos sociais são jogados nesse duplo ativismo carregado de demandas contrastantes: por um lado, sobre o caráter da internet, as novas tecnologias de informação e comunicação (NTICs) em geral e, por outro, sobre o caráter da reestruturação do mundo que está sendo fomentada pelo capitalismo transnacional, guiado, por sua vez, pelas NTICs. Dos corredores do ciberespaço, pode ser lançada uma defesa do lugar e das práticas ecológicas e culturais locais que possam transformar, por sua vez, os mundos que as redes dominantes ajudam a criar. Por seu vínculo histórico com lugares concretos, e pelas diferenças culturais e ecológicas que encarnam, as mulheres, os ambientalistas e os movimentos sociais do Terceiro Mundo são particularmente qualificados para esta dupla tarefa. Ao final, pode ser possível pensar em uma ecologia política do ciberespaço que teça o real e o virtual, o gênero, o ambiente e o desenvolvimento em uma complexa prática política e cultural.

A primeira parte deste texto discute a ideia de uma sociedade contemporânea baseada em redes e fluxos, destacando os riscos e as tendências da cibercultura da forma como são encaradas por vários acadêmicos proeminentes. Como veremos, essas discussões não abordam, precisamente, os usos locais e a apropriação de recursos tecnológicos realizada, em um grande número de lugares do mundo, por atores como as mulheres, os ambientalistas e os movimentos sociais. O que é definitivo sobre essas práticas é o seu vínculo com lugares concretos. Dessa forma, uma elaboração do conceito de "lugar" é introduzida na segunda parte, com alguns exemplos de lutas locais no campo ambiental. A última parte sugere o advento de novas formas de saber, ser e fazer, baseadas em princípios de interatividade, posicionalidade e conectividade, a partir do encontro entre atores políticos e novas tecnologias. Estes princípios fornecem as diretrizes para novas práticas do desenho social e biológico, ou seja, novas combinações de natureza, cultura, tecnologia e lugar.

Sobre fluxos, redes e tecnologias em tempo real

Durante séculos, existiram vários tipos de redes. O que é específico das redes atuais não é apenas que elas parecem ter se tornado a espinha dorsal da sociedade e da economia, mas também que elas têm novas características e modos particulares de operar. Para alguns, estamos diante de um novo tipo de sociedade,⁴ justamente pelas características originais que as redes adotam. As NTICs são os elementos-chave desta

transformação profunda.⁵ O que está orientando essa transformação é o surgimento de um novo paradigma tecnológico — e não mudanças sociais, econômicas e políticas *per se*. Esse paradigma começou a ser gestado a partir dos anos cinquenta, com o desenvolvimento de circuitos integrados e, nos anos setenta, com os microprocessadores, expandindo-se progressivamente para redes mais poderosas de interação em escala global.

Desta perspectiva, o capitalismo informacional pode ser melhor descrito como “uma economia com a capacidade de trabalhar como uma unidade, em tempo real e em escala planetária” (CASTELLS, 1996, p. 92). Capital, trabalho, comércio e administração tornam-se altamente organizados numa escala global e assumem a forma de uma rede global flexível. Mas é evidente que há limites para esta economia global: os Estados nacionais ainda são atores relevantes, os mercados de trabalho não são realmente globais etc. No entanto, a comunidade global se diferencia em termos geográficos e é altamente excludente e instável em suas fronteiras. A maioria das pessoas no planeta ainda não compra nem trabalha para a economia global/internacional.⁶ Uma nova divisão internacional do trabalho está se assentando em torno de quatro posições: produtores de valor agregado alto com base no trabalho informacional — a rede entre os Estados Unidos, o Japão e a Europa Ocidental, que por sua vez constitui uma tríade de riqueza, poder e tecnologia; produtores de grande volume baseados no trabalho de baixo custo; produtores de matérias-primas que se baseiam em recursos naturais; e produtores redundantes reduzidos ao trabalho desvalorizado (CASTELLS, 1996, p. 66-150). Essas posições não necessariamente coincidem com países, embora estes estejam organizados em redes e fluxos de acordo com a infraestrutura da economia informacional.

Um dos pontos mais interessantes da eloquente exposição de Castells é o impacto das redes e fluxos na vida cotidiana. Enquanto as redes interativas continuam sua expansão, há um divórcio crescente entre a proximidade espacial e as funções do cotidiano como o trabalho, a recreação, a educação, entre outros. As redes alimentam um novo tipo de espaço, o espaço dos fluxos. As cidades tornam-se “globalmente conectadas e localmente desconectadas física e socialmente” (CASTELLS, 1996, p. 404). Estando elas cada vez mais organizadas em torno de fluxos — de capital, informação, tecnologia, imagens, símbolos etc. —, isso cria um novo tipo de realidade espacial que redefine os lugares. Para Castells,



nessa rede nenhum lugar existe por si mesmo, já que as posições são definidas por fluxos. Dessa maneira, a rede de comunicação é a configuração espacial fundamental: os lugares não desaparecem, mas a sua lógica e o seu significado são absorvidos na rede [...] Em alguns casos, alguns lugares podem ser desconectados da rede, resultando o seu desligamento em um declínio imediato e, portanto, em deterioração econômica, física e social (CASTELLS, 1996, p. 412-413).

"Entrar na rede ou perecer" parece ser o lema que emerge dessa perspectiva. A visão de Castells fica ainda mais turva: "articulação das elites, segmentação e diferenciação das massas parecem ser os mecanismos gêmeos da dominação social nas nossas sociedades. O espaço desempenha um papel fundamental nesse mecanismo. Em suma, *as elites são cosmopolitas enquanto as pessoas são locais*" (ibid., p. 415, ênfase minha). O mundo pertence às elites com acesso a redes, culturalmente conectadas por novas formas de vida e isoladas espacialmente em dispendiosas comunidades de enclaves. O impacto desse espaço entrelaçado pelos fluxos no espaço dos lugares é notável: segmentados um do outro, os lugares são cada vez menos capazes de manter uma cultura compartilhada. No espaço dos fluxos rege o tempo (atemporal) real, enquanto o tempo linear, determinado biologicamente e socialmente, continua determinando os lugares. "Nem todas as pessoas locais ou ativistas desaparecem. Mas o seu significado estrutural sim, subsumido na lógica tácita da metarrede onde o valor é produzido, códigos culturais são criados e o poder é decidido" (CASTELLS, 1996, p. 477).

Podemos negar que isso está acontecendo em alguma medida, quando pensamos em muitos lugares do mundo, particularmente no chamado Terceiro Mundo? E mais importante, isso é tudo o que está acontecendo? Como poderemos ver, a visão de Castells é questionável justamente porque deriva de uma perspectiva globocêntrica, ou seja, de uma perspectiva que só encontra agência nos níveis em que os chamados atores globais operam. No entanto, existe uma novidade real da sociedade em rede, que surge em grande parte da proeminência do tempo real. Esse aspecto foi recentemente analisado por Paul Virilio (1997). Para este autor, a essência da transformação atual é o efeito que as NTICs estão tendo — operando à velocidade da luz e sob o princípio do tempo real — no regime do tempo e do espaço que até então tem governado o mundo. As tecnologias da comunicação em tempo real matam o presente "isolando-o do seu aqui e agora, em favor de um outro espaço comunicativo, que não tem mais nada a ver com a nossa 'presença concreta' no mundo" (VIRILIO, 1997, p. 10).

As tecnologias em tempo real — continuando com a análise de Virilio — destroem a duração e a extensão. Trabalhando à velocidade da luz, a comunicação “não depende mais do intervalo entre lugares e coisas, ou mesmo da extensão do mundo, mas da interfase de uma transmissão instantânea de aparências remotas” (VIRILIO, 1997, p. 33). A “tele-existência”, possibilitada pela optoeletrônica, promove uma divisão entre o tempo real das nossas atividades imediatas — o aqui e o agora — e o tempo real da interatividade da mídia que privilegia o “agora” em detrimento do “aqui”:

Como podemos viver se não existe mais aqui e tudo é agora? Como podemos sobreviver ao teletransporte instantâneo de uma realidade que se tornou ubíqua, fracionando-se em duas ordens de tempo, cada uma tão real quanto a outra; a da presença do aqui e do agora e a da telepresença na distância, para além do horizonte de aparências tangíveis? (VIRILIO, 1997, p. 37).

Da mesma forma, Virilio (1997, p. 44) anuncia “uma divisão entre a atividade e a interatividade, a presença e a telepresença, a existência e a tele-existência”. A densidade material é substituída pela densidade informacional. A “globalização do presente” reduz a capacidade do tempo local de criar história e geografia. A separação entre tempo e espaço (a localização dos séculos do aqui e do agora) é consumada na medida em que os eventos em tempo real são separados do lugar onde ocorrem. As fronteiras entre o próximo e o distante são ofuscadas, transformando nosso senso de experiência do aqui e do agora. A ação baseada em corpos e lugares concretos perde muito de sua importância social. A teletopia induz a uma atopia generalizada. Os lugares novamente se tornam precários. Como resultado, as dimensões globais são redefinidas. Há uma divisão mais radical entre quem vive na comunidade virtual em tempo real da cidade global e “quem não tem”, que sobrevive nas margens do espaço real das cidades locais, “o grande deserto planetário que no futuro irá reunir a única comunidade real, daquelas pessoas que não têm mais um emprego ou um lugar para morar, sendo provável que promovam socializações harmoniosas e duradouras” (VIRILIO, 1997, p. 71).⁷

Como podemos avaliar tais visões na perspectiva daqueles que querem usar as mesmas tecnologias com pretensões ecológicas e sociais diferentes? Será possível para as mulheres, os movimentos sociais e outros implantarem tecnologias ciberespaciais de uma forma que não marginalize o lugar? Os objetivos podem ser contraditórios: o propósito feminista de criar laços entre as mulheres no ciberespaço pode contribuir para a erosão do lugar, na medida em que separa as mulheres de suas

localidades. A questão torna-se então: como as mulheres podem: a) defender o lugar contra a deslocalização da globalização que corrói as culturas locais? b) transformar os lugares, interrompendo as suas práticas patriarcais/dominantes (uma vez que os lugares, como a família e o corpo, também têm operado para aprisionar e controlar as mulheres; posto que os lugares têm as suas próprias formas de dominação e até mesmo de terror)? c) aventurar-se no reino das tecnologias em tempo real e das coalizões mundiais em busca de aliados e ideias para lutas de gênero? É importante observar as contradições envolvidas em cada passo. Manter a conexão com o lugar, com os atores locais e com a necessidade de proximidade enquanto, ao mesmo tempo e cada vez mais, se engajam em trocas remotas, requer uma ação cuidadosa de equilíbrio. Como as Mulheres em Rede podem defender lugares concretos enquanto embarcam nas rodovias da informação?

Em outras palavras, isso acarreta demandas conflituosas: a) manter o valor de enraizamento e de lugar, a importância da interação face a face para a criação de culturas, a viabilidade dos tempos locais e o caráter orgânico de certas relações com o natural; b) afirmar o potencial transformativo dos lugares e a necessidade de transformá-los; e c) avançar em ambos os processos através de um compromisso crítico com a cibercultura, entre outros meios. Articular: a densidade do lugar com a densidade da informação; ativismo em tempo real e tempo local; "teleacolás" com culturas e corpos imersos em lugares; culturas híbridas criadas no ciberespaço e culturas híbridas locais. Estas são, entre outras, diferentes formas de expressar as necessidades enfrentadas por aqueles que desejam se apropriar crítica e criativamente das novas tecnologias digitais, informacionais e biológicas. Que tipo de mundos estamos em condições de tecer?

Para Castells e Virilio, os lugares não de tornar-se deslocalizados e se transformam sob as pressões das redes em tempo real. Mas qual é a verdadeira natureza das redes em questão? É verdade que as redes redefinem lugares, mas, apesar disso, os lugares não são essenciais para o seu trabalho? Essas são algumas das perguntas que Bruno Latour (1993) tenta responder em um estudo provocante sobre redes e cultura moderna. Na visão do autor, o que separa as culturas modernas das demais é o fato de que elas se baseiam em uma "dupla divisão", entre natureza e sociedade e entre "nós" e "eles". Essas divisões, no entanto, são altamente falsas, dado que, na realidade, há sempre vínculos entre a natureza e a sociedade, bem como entre nós e eles. Independentemente do quanto os modernos tentaram mantê-las separadas, as próprias divisões alimentaram uma proliferação de híbridos dos pares aparentemente opostos. Abra um jornal e você perceberá que é este o caso: a camada de ozônio (na-

tureza) está ligada a corporações, consumidores, cientistas, políticas governamentais (cultura); a biodiversidade é ao mesmo tempo biológica, social, política e cultural; a clonagem envolve criaturas reais, novas tecnologias, éticas, regulações, economias etc. O que mais define os modernos é que eles foram capazes, como nunca antes, de mobilizar a natureza para a criação da cultura através de redes de híbridos. Há, é claro, um fator essencial para o sucesso desse processo: a ciência.

Uma analogia com a ferrovia ajuda a entender as redes com mais facilidade. Uma ferrovia não é local nem global. Ela é, de fato, local em todos os seus pontos; no entanto, ela é global pois leva você para muitos lugares; o que é diferente de ser universal, já que isso não leva a lugar algum. Latour usa essa metáfora para explicar as redes tecnológicas e a dominação dos modernos. As redes tecnológicas recrutam a ajuda de máquinas como os computadores, ferramentas como os laboratórios, invenções como o motor, descobertas como as de Pasteur etc.; além, é claro, de uma coleção de diversos sujeitos. É nestas redes que reside a especificidade moderna:

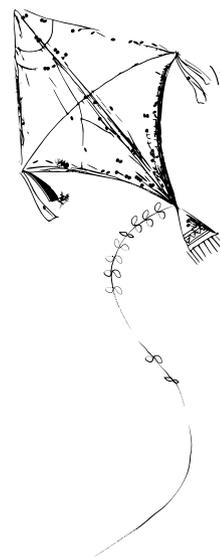
os modernos simplesmente inventaram redes mais amplas através do envolvimento de um certo tipo de não humanos [máquinas, ciência e tecnologia etc.] [...] O recrutamento destes novos seres gerou efeitos extraordinários de escala, fazendo com que as relações variem do local para o global [...] Portanto, no caso das redes tecnológicas, não temos nenhuma dificuldade em reconciliar seu aspecto local e sua dimensão global. Essas redes são compostas de locais particulares, alinhados através de uma série de conexões que atravessam outros lugares (LATOUR, p. 117).

Mas... E as outras sociedades que falharam em criar essas "redes mais amplas"? Essas sociedades, que Latour chama de "pré-modernas", têm uma vantagem sobre as modernas, pois não se autoenganam, pensando que a natureza e a cultura estão separadas. No entanto, essa vantagem também é a sua fraqueza, dado que foi na insistência de que toda transformação da natureza esteja em harmonia com uma transformação social — poderíamos dizer, por insistirem em ser ecológicos — que elas renunciaram à sua capacidade de fazer proliferar híbridos, ou seja, de construir redes mais extensas e mais poderosas. Essa característica tornou "impossível a experimentação em larga escala" (LATOUR, 1993, p. 140), fazendo com que as sociedades pré-modernas permanecessem "para sempre aprisionadas dentro dos limites estritos de suas peculiaridades regionais e seu conhecimento local" (LATOUR, 1993, p. 118). En-

quanto os pré-modernos constroem territórios — e, presumo, lugares —, os modernos constroem redes mais amplas e conectadas. No entanto, a universalidade das redes modernas é um efeito ideológico do racionalismo, apoiado pela ciência. No final das contas, os modernos e os pré-modernos diferenciam-se tão somente no tamanho e na escala das redes que inventam, uma vez que o que todos produzimos — tanto modernos como pré-modernos — são comunidades de naturezas e sociedades: "Todas as naturezas-culturas são similares no sentido de que constroem simultaneamente humanos, divindades e não humanos" (LATOUR, 1993, p. 106). Os modernos apenas adicionam cada vez mais híbridos às suas redes, para poderem reconstruir seus sistemas sociais e estenderem a sua escala. "As ciências e tecnologias são notáveis, não por serem verdadeiras ou eficientes [...], mas sim porque multiplicam os não humanos envolvidos na fabricação de coletivos e porque tornam a comunidade que formamos com esses seres mais íntima" (LATOUR, 1993, p. 108).

Esta visão é sedutora para os chamados pré-modernos. Aceitar tal perspectiva significaria que o futuro e o desenvolvimento seriam transformados apenas numa questão de construir redes mais amplas e conectadas. Mas, redes de que tipo? E para qual propósito? Para avaliar essa possibilidade, é necessário examinar brevemente a proposta de Latour para "uma constituição não moderna", uma espécie de síntese do melhor que os modernos e pré-modernos têm a oferecer. Esta constituição ou acordo se baseia nas seguintes características: retém dos pré-modernos o seu reconhecimento dos vínculos entre natureza e cultura ao mesmo tempo que rejeita dos pré-modernos o seu imperativo de sempre conectar os mundos sociais e naturais — quer dizer, o seu caráter orgânico. Retém dos modernos sua capacidade de construir redes mais amplas através da experimentação. A constituição não moderna também deve rejeitar dos pré-modernos "os limites que eles impõem à expansão de coletivos, a localização por território, o processo de bode expiatório, o etnocentrismo e, finalmente, a não diferenciação duradoura das naturezas e sociedades" (LATOUR, 1993, p. 133). Latour acrescenta um passo paradoxal para a constituição não moderna: baseado na reintrodução da separação da natureza e da cultura, embora permitindo conscientemente a proliferação de híbridos e a coprodução da tecnociência e da sociedade; em outras palavras, para fazer com que a ideia da separação entre uma natureza objetiva e uma sociedade livre funcione de uma vez por todas. Isso envolve a aceitação de que "a produção de híbridos, ao tornar-se explícita e coletiva, torna-se objeto de uma democracia ampliada que regula ou reduz sua cadência" (LATOUR, 1993, p. 141).





Latour é consciente de que as redes modernas geraram uma “verdadeira operação de terraplanagem” sobre a maioria das culturas e naturezas do mundo. Mais que isso, as sociedades modernas não conseguem mais incorporar com eficácia as naturezas que tendem a destruir, nem as pessoas que degradaram: conseqüentemente, o seu chamado para uma forma de não modernidade se baseia muito mais claramente no que ele considera serem as importantes realizações modernas do que em qualquer prática cultural redentora que os “pré-modernos” possam oferecer. A sua proposta é problemática em vários pontos: reduzir as diferenças entre modernos e pré-modernos a uma questão de tamanho e escala de redes não só ignora as condições de intercâmbio desigual entre redes, como também evita indagar as contradições do hibridismo, os seus vínculos com o poder e a sua *desvalorização*⁸ dos lugares. Também é válido nos perguntarmos se a constituição não moderna de Latour resolve a contradição entre natureza e cultura, entre modernos e outros, bem como se é possível que o seu apelo por uma nova democracia atenuar o apetite da modernidade para conquistar e acumular (DIRLIK, 1999). Indo além, o autor não diz nada sobre como os não humanos viventes — incluindo muitos dos que ele chama de pré-modernos — podem se virar com redes modernas e, igualmente, construir diferentes redes próprias.

No entanto, temos lições importantes para aprender com Latour quanto à natureza das redes modernas. As redes modernas: a) incluem elementos humanos e não humanos, são feitas de e produzem híbridos; b) estabelecem conexões e traduções entre o local e o global, o humano e o não humano; c) produzem grandes efeitos por conta da sua escala, tamanho e esfera de ação, sem deixar de se inserir no que é do cotidiano ordinário; d) não dependem de identidades essenciais — humanos ou natureza estáticos —, mas de processos, movimentos e travessias sem um significado preestabelecido. Humanos e não humanos, tecnociência e sociedade são coproduzidos através dessas redes. A perspectiva de Latour talvez possa ser chamada de visão tecnoanarquista, que encobre muitas das práticas pelas quais as redes operam para destruir naturezas e culturas.

Mas, ela oferece lições para quem deseja construir redes que recrutem e façam outros tipos de humanos e não humanos se relacionarem? Ela oferece alguma esperança para a construção de outras naturezas e culturas? Ao examinarmos as formas de protesto contra ameaças à vida, à saúde e ao ambiente; ao prestarmos atenção às lutas por reconstruir a sociedade e a natureza na vida cotidiana; ao nos focarmos nas formas emergentes de construção em cooperação e coalizão — por exemplo, entre mulheres, indígenas e movimentos sociais; ou em redes comunitárias e Redes-Livres⁹

em vários lugares do mundo (SCHULER, 1996) —, percebemos que as redes podem tomar (e de fato tomam) novos significados e dimensões para apoiar outros projetos políticos e de vida. Acredito que é essencial para tal possibilidade, nesta confluência da história das redes e dos fluxos globalizantes, uma compreensão do que está em jogo na política de redes para lugares e ambientes concretos. Agora volto a esse aspecto antes de chegar a algumas conclusões gerais sobre os modos de conhecimento baseados na interatividade e na posicionalidade que as redes podem estar gerando.

As redes e a defesa do lugar e da natureza

Nos últimos dois meses de 1997, os servidores de internet incluíram informações a respeito dos seguintes temas, entre outros, relacionados aos povos indígenas da Amazônia: denúncias de concessões governamentais para exploração florestal por empresas estrangeiras no Brasil e na Guiana; reivindicações bem-sucedidas de terras por parte dos Guarani Kaiowa no Mato Grosso do Sul, Brasil; um discurso apaixonado de David Kopenawa, um chefe yanomami, contra garimpeiros instalados em suas terras, proclamando o seu desejo de progresso sem destruição e o direito de defender as suas terras; assassinatos e ameaças direcionados a ativistas indígenas e ambientalistas no Brasil, na Colômbia e em outros países; oposição a um grande projeto hidroviário (a hidrovía Paraguai-Paraná) no Uruguai, no Brasil e na Bolívia, através de uma coalizão de ONGs dos Estados Unidos e da América Latina; acusações de biopirataria contra uma organização suíça (Selva Viva) no Acre, Brasil, envolvendo também uma ONG em Londres, indígenas, católicos e organizações locais; denúncias feitas por uma ONG francesa alegando que a empresa Chanel põe em risco a existência de uma rara árvore brasileira usada em seus produtos; a formação de conselhos regionais indígenas, no Brasil, para se opor à mineração e para a demarcação dos territórios indígenas; um encontro de mulheres rurais indígenas das Américas contra o neoliberalismo; a aprovação de reivindicações de terra e identidade feitas por descendentes quilombolas, no Brasil; relatórios do processo movido por uma coalizão de organizações indígenas equatorianas contra a Texaco, por anos de devastação de suas terras; declarações de mulheres indígenas das organizações da Amazônia equatoriana, em Quito, para exigir a inclusão de direitos indígenas sem precedentes em uma nova Constituição Política; o alarmante desmatamento na Venezuela (600.000 hectares ao ano durante os anos 80, que continuou durante os anos 90).



De forma similar, em 1997, a Conferência de Biodiversidade na Rede EcoNet — liderada pelo Instituto de Comunicações Globais, em São Francisco — distribuiu e manteve: informação e discussões detalhadas, antes das reuniões da Convenção, sobre Diversidade Biológica; programas de biodiversidade em vários países; oposição a regimes de propriedade intelectual por ONGs nacionais e internacionais; reuniões sobre biodiversidade em vários lugares do mundo com diferentes atores; informação sobre o patenteamento de linhas celulares; oposição a megaprojetos de desenvolvimento em nome da biodiversidade; novas formas de ativismo ao redor do mundo ligadas à defesa da natureza; inovações feitas por mulheres em relação à conservação da biodiversidade; alerta sobre um acordo pendente entre o Governo da Colômbia e uma companhia farmacêutica transnacional para a bioprospecção etc.

Não há dúvida de que a internet propiciou um fervilhar de atividades em relação a um vasto conjunto de questões que ainda não foram compreendidas em termos de seus conteúdos, propósitos, políticas e modos de operação. O que esse fervilhar de atividades sugere em termos de redes? Quem são os atores envolvidos, quais demandas eles articulam e que práticas eles criam? Com quais visões da natureza e da cultura eles se comprometem ou defendem? Se de fato eles constituem redes, qual é o efeito dessas redes na redefinição do poder social, e em que níveis? Por outro lado, quais os riscos, se houver, da participação de grupos indígenas e com base em redes de biodiversidade para os significados e práticas locais da natureza e da cultura?

Um alerta esporádico, mas simbólico, nos dá algumas pistas para explorar esses questionamentos. Em agosto e setembro de 1997, vários sites de internet bombaram com uma mensagem sem precedentes: os U'wa, um grupo indígena do leste colombiano, com aproximadamente cinco mil pessoas, ameaçou cometer suicídio coletivo pulando de um rochedo sagrado se a empresa estadunidense *Occidental Petroleum* (Oxy) realizasse o seu plano de exploração de petróleo em qualquer lugar dos cem mil hectares que ainda restavam de suas terras ancestrais. Antes da sua estreia na internet, a luta u'wa tinha visto a formação de um comitê de solidariedade entre ambientalistas e ativistas dos direitos indígenas na Colômbia. Após negociações fracassadas com o governo e a petrolífera, houve debates sobre a militarização e a violência que a exploração de petróleo acarretaria, bem como mobilizações dos u'wa. Como resultado dos alertas na internet, a luta u'wa se ramificou em muitas direções, desde longos artigos em jornais mundiais destacando a não violência tradicional e os conhecimentos ecológicos dos u'wa até o estabelecimento de grupos de apoio internacionais. Adaptada por várias ONGs internacionais, a luta dos u'wa se expandiu

espacial e socialmente em direções inesperadas. Isso incluiu viagens internacionais de líderes u'wa para difundir conhecimento sobre sua luta e reunir apoio. Líderes esses que chegaram, com suas preocupações, até os principais departamentos da Oxy em Los Angeles, com o apoio do transnacional Projeto em Defesa dos u'wa.¹⁰

Casos semelhantes ao dos u'wa sugerem uma série de práticas de base emergentes, possibilitadas pela internet, entre as quais encontramos: a forma como vários atores se envolvem, interrelacionam e interagem em vários lugares do mundo — desde grupos de base entre si, até ONGs locais, nacionais e transnacionais do Norte e do Sul; coalizões entre esses atores para diversos propósitos, intensidades e níveis de confiança; respostas circunstanciais às ameaças em curso ou particularmente nocivas às culturas-naturezas locais; expressões de resistência cultural ou ecológica; muitas vezes, oposição a projetos de desenvolvimento destrutivos, reformas neoliberais e tecnologias destrutivas — como a mineração, a exploração madeireira e a construção de barragens; enfrentamento aos aparatos da morte mobilizados para reprimir o protesto e a oposição; a tradução das culturas locais para a linguagem do ambientalismo global — da qual muitas vezes emergem, infelizmente, como outra versão do bom selvagem; e o surgimento de identidades coletivas na arena mundial do meio ambiente, da cultura, de gênero e do desenvolvimento.

Os processos por trás desses elementos e eventos são muito complexos, desde a recriação de identidades locais e nacionais até a globalização, a destruição ambiental, bem como as lutas étnicas e de gênero. Nos discursos da biodiversidade, que em certa medida constituem um caso que exemplifica a política das redes, é possível observar vários processos que operam simultaneamente: a) o discurso da biodiversidade por si só constitui uma rede, ligando humanos e não humanos de modos específicos; b) nesta rede, é possível ver os atores locais apostando na defesa de práticas culturalmente específicas de construção de naturezas e sociedades; c) pode-se dizer que tais práticas estão incluídas no que eu anteriormente chamei de defesa do lugar.

Digamos, portanto, que a biodiversidade é um discurso que articula uma nova relação entre a natureza e a sociedade nos contextos globais da ciência, das culturas e das economias. Os discursos da biodiversidade têm constituído uma vasta rede — desde as Nações Unidas, o Fundo Global do Meio Ambiente do Banco Mundial (World Bank's Global Environment Facility - GEF) e ONGs ambientalistas do Norte, até governos do Terceiro Mundo, ONGs do Sul e movimentos sociais — que organiza sistematicamente a produção de conhecimento e de tipos de poder, ligando uma à outra por meio de estratégias e programas concretos. Esta rede é composta por atores e lugares hete-

rogêneos, cada um com seu próprio sistema interpretativo cultural-específico, bem como lugares e conhecimentos dominantes e subalternos. À medida que circulam através da rede, as verdades são transformadas e reinscritas em outras constelações de conhecimento-poder, que resistem, são subvertidas ou recriadas para servirem a outros propósitos — por parte de movimentos sociais, por exemplo, que em si mesmos tornam-se locais de encontros discursivos importantes. Redes tecnocientificamente orientadas, como a biodiversidade, estão sendo continuamente transformadas à luz de traduções, viagens, transferências e mediações entre e através dos lugares que as constituem. De fato, várias conceituações contrastantes sobre a biodiversidade vêm surgindo, em anos recentes, de locais de redes e processos diferentes.¹¹

Pode-se dizer, então, que a "biodiversidade", longe de ser o campo de conservação neutro da ciência e da administração que muitos supõem, sustenta uma das mais importantes redes de produção da natureza do final do século XX. À medida que os lugares se entrelaçam com as redes, surgem controvérsias em torno de concepções da natureza-cultura. O caso u'wa — como os de muitos movimentos sociais em regiões ricas em biodiversidade — evidencia que a meta da sua luta é defender uma forma particular de se relacionar com a natureza, enraizada na sua cultura. Estudos etnográficos documentam, de modo eloquente e detalhado, naturezas-culturas profundamente diferentes dentro de muitos grupos. Por exemplo, uma das concepções mais comumente aceitas é que muitos modelos locais não contam com a dicotomia natureza/sociedade. Diferente das construções modernas, os modelos em contextos não ocidentais frequentemente se baseiam em elos de continuidade entre três esferas: biofísica, humana e sobrenatural. Esta continuidade — que, entretanto, pode ser experimentada como incerta e problemática — é estabelecida culturalmente através de símbolos, rituais e práticas encarnadas em relações sociais que diferem daquelas de tipo capitalista.¹²

Os modelos locais da natureza existem em contextos transnacionais. No entanto, eles não podem ser explicados sem fazer referência ao enraizamento e às culturas locais. Esses modelos são baseados em processos históricos, linguísticos e culturais que retêm alguma especificidade de lugar, apesar do seu entroncamento com processos translocais. Nessa perspectiva, surge uma questão teórica e utópica: o mundo pode ser redefinido e reconstruído a partir da concepção das múltiplas práticas culturais, ecológicas e sociais encarnadas em modelos locais e "lugares locais"? Esta é talvez a pergunta mais profunda a ser formulada a partir de uma perspectiva radical de redes. Que tipo de redes seriam mais pertinentes para tal reconstrução? Trata-se de uma pergunta que exige examinar um pouco mais detalhadamente os lugares e a sua defesa.



Práticas com base no lugar

Como ressaltou Arif Dirlik (1999), os lugares e as práticas com base no lugar têm sido marginalizados em debates sobre o local e o global. Isso é lamentável porque o lugar é essencial para pensar em construções alternativas de política, conhecimento e identidade. A marginalização do lugar reflete a assimetria que existe entre o global e o local em grande parte da literatura contemporânea da globalização, na qual o global está associado ao espaço, ao capital, à história e à agência, enquanto o local está ligado, ao contrário, a questões como o lugar, o trabalho, a tradição, as mulheres, as minorias, os pobres e, pode-se acrescentar, as culturas locais.¹³ Algumas geógrafas feministas tentaram corrigir essa assimetria argumentando que o lugar também pode construir articulações através de redes de vários tipos (MASSEY, 1994; CHEMAIK, 1996). Resistindo à marginalização do lugar, outros autores sugerem que a reapropriação do lugar — vivido e encarnado — deve fazer parte de qualquer agenda política radical contra o capitalismo e a globalização a-espacial e a-temporal. A política também está situada no lugar, não apenas nos supraníveis do capital e do espaço.¹⁴ Um passo paralelo implica reconhecer que o lugar — como as concepções ecológicas, discutidas acima, evidenciam indiscutivelmente — continua sendo uma experiência enraizada e com algum tipo de fronteira, mesmo que ele seja poroso e atravessado pelo global.¹⁵

As teorias contemporâneas sobre globalização tendem a assumir a existência de um poder global ao qual o local está necessariamente subordinado. Sob essas condições, é possível lançar uma defesa do lugar em que o lugar e o local não derivem o seu significado apenas da sua justaposição com o global? Quem fala pelo lugar? Quem o defende? O lugar pode ser reconcebido como projeto? Para isso acontecer, precisamos de uma nova linguagem. Para retornar a Dirlik (1999), o "glocal" é uma primeira abordagem que sugere prestar a mesma atenção à localização do global e à globalização do local. Os modos concretos pelos quais essa via de mão dupla toma forma não são tão facilmente conceitualizados. Como Massey (1994, p. 120) esboça, "o global está dentro do local no próprio processo de formação do local [... e] o entendimento de qualquer localidade deve se deter de maneira precisa nos elos que circulam para além de suas fronteiras". Inversamente, muitas formas do local são oferecidas para consumo global, do artesanato ao ecoturismo. O ponto-chave disso seria identificar as formas de globalização do local que podem se tornar forças políticas eficazes em defesa do lugar e da sua identidade, bem como as formas de localização do global que os locais podem usar para os seus próprios fins.

Certamente, o “lugar” e o “conhecimento local” não são as panaceias que resolverão os problemas mundiais. O conhecimento local não é “puro” nem livre de dominação; os lugares podem ter suas próprias formas de opressão e até mesmo de terror; tanto o lugar quanto o conhecimento local são históricos e estão conectados com um mundo mais amplo através das relações de poder; ambos podem facilmente propiciar mudanças reacionárias e regressivas, bem como, da mesma forma, podem originar transformações políticas progressistas; as mulheres são frequentemente subordinadas através de restrições ligadas ao lugar e à casa (MASSEY, 1994); e, claro, os grupos nativos foram aprisionados e segregados espacialmente. Esses fatores devem ser levados a sério. No entanto, ao contrário daqueles que pensam que a defesa do lugar e do conhecimento local é, sem dúvida, “romântica”, pode-se dizer, segundo Jacobs (1996, p. 161), que “é uma forma de nostalgia imperialista, um desejo pelo nativo intacto que presume que tais encontros [entre o local e o global] só constituem outra fase do imperialismo”. Que mudanças ocorrem em lugares específicos como resultado da globalização? Ou, pelo contrário, quais novas formas de pensar sobre o mundo emergem de lugares como resultado de tal encontro?

A defesa do lugar é uma necessidade crescente sentida por parte de quem trabalha na interseção entre meio ambiente e desenvolvimento, justamente porque a experiência de desenvolvimento tem significado, para a maioria das pessoas, uma separação entre a vida local e o lugar, com dimensões mais profundas do que nunca. No campo ambiental, os acadêmicos e os ativistas não só descobrem que os movimentos sociais mantêm uma forte referência ao lugar — verdadeiros movimentos de apego ecológico e cultural aos lugares e territórios —, mas também que qualquer rota alternativa de ação deve levar em consideração modelos locais da natureza, com as suas respectivas práticas culturais e ecológicas. Debates sobre pós-desenvolvimento (RAHNEMA; BAWTREE, 1997), o conhecimento local e modelos culturais de natureza estão tendo que enfrentar a problemática do lugar. Concebidos a partir dessa perspectiva, a ecologia, a cibercultura e o pós-desenvolvimento facilitariam a incorporação de práticas com base no lugar e modos de conhecimento rumo a processos que estabeleçam ordens alternativas. Em outras palavras, a reafirmação do lugar e da cultura local não capitalista deveria resultar em teorias que tornem visíveis as possibilidades de reconhecer e reconstruir o mundo a partir das práticas com base no lugar.

Interatividade e posicionalidade: uma ecologia política feminista da cibercultura



Parece paradoxal construir um vínculo entre o lugar e a cibercultura. Mas é verdade que estamos testemunhando o surgimento de uma comunidade transnacional imaginada-virtual, que altera as condições do ativismo num mundo que se contrai (RIBEIRO, 1998), então devemos reconhecer a necessidade de construir tal vínculo. O ativismo remoto faz todo o sentido político na cibercultura. No entanto, tal ativismo, como observa Ribeiro, deve ser baseado em um vínculo adicional entre o ciberativismo e o ativismo face a face do espaço físico — o que eu estou chamando aqui de prática política com base no lugar. Esse vínculo deve ser pensado em termos de interação entre os diferentes atores dos níveis local, regional, nacional e transnacional da integração de redes; ou seja, de acordo com novas formas de relacionar o espaço, o lugar e a política. Deve-se também considerar os discursos que relacionam esses níveis de integração e que, talvez, possam intensificar a eficácia do transnacionalismo — discursos ambientalistas, feministas e de direitos de indígenas, por exemplo; e deve-se ainda estar atento ao fato de que a globalização alimenta simultaneamente a fragmentação e a integração, e que a internet "incrementa a esfera pública e a ação política através do mundo virtual que as reduz no mundo real" (RIBEIRO, 1998, p. 345).

Isto quer dizer que, apesar da importância das ciberferramentas e culturas, muito do que precisa ser mudado depende das relações de poder no mundo real. Poderíamos dar a cada mulher do mundo — ou a cada grupo ecológico — um computador e uma conta na internet e o mundo provavelmente continuaria igual. Isso significa que a relação entre cibercultura e mudança política — bem como entre o ciberespaço e as práticas do lugar — deve ser construída politicamente. Essa relação não é dada pelas próprias tecnologias, embora, como irei discutir a seguir, a tecnologia alimente novas formas de conhecer, ser e fazer. Talvez aprendamos mais com essa construção política olhando para o campo da ecologia política feminista, cuja abordagem se baseia na relação entre o ambiente, o desenvolvimento e as questões de gênero (ROCHELEAU; THOMAS-SLAYTER; WANGARI, 1996; HARCOURT, 1994).

O primeiro ponto da ecologia política feminista consiste em abordar o gênero como uma variável crítica que determina o acesso, o conhecimento e a organização dos recursos naturais. As experiências do ambiente e do gênero são explicadas a partir dos conhecimentos situados das mulheres, que também são moldados por classe, cultura e etnicidade. A ecologia política feminista revela a importância dos diferentes

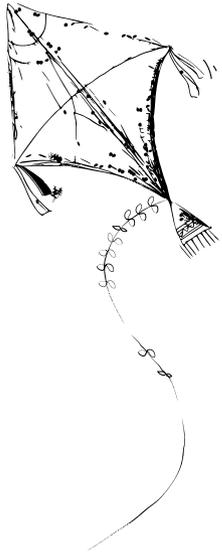
tipos de conhecimento local que as mulheres têm sobre o ambiente. Mais ainda, tenta associar isso com os movimentos sociais e a defesa da cultura local e das ecologias biofísicas. Da forma paralela, a ecologia política feminista presta atenção à dinâmica de gênero quanto aos direitos e deveres, muitas vezes usados contra as mulheres. Tal perspectiva disciplinar considera que:

as mulheres estão começando a redefinir as suas identidades e o significado de gênero através de expressões de agência humana e ação coletiva, enfatizando a luta, a resistência e a cooperação. Ao fazê-lo, elas também têm redefinido as questões ambientais para incluir o conhecimento, a experiência e os interesses das mulheres (ROCHELEAU; THOMAS-SLAYTER; WANGARI, 1996, p. 15).

O ativismo ecológico das mulheres entrelaça questões de política ambiental, acesso e distribuição de recursos e conhecimento com gênero, enquanto alimenta uma visão alternativa de sustentabilidade:

A ecologia política feminista fornece um quadro valioso para analisar e comparar as histórias das mulheres em todo o mundo. Oferece uma abordagem que deriva a teoria da experiência prática, evitando as lacunas de manter uma separação entre teoria e a prática. Vincula a perspectiva ecológica à análise do poder econômico e político, bem como às políticas e às ações, dentro de um contexto local. A ecologia política feminista rejeita as construções dualistas de gênero e do ambiente em favor da multiplicidade e da diversidade e enfatiza a interconectividade das dimensões ecológicas, econômicas e políticas da mudança ambiental (THOMAS-SLAYTER; WANGARI; ROCHELEAU, 1996, p. 289).

A relevância dessa visão para a análise das mulheres e da cibercultura é evidente, em particular: fornece um quadro para examinar as experiências das mulheres no mundo inteiro; liga a teoria e a prática, nas organizações e nos movimentos de mulheres, para a mudança social — as raízes de gênero do ativismo; ressalta a importância e o caráter de gênero do conhecimento local; questiona a presunção do desenvolvimento econômico, bem como a dominação da natureza e das mulheres; identifica as diferentes posições estruturais ocupadas por mulheres e homens; usa conceitos feministas para orientar os debates sobre políticas e imagina perspectivas globais a



partir de experiências locais. Na ecologia política feminista, as mulheres lutam simultaneamente contra a destruição da natureza e das políticas convencionais — cegas para o gênero e a cultura —, para reestruturar a natureza através do desenvolvimento e da gestão sustentáveis. Na política cibercultural feminista, as mulheres lutam contra o controle da cibercultura por grupos patriarcais dominantes e contra a reestruturação do mundo pelas próprias tecnologias das quais querem se apropriar. Enquanto a política cibercultural das mulheres estiver ligada à defesa do lugar, é possível sugerir que ela se torne uma manifestação da ecologia política feminista. Essa ecologia política contemplaria de forma semelhante o caráter de gênero dos conhecimentos, dos direitos, dos deveres e das organizações. Em última instância, essa perspectiva examinaria as dinâmicas de gênero da tecnociência e do ciberespaço.

Para concluir, há dois aspectos que precisam ser discutidos. O primeiro é o caráter político das redes. O caráter progressista das redes não pode ser garantido de antemão. Como já sugeri antes, as organizações e os movimentos sociais progressistas na esfera da conservação da biodiversidade não formam uma rede autônoma por si só, mas uma rede que está contida em outra maior, com espaços dominantes e subalternos que não são independentes. Que de fato seria difícil construir “uma rede própria” é algo que a experiência do movimento de mulheres pré e pós-Beijing também atesta, como Sonia Álvarez já analisou com lucidez. Para Álvarez (1997, 1998), a transnacionalização da agenda feminista latino-americana, possibilitada pela proliferação das redes de mulheres, vem trazendo consequências significativas, embora nem sempre felizes. Não há dúvidas de que a crescente transnacionalização dos movimentos de mulheres vem tendo muitos efeitos positivos, como a incorporação da diversidade étnica e sexual, o fortalecimento de alianças com ONGs e movimentos transnacionais, bem como a transformação de políticas de Estado em diversos níveis. No entanto, essas conquistas também tiveram o seu lado fraco, que Álvarez explica em termos de crescente profissionalização, acomodação discursiva e alguns compromissos que certas ONGs têm feito com políticas patriarcais-dominantes muitas vezes orientadas pelas regras do mercado. Essa acomodação limitou, por vezes, a política cultural feminista mais radical. A análise de Verónica Schild (1998) sobre a profissionalização do movimento de mulheres no Chile também sugere que este processo contribuiu para a desmobilização de movimentos populares de mulheres e introduziu discursos culturais neoliberais de mercado e individualidade entre as mulheres trabalhadoras pobres.

Recuperamos isso para dizer que a política das redes não necessariamente anda de mãos dadas com o caráter de quem as constrói. No entanto, as redes têm impor-

tantes efeitos políticos. Produzem uma maneira de ver o mundo, não tanto em termos de fragmentação — como muitos marxistas tendem a entender¹⁶ — mas em termos de possibilidades de coalizão. Para algumas geógrafas feministas, a política das coalizões é uma característica das redes baseada em uma noção positiva da diferença. As práticas sociais do lugar podem levar a articulações através do espaço: “a forma que essa articulação global assume é muitas vezes mais uma rede do que um sistema, uma coalizão de grupos específicos e diferentes antes do que a universalização de qualquer identidade política” (CHERNAIK, 1996, p. 257). Essa forma de pensar as redes ecoa na posição feminista de conceitualizar o espaço, o lugar e a identidade mais em termos de relações do que da imposição de barreiras (MASSEY, 1994). Mais ainda, é evidente que os movimentos sociais, com base no lugar, criam efeitos espaciais que vão além da localidade. Estes produzem formas de “glocalidade” que não são insignificantes. Consideremos, por exemplo, as redes de movimentos sociais indígenas nas Américas, bem como as de mulheres e ambientalistas em outros lugares do mundo. As redes dos indígenas das Américas são talvez o melhor exemplo da eficácia — e das limitações — das redes transnacionais de organização e identidade.

Mas essas formas paralelas de glocalidade levarão a novas ordens sociais? Este último aspecto, “a questão das alternativas”, permanece em grande parte sem se resolver. Para Dirlik (1999), a sobrevivência de culturas com base no lugar será garantida quando a globalização do local compensar a localização do global, quer dizer, quando a simetria entre o local e o global for reintroduzida em termos sociais e conceituais. A imaginação e a atualização de ordens diferentes exigem: “a projeção dos lugares entre os espaços, para criar novas estruturas de poder [...], de modo a incorporar os lugares na sua própria constituição” (DIRLIK, 1999, p. 39); a liberação de imaginários não capitalistas para o estabelecimento de outras economias; além da defesa de culturas locais longe da sua normatização pelas culturas dominantes. Para que isso aconteça, os lugares devem “se projetar para os espaços que são atualmente domínios do capital e da modernidade” (DIRLIK, 1999, p. 40). Na medida em que as NTICs são centrais para a recriação dos domínios do capital e da modernidade, a política cibercultural desempenha um papel essencial neste projeto político. A política cibercultural pode ser um importante mecanismo para a expansão — nos termos de Latour (1993) — das redes através das quais grupos subalternos buscam redefinir o poder, bem como “defender e construir as suas identidades”.

No entanto, a questão da globalidade e da expansão das coalizões de lutas que defendem o lugar deve ser abordada cuidadosamente. Como Esteva e Prakash (1997)

assinalam, quando criticam o slogan "pense globalmente, aja localmente", devemos suspeitar de todas as formas globais de pensar. De fato, "o que é necessário é exatamente o oposto: pessoas pensando e agindo localmente, enquanto forjam solidariedade com outras forças locais que compartilham essa oposição ao 'pensar globalmente' e às 'forças globais' que ameaçam os espaços locais" (ESTEVA; PRAKASH, 1997, p. 282). É evidente que os lugares, ao se vincularem a outros, criam realidades supralocais. Talvez a linguagem das redes e da glocalidade seja apenas uma forma provisória de se referir a essas realidades que ainda são pobremente entendidas a partir de perspectivas não globalistas. Iniciativas com base em lugares concretos oferecem formas de pluralismo radical que se opõem ao globalismo; e comprometer-se com as forças supralocais, como Estava e Prakash propõem, não faz das pessoas locais globalistas.

Isso de forma alguma implica conceber o lugar como "puro" ou fora da história. Prestar atenção ao lugar implica desestabilizar "os espaços mais seguros do poder, ou seja, aqueles marcados pelo mercado e por perspectivas geopolíticas e da economia política" (JACOBS, 1996, p. 15). Falar em ativar os lugares locais, as culturas, as naturezas e o conhecimento contra as tendências imperialistas do capitalismo e da modernidade não é uma operação *deus ex machina*, mas uma maneira de se mover para além do realismo crônico, alimentado pelos modos convencionais de análise. Por exemplo, é possível pensar em esferas públicas ecológicas alternativas ou que estejam contra as ecologias imperialistas da natureza e da identidade da modernidade capitalista. Podemos pensar a cibercultura em termos semelhantes? Que tipo de ciberesferas públicas podem ser criadas através de redes imaginadas pelas mulheres e pelos ecologistas, entre outros? E, para além disso, elas alimentarão novas formas de relacionamento, interação, concepção da vida, de gênero, de justiça e de diversidade?

Isto nos leva ao segundo e último ponto que eu gostaria de discutir. É possível pensar que as novas tecnologias, pelo seu próprio caráter e nas mãos de grupos subalternos, alimentem novas práticas do ser, do conhecer e do fazer? Esta é uma pergunta extremamente complexa para a qual eu só posso dar uma resposta parcial, invocando brevemente os trabalhos de Katherine Hayles e Donna Haraway. Para ambas as autoras, a crítica ao objetivismo, possibilitada pelo feminismo e pela tecnociência, sustenta novas práticas do conhecer. Para Hayles, o conhecimento pode ser pensado em termos de interatividade e posicionalidade:

A interatividade aponta para a nossa conexão com o mundo: tudo o que sabemos do mundo, nós sabemos porque interagimos com ele. A posicionalidade refere-



-se à nossa localização como humanos em determinados tempos, culturas e tradições históricas: interagimos com o mundo não a partir de um contexto abstrato generalizado, mas de posições marcadas pelas particularidades de nossas circunstâncias como seres humanos situados em um corpo e um contexto específicos. Juntas, a interatividade e a posicionalidade, propõem um grande desafio à objetividade tradicional, que para os nossos propósitos pode ser definida como a crença de que conhecemos a realidade na medida em que estamos separados dela. O que acontece se começarmos da premissa oposta, que conhecemos o mundo precisamente porque estamos conectados a essa realidade? (HAYLES, 1995, p. 48).

É possível que vários grupos “pré-modernos” ou não modernos sempre tenham vivido com a “premissa oposta” da inseparabilidade do ser e o Outro, do corpo e do mundo, da natureza e da sociedade. Os modelos culturais de natureza, mencionados antes, atestam isso. A interatividade e a posicionalidade são, então, “atributos naturais” de muitas pessoas e, como Hayles acrescenta, para viver sob esses princípios precisa-se não apenas de outras epistemologias, mas de valores diferentes. As novas tecnologias são elogiadas pela sua interatividade, mas em contextos modernos essa interatividade muitas vezes ocorre sem corpos ou contextos concretos. Os grupos sociais do Terceiro Mundo podem estar preparados para assumir a interatividade e a posicionalidade facilitada pelas NTICs. Como argumenta Austerlic (1997), a vantagem das periféricas, neste âmbito, não está no desenho do *hardware*, mas dos conteúdos, que são culturalmente definidos. Ocasionalmente, a ficção científica brinca com a ideia de “fazer o download” das culturas do Terceiro Mundo em redes globais. A ideia sugere que toda uma política cultural está em jogo na apropriação das NTICs por grupos não dominantes.

As novas tecnologias requerem um terceiro princípio, o da conectividade. Haraway retoma essa noção, que tem sido despolitizada em grande parte da literatura tecnocelibradora, através da imagem do hipertexto — talvez mais adequada para a nossa era do que a metáfora da rede. É da natureza do hipertexto fazer conexões, só que hoje somos obrigados pela tecnociência a fazer conexões nunca antes vistas: entre humanos e não humanos, o orgânico e o artificial, bem como com os corpos, as narrativas e as máquinas. Nas palavras de Haraway (1997, p. 127), devemos aceitar que estamos nos tornando “ontologicamente impuros”. Quais conexões são importantes, por quê e para quem, tornam-se questões cruciais. O apelo renovado de Haraway é bastante claro:

Quero que as feministas participem mais de perto nos processos de criação de significado na construção do mundo tecnocientífico [...] Da mesma forma, a figura [do hipertexto] deve incitar o nosso anseio por mundos pouco imagináveis, para além da lógica explícita de qualquer Rede [...] O meu propósito é defender uma prática de conhecimentos situados nos mundos da tecnociência; mundos cujas fibras se infiltram e se espalham profundamente pelos tecidos do planeta, incluindo a carne dos nossos próprios corpos (HARAWAY, 1997, p. 127; 129-130).



É claro que, como Virilio (1997) e Castells (1996) alertaram, devemos estar atentos à miséria que o capitalismo transnacional e a tecnociência estão impondo a bilhões de pessoas. No entanto, Haraway insiste que devemos tornar visíveis as inúmeras formas pelas quais os conhecimentos situados extraem liberdades desses regimes. Devemos prestar atenção à forma como múltiplos grupos se apropriam dos universos de conhecimento, práticas e poder desenhados pela tecnociência, muitas vezes através de condensações sem precedentes, fusões e implosões dos sujeitos e dos objetos, do natural e do artificial. Talvez pudéssemos tecer de novo essa rede chamada “o global”, alimentando a produção de outras formas de vida. Nos dias de hoje, o apelo de Haraway só pode ser deixado de lado a um custo muito alto. Ele tem que ser abordado, é claro, a partir da cultura e das perspectivas com especificidade no lugar. Por exemplo, os defensores da biodiversidade nas regiões da floresta úmida tropical estão tendo que se envolver com os discursos tecnocientíficos e da biotecnologia dispostos a utilizar a diversidade para fins comerciais. Os ativistas indígenas constroem redes de forma semelhante para defender as suas culturas e ecologias do neoliberalismo e das políticas despolitizadas da diversidade. As Mulheres em Rede são outro reflexo de que tal desafio está sendo enfrentado em muitas partes da Ásia, da África e da América Latina, entre outras.

Conclusão

As novas tecnologias digitais e informacionais oferecem possibilidades sem precedentes para atores, identidades e práticas políticas e sociais alternativas. Que isso seja levado a cabo depende de muitos fatores, para além da identidade dos próprios tecedores da rede, particularmente da relação entre o ativismo no ciberespaço e a mudança social nos mundos locais. Os grupos progressistas que desejam se apropriar

dessas tecnologias devem construir pontes entre o lugar e o ciberespaço; como diria Virilio, entre a atividade e a interatividade, a presença e a telepresença, a existência e a tele-existência. Essas pontes têm que ser construídas politicamente. A experiência de quem trabalha na interseção entre gênero, ambiente e desenvolvimento oferece valiosas lições para essa construção cultural no campo da política cibercultural.

Por razões históricas e culturais, as mulheres, os ambientalistas e os movimentos sociais do Terceiro Mundo podem estar mais bem sintonizados com os princípios de interatividade, posicionalidade e conectividade que parecem alimentar a crítica feminista da ciência e das novas tecnologias. Esses princípios propiciam novas formas de conhecer, ser e fazer; talvez possam, portanto, gerar uma política cultural da tecnociência capaz de transformar o impacto atual exercido por ela no mundo. Isso exige que as interfaces que construímos entre nós mesmos, como usuários das novas tecnologias, as NTICs e os processos de transformação social, sejam baseadas em lugares e corpos concretos. "Construir as experiências comunicativas das mulheres e das suas formas de se comunicar sobre as suas preocupações e contextos sociais e culturais" (APC, 1997, p. 9) constitui um princípio da comunicação feminista. Em outras palavras, a transformação das relações ecológicas e de gênero requer ações que vinculem o lugar e o ciberespaço. Não é impossível pensar que essas mesmas redes que tememos que possam acabar, de uma vez por todas, com os lugares, poderiam possibilitar uma defesa do lugar a partir da qual o gênero e as relações ecológicas pudessem emergir transformadas.

Notas

1 Nota dos Editores (N.E.) – Agradecemos imensamente pela gentileza do autor, por prontamente nos dar seu aval para esta tradução. Este texto foi originalmente publicado em 1999, tanto em inglês, com o título "Gender, place, and networks: a political ecology of cyberspace", na coletânea *Women@Internet: creating new cultures in cyberspace* (ISBN-10: 185-6495-72-8; ISBN-13:- 978-185-649-572-1), organizada por Wendy Harcourt; quanto em espanhol, com o título "Gênero, redes y lugar: una ecología política de la

cibercultura", em *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea* (ISBN: 958-8101-03-4), uma coletânea de textos de Escobar editada pelo Fundo Editorial CEREC e o Instituto Colombiano de Antropología. Esta tradução foi realizada a partir da versão em espanhol. No entanto, no processo de sua revisão final pelos editores deste número da *Laje*, o texto em inglês também foi consultado, para ajustes. Recebeu uma última revisão técnico-acadêmica feita pelo editor-chefe Leo Name, bem como

uma revisão final da tradução por Bruna Otani Ribeiro e Larissa Fostinone Locoselli, com equipe do Laboratório de Tradução da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA).

2 *Women on the Net* (WON).

3 N.E. – Escobar, aqui, usa um termo bastante polissêmico, já que “*terminal*”, no castelhano cancelado pela Real Academia Española, além de referir-se, como no português, a algo que é final e definitivo, à condição de enfermidade irreversível e ao conjunto de máquina, teclado e tela de computador, também é um sinônimo para “telefone celular”.

4 Uma sociedade de redes globais, para Castells (1996); uma sociedade moderna de redes extensas e híbridas, para Latour (1993); uma sociedade sob a tirania de tecnologias em tempo real, para Virilio (1997); uma comunidade transnacional “imaginada-virtual”, para Ribeiro (1998).

5 Mais especificamente, Castells fala sobre a convergência da microeletrônica, da computação, das telecomunicações, da optoeletrônica e das tecnologias biológicas, como a engenharia genética.

6 N.E. – Lembremos que o texto foi originalmente publicado há 25 anos, em 1999.

7 Virilio também observa profundas consequências ecológicas sobre essas mudanças. Para ele, a ecologia precisa se preocupar com “a degradação da proximidade física dos seres de diferentes comunidades” (VIRILIO, 1997, p. 58). As NTICs tendem a quebrar conexões com a terra e os vizinhos. As transações na velocidade da luz transformam o nosso ambiente imediato, o horizonte e as dimensões físicas das nossas ações. A ecologia urbana devia se preocupar com a poluição criada pela

velocidade. O sentido do espaço e de estar nele é o que está fundamentalmente poluído.

8 Nota de Tradução – No texto-fonte em espanhol, o termo utilizado por Escobar é “*denigración*” e, na versão em inglês é “*denigration*”. Modificamo-lo devido à discussão contemporânea, ainda incipiente em 1999, sobre o viés racista de tais palavras. No entanto trazemos tal informação, aqui, para não apagar o histórico de reflexão sobre a linguagem nas análises críticas da realidade colonial.

9 Também chamadas *Free-Nets*.

10 O Projeto em Defesa dos U'wa (Proyecto en Defensa de los U'wa) é um esforço de colaboração entre a Coalizão do Amazonas (Coalición del Amazonas), o Observatório da Amazônia (Amazon Watch), o Conselho Maior U'wa (Cabildo Mayor U'wa), o Centro para a Justiça e o Direito Internacional (Centro para la Justicia y el Derecho Internacional), a Comissão de Direitos Humanos Colombiana (Comisión de Derechos Humanos Colombiana), a Fundação Fundo da Terra (Earth Trust Foundation), a Rede de Informação e Ação Comida em Primeiro Lugar – Alemanha (Food First Information and Action Network - Fian Alemanha), a Organização Nacional Indígena da Colômbia (Organización Nacional Indígena de Colombia), o Projeto Debaixo da Terra (Project Under Ground), a Rede de Ação pelas Florestas Tropicais (Rainforest Action Network - Ran) e a Sol Comunicações (Sol Communications).

11 Esta é uma explicação bem simplificada da rede de biodiversidade. Consultar Escobar (1997, 1998) para uma análise detalhada. É possível diferenciar quatro grandes posições na topologia desigual da rede de biodiversidade: gestão de recursos (perspectiva globocêntrica), estado soberano (perspectivas nacionais do Terceiro Mundo), biodemocracia (perspectiva progressista das ONGs do Sul)



e autonomia cultural (perspectiva dos movimentos sociais). Sobre essas posições, ver Escobar (1999).

12 Para uma perspectiva de modelos da natureza do ponto de vista da antropologia ecológica, e casos etnográficos de muitos lugares do mundo, ver Descola e Pálsson (1996). Por outro lado, Gudeman e Rivera (1990) sugeriram um conjunto de princípios úteis para pensar modelos culturais de terra, natureza e economia; ver também Escobar (2000).

13 Sem dúvida, este é o caso nos discursos ambientalistas, por exemplo os de conservação da biodiversidade, nos quais as mulheres e os indígenas aparecem dotados do conhecimento para “salvar a natureza”. Massey (1994) já denunciou a feminização do lugar e do local nas teorias do espaço. Para um bom exemplo da assimetria da qual Dirlik (1999) fala, ver as citações do livro de Castells (1996).

14 O volume de junho de 1998 da revista *Development* (v. 41, n. 2) é dedicado à questão sobre lugar e desenvolvimento alternativo, com um artigo central de Arif Dirlik. Também é possível consultar Massey (1994), Lefebvre (1991) e Soja (1996).

15 Este não é o momento para retomar o complexo debate sobre espaço e lugar dos últimos anos. Esse debate – que inicialmente reuniu geógrafos marxistas e economistas políticas feministas, e para o qual antropólogos, filósofos e ecologistas contribuíram mais recentemente – começou com a crescente preocupação com a globalização e seus impactos no espaço e no tempo (a “compressão espaço-tempo” teorizada por Harvey em 1989). O debate sobre lugar e espaço também tem uma fonte nas explicações da modernidade, particularmente na análise de Giddens sobre a separação do tempo e do espaço que possibilitou a separação dos sistemas sociais e a diferenciação entre espaço e lugar: “O

advento da modernidade cada vez mais separa o espaço do lugar, uma vez que alimenta as relações entre outros ausentes, fisicamente distantes de qualquer tipo de situação de interação face a face” (GIDDENS, 1990, p. 18). A “telepresença” das tecnologias de tempo real de Virilio (1997) é um novo passo nessa genealogia da divisão entre o espaço e o lugar.

16 Para os críticos marxistas, as redes são uma manifestação da fragmentação que a economia mundial impõe à maioria das localidades hoje em dia. As redes, a partir desta visão, são incapazes de suportar uma luta significativa contra o capitalismo e a globalização. Ao contrário dessa visão capitalocêntrica, algumas feministas reagiram insistindo na necessidade de visualizar as múltiplas formas das diferenças econômicas, culturais e ecológicas que ainda existem no mundo, e a capacidade dessas diferenças de ancorar economias e ecologias alternativas (GIBSON-GRAHAM, 1996).

Referências

ÁLVAREZ, S. Reweaving the fabric of collective action: social movements and challenges to actually resisting democracy in Brazil. In: **Between resistance and revolution: cultural politics and social protest**. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1997, p. 83-117.

ÁLVAREZ, S. Latin American feminism go global; trends of the 1990s and challenges for the new millennium. In: ÁLVAREZ, S.; DAGNINO, E.; ESCOBAR, A. (ed.). **Cultures of politics/politics of cultures: revisioning Latin American social movements**. Boulder: Westview Press, 1998, p. 293-324.

APC (Association for Progressive Communications). **Global Networking for Change. Experience from the APC Women's Programme**. Survey Findings, Londres: APC, 1997.

AUSTERLIC, S. New design in Latin America. **Organization**, v. 4, n. 4, p. 620-627, 1997.



- CASTELLS, M. **The rise of the network society**. Oxford: Blackwell, 1996.
- CHERNAIK, L. Spatial displacements: transnationalism and the new social movements. **Gender, Place and Culture**, v. 3. n. 3. p. 251-275, 1996.
- DESCOLA, P.; GISLI, P. (ed.) **Nature and society**. Anthropological perspectives. Londres: Routledge, 1996.
- DIRLIK, A. Place-based imagination: Globalism and the politics of place. **Review**, p. 151-187, 1999.
- ESCOBAR, A. **Biodiversidad, naturaleza y cultura: localidad y globalidad en las estrategias de conservación**. México, D.F. Unam/Ciich, 1997.
- ESCOBAR, A. **La invención del Tercer Mundo**. Construcción y Deconstrucción del Desarrollo. Bogotá: Editorial Norma, 1998.
- ESCOBAR, A. ¿De quién es la naturaleza? La conservación de la biodiversidad y la ecología política de los movimientos sociales. In: **El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea**. Bogotá: Cerec/Ican, 1999, p. 233-272.
- ESCOBAR, A. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? In: LANDER, E. (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 108-138.
- ESTEVA, G.; PRAKASH, M. S. From global thinking to local thinking. In: RAHNEMA, M.; BAWTREE, V. (ed.). **The Postdevelopment Reader**. Londres: Zed Books, 1997, p. 277-289.
- GIBSON-GRAHAM, J-K. **The end of capitalism** (as we knew it). Oxford: Basil Blackwell, 1996.
- GIDDENS, A. **The consequences of modernity**. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- GUDEMAN, S.; RIVERA, A. Conversations in Colombia. In: **The Domestic Economy in Life and Text**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- HARAWAY, D. **Modest Witness@ Second Millennium**. Female-Man Meets OncoMouse TM. New York: Routledge, 1997.
- HARCOURT, W. (ed.). **Feminist perspectives on sustainable development**. Londres: Zed Books, 1994.
- HARVEY, D. **The condition of postmodernity**. Oxford: Blackwell, 1989.
- HAYLES, K. Searching for common ground. In: SOULÉ, M.; LEASE, G. (ed.), **Reinventing Nature?** Washington: Island Press, 1995, p. 47-64.
- JACOBS, J. **Edge of Empire**. Postcolonialism and the City. London: Routledge, 1996.
- LATOUR, B. **We have never been modern**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- LEFEBVRE, H. **The production of space**. Oxford: Blackwell, 1991.
- MASSEY, D. **Space, Place and Gender**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.
- RAHNEMA, M; BAWTREE, V. **The Postdevelopment Reader**. Londres: Zed Books, 1997.
- RIBEIRO, G. L. Cybercultural politics: political activism at a distance in a transnational world. In: ÁLVAREZ, S.; DAGNINO, E.; ESCOBAR, A. (ed.). **Cultures of politics/politics of cultures: revisioning Latin American social movements**. Boulder: Westview Press, 1998, p. 325-352.
- ROCHELEAU, D; THOMAS-SLAYTER, B; WANGARI, E. (ed.). **Feminist Political Ecology**. Londres: Routledge, 1996.
- SCHULER, D. **New community networks**. Nova York: Addison Wesley, 1996.
- SCHILD, V. New Subjects of Rights? Women's movements and the construction of the citizenship in the new democracies. In: ÁLVAREZ, S.; DAGNINO, E.; ESCOBAR, A. (ed.). **Cultures of politics/politics of cultures: revisioning Latin American social movements**. Boulder: Westview Press, 1998, p. 93-117.
- SOJA, E. **Third space**. Oxford: Basil Blackwell, 1996.
- THOMAS-SLAYTER, B; ROCHELEAU, D.; WANGARI, E. Feminist political ecology: crosscutting themes, theoretical insights, policy implications. In: **Feminist political ecology**. Nova York: Routledge, 1996, p. 287-307.
- VIRILIO, P. **Open sky**. Londres: Verso, 1997.



2016

Cidades de Sísifo:

urbanismo colonial e contingência^{1,2}

Rodrigo Castro Orellana

Universidade Complutense de Madrid, Espanha

TRADUÇÃO:

Gilmei Francisco Fleck

Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Hugo Eliecer Dorado Mendez

Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Cidades de Sísifo: urbanismo colonial e contingência

Resumo

Este artigo estuda o tipo de racionalidade que estaria em jogo no processo de fundação das cidades coloniais na América. Pretende-se estabelecer que a conquista-urbana do século XVI não seria a materialização de uma suposta razão clássico-cartesiana, nem mesmo a condição de possibilidade do sonho de ordenamento total do real. Pelo contrário, a dinâmica de urbanização obedeceria a critérios práticos e necessidades conjunturais que buscavam dar resposta às condições de vulnerabilidade que os conquistadores enfrentaram. Essa hipótese é demonstrada ao se descrever o fenômeno do nomadismo dos complexos urbanos hispano-americanos, estudado por Alain Musset. Essa pesquisa evidencia que a cidade colonial foi o resultado de uma série de fatos imprevistos e que o poder colonizador sempre esteve condicionado pelas realidades contingentes e pelas práticas específicas de castelhanos e indígenas.

Palavras-chave: Cidade colonial, Colonização, Utopia, Contingência, Natureza.

Ciudades de Sísifo: urbanismo colonial y contingencia

Resumen

El artículo estudia el tipo de racionalidad que estaría en juego en el proceso de fundación de las ciudades coloniales en América. Se pretende establecer que la conquista-urbana del siglo XVI no sería la materialización de una supuesta razón clásico-cartesiana, ni tampoco la condición de posibilidad del sueño moderno de ordenamiento total de lo real. Por el contrario, la dinámica urbanizadora obedecería más bien a criterios prácticos y necesidades coyunturales que intentaban responder a las condiciones de vulnerabilidad que enfrentaron los conquistadores. Dicha hipótesis se demuestra describiendo el fenómeno del nomadismo de los complejos urbanos hispanoamericanos, estudiado por Alain Musset. Esta investigación evidencia que la ciudad colonial fue el resultado de una serie de hechos sobrevenidos y que el poder colonizador siempre estuvo condicionado por realidades contingentes y por las prácticas específicas de castellanos e indígenas.

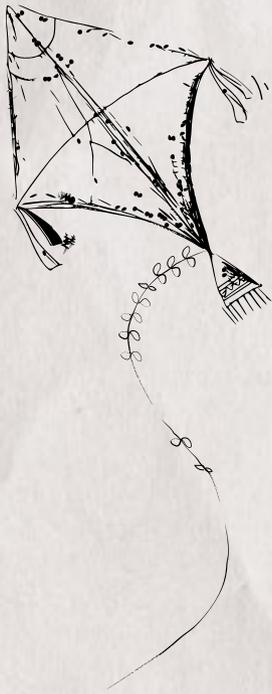
Palabras clave: Ciudad colonial, Colonización, Utopía, Contingencia, Naturaleza.

Cities of Sisyphus: colonial urbanism and contingency

Abstract

The article studies the kind of rationality that would be at stake in the process of founding of colonial cities in America. It is intended to establish that the conquest-urban during sixteenth Century would be the realization of a supposed classic-Cartesian reason, nor the condition of possibility of modern dream of total order of reality. By contrast, the urbanizing dynamic obey to practical criteria and situational needs that tried to respond to the vulnerability faced by the conquerors. This hypothesis is shown by describing the phenomenon of nomadism of Hispanic urban complexes studied by Alain Musset. This research shows that the colonial city was the result of a series of supervening facts and that the colonizing power was always conditioned by contingent realities and specific practices of Spaniards and Indians.

Keywords: Colonial city, Colonization, Utopia, Contingency, Nature.



O processo de urbanização produzido na América, a partir de 1492, representa um fato único na história da humanidade, devido a sua complexidade, sua velocidade e seu alcance. Em menos de cem anos, entre finais do século XV e a primeira metade do século XVI, fundaram-se mais de trezentos e sessenta cidades, apenas no México e no Peru (CALVO, 1995; TERÁN, 1989). Essa rede urbana se estendeu de um extremo a outro do continente, desde a América do Norte até o sul do Chile, atravessando diversas localizações geográficas e enfrentando diferentes culturas indígenas. Nesse sentido, o poder colonial hispânico e sua vontade de construir cidades parecem estar intimamente ligados.

Efetivamente, sempre foi o primeiro gesto de posse dos novos territórios, nas Índias, a fundação de uma cidade, um rito marcado por um enorme simbolismo e que obedecia à antiga tradição greco-latina que fez do fato urbano o aspecto constitutivo do processo civilizatório. Em tal rito de tomada de posse, um espaço supostamente "sem dono" (*res nullius*) transformava-se, como consequência de um procedimento jurídico, em um território próprio, obtido com justo título (LUCENA GIRALDO, 2006, p. 35). Para ser legítimo, esse ato exigia que o descobridor pegasse um punhado de terra, bebesse água ou, inclusive, desse uns gritos na nova comarca. O escrivão, então, registrava tudo isso em ata e o pregoeiro dava um testemunho público do ocorrido. Finalmente, celebravam-se as missas correspondentes, empreendia-se o traçado físico das ruas e dos lotes e nomeava-se o primeiro *cabildo*.³

No entanto, a cidade não operou, exclusivamente, como uma ferramenta local de apropriação do espaço. Ela definiu também uma estratégia global de colonização em todo o Novo Mundo. Em um primeiro momento, "foi um lugar de abastecimento, descanso, centro de decisão",

LAJE

v.3 n.1

p. 262-283

2024

ISSN: 2965-4904

DOI: 10.9771/lj.v3i0.60553

porém mais tarde “transformou-se no núcleo de estabilização e irradiação da colonização espanhola” (LUCENA GIRALDO, 2006, p. 30). A rede urbana funcionou como uma plataforma de produção de novas iniciativas de conquista e de consolidação das empresas já iniciadas. Seria possível afirmar que a cidade colonial se desenvolveu como um instrumento fundamental da conquista, uma circunstância que, além do mais, os indígenas perceberam perfeitamente, como atesta uma história atribuída ao cacique Lautaro. Conta-se que quando o chefe araucano avançava sobre a cidade de Santiago do Chile, em 1556, com o propósito de destruí-la, disse a seus companheiros: “Irmãos, saibam que o que vamos buscar é cortar pela raiz o lugar de onde nascem esses cristãos, para que não nasçam mais” (RAMÓN, 2000, p. 33).

A cidade foi uma peça-chave da colonização e esteve ligada a uma materialidade facilmente discernível que consistia na assimilação do estrangeiro a partir da administração urbana do território (gestão de lugares desconhecidos, controle de novas condições ambientais, governo de uma população indígena enigmática e hostil etc.). Nessa dinâmica, não se deve excluir o papel cumprido pela dimensão simbólica, especialmente se levarmos em consideração a precariedade da maioria dos núcleos urbanos fundados na época colonial e a decorrente necessidade de reforçar e assegurar os vínculos de uma comunidade incipiente que percebia infinitas ameaças a seu redor.

Ángel Rama acerta, então, ao afirmar que “as cidades americanas foram remetidas, desde as suas origens, a uma vida dupla” (RAMA, 2009, p. 44). Assim, por um lado, teríamos a ordem física da construção material, com sua específica contingência, seus vaivéns, circunstâncias e incertezas; e, por outro lado, encontraríamos a ordem dos signos, mais apegada à certeza e à estabilidade, e decisiva no momento de qualquer realização (ibid., p. 45). Entretanto, nos parece que tanto a prioridade que Rama outorga ao plano simbólico, na fundação das cidades hispano-americanas, quanto o conteúdo que ele atribui às estruturas ideais que teriam interferido e condicionado o urbanismo do século XVI devem ser reexaminados.

A cidade ordenada e a proto-história do cogito

Na sua obra de 1984, *A cidade das letras*, Rama dedica o primeiro capítulo, intitulado “A cidade ordenada”, ao estudo da cidade latino-americana como a manifestação de um sonho específico da inteligência conquistadora. Seu argumento principal consiste

em sustentar que o impulso europeu de modificar a urbe de acordo com um conjunto de ideais abstratos teria encontrado uma "oportunidade única" no Novo Mundo para se materializar em um lugar que se entendeu como desprovido de valores próprios, isto é, uma espécie de *tabula rasa* na qual seria possível iniciar uma nova história da cidade e do homem (RAMA, 1984, p. 32-33). A América teria representado, a partir de um ponto de vista urbanístico, a possibilidade efetiva de levar a cabo uma espécie de singular *creatio ex nihilo*; teria sido entendida como o ponto de partida para dar início a uma nova época. A tese formulada neste ponto é decisiva: o ato *conquistador-urbano* não reproduziria nem replicaria os modelos existentes nas metrópoles europeias, mas sim deslocaria o ideal ou o horizonte de futuro, que se ocultava como potência adormecida no Velho Mundo, para sua efetiva realização num novo cosmos que começava a escrever a sua história. A estrutura utópica da fundação da cidade colonial seria, dessa forma, posta em evidência. O Novo Mundo teria sido uma força que influiu a imaginação e a fantasia dos castelhanos, conduzindo-os à construção de núcleos urbanos completamente submetidos à autoridade de um ideal de cidade.

Segundo Rama, o conteúdo desse ideal obedeceria ao princípio geral do que ele denomina como uma "razão ordenadora" (RAMA, 1984, p. 36). A palavra "ordem" teria sido fundamental, então, para as aspirações culturais que foram trasladadas ao novo continente. Os desejos de simetria, a ânsia pela hierarquização e os sonhos de classificação cruzariam o Atlântico. Nesse contexto, Rama nos lembra das instruções que o Rei transmitiu a Pedrarias Dávila, em 1513, para a fundação das cidades:

Vistas as coisas que para os assentamentos dos lugares são necessárias, e escolhido o sítio mais proveitoso e em que abundem as coisas que para o povo são necessárias, tereis de repartir os lotes do lugar para fazer as casas, e deverão ser repartidos conforme as qualidades das pessoas e serão inicialmente dados por ordem: de maneira que feitos os lotes, o povo pareça ordenado, tanto no lugar que se deixe na praça, como o lugar que tenha a igreja, como na ordem que tiveram as ruas; porque os lugares que, de novo se fazem, dando a ordem no começo sem nenhum trabalho nem custo, ficam ordenados e os outros jamais se ordenam (RAMA, 1984, p. 37).

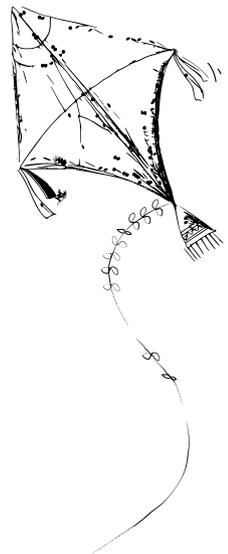
O futuro de "ordem" a que se refere este texto corresponderia, de acordo com a proposta de *A cidade das letras*, ao sonho de uma razão geométrica que, posteriormente, encontrará o seu desenvolvimento filosófico com Descartes. Aqui Rama

estabelece um paralelo singular entre a concepção ideal de uma razão que ordena e mede de acordo com o princípio de uma *mathesis* universal e o desenho “*a cordel y regla*”, isto é, em linhas retas, da planta urbana na maioria das cidades hispano-americanas (RAMA, 1984, p. 39). A ordem implantada na quadricula da cidade colonial seria a manifestação de um fantasioso pensamento que se impõe com anterioridade a qualquer realização (RAMA, 1984, p. 40). Isso permitiria perceber, também, a cosmovisão que está subjacente ao ato colonizador, porque do mesmo modo que a cidade seria o produto de uma razão ordenada e matemática em sua apropriação de uma terra desconhecida, a colonização, no seu conjunto, poderia ser compreendida como uma empresa orientada à negação de qualquer alteridade.

Certamente, do ponto de vista da história intelectual, o paralelismo que Rama sugere entre o desenho das cidades coloniais e o que Foucault denominou de *episteme clássica* é muito pouco verossímil. Vale a pena questionar como os conquistadores castelhanos poderiam ter pensado em termos cartesianos um século antes da publicação de *Discurso do Método*, pelo pensador francês.⁴ Nesse sentido, é interessante o argumento de Enrique Dussel sobre a relação entre a conquista da América e o pensamento cartesiano, dado que corrige esse disparate histórico, preservando ao mesmo tempo a essência do argumento de Rama.

Segundo Dussel, deve-se introduzir uma distinção entre uma primeira modernidade, que se identifica com o *ethos* cristão, humanista e renascentista, cuja potência hegemônica foi a Espanha; e uma segunda modernidade, que parte do século XVII, com a decadência do poder hispânico e o auge das novas potências como a Holanda, a Inglaterra ou a França (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 49). A primeira modernidade produziria um tipo de subjetividade que pode ser caracterizada como o “eu-conquistador” que se relaciona com a alteridade (o índio) a partir de uma lógica de exclusão e domínio. Esse *ego conquiro* seria “a proto-história da constituição do *ego cogito*” (DUSSEL, 1994, p. 47), ou seja, o significado do *cogito* cartesiano deveria ser compreendido em relação a um ideal não questionado de subjetividade que o antecede: o *ser colonizador/conquistador* ou o *ser imperial* (GROSFOGUEL, 2007, p. 64). Entre o momento conquistador e o momento cartesiano, para Dussel, haveria uma perfeita continuidade que mantém correspondência com o desenvolvimento de um dispositivo fundamental da modernidade: a “colonização do mundo da vida (*lebenswelt*)” (DUSSEL, 1994, p. 48).

A partir dessa perspectiva, a conquista-urbana do século XVI não seria a materialização de uma suposta razão clássico-cartesiana, mas a condição de possibilidade do sonho moderno de ordenamento total do real. No ato conquistador, seria produzida a



incorporação negadora do outro à totalidade dominadora (DUSSEL, 1994, p. 41), que prefigura as pretensões de uma *ratio* que deseja subjugar a natureza, eliminando toda descontinuidade e contingência. A instauração da cidade colonial poderia ser considerada, então, como a afirmação prática da estrutura ideal do *ego conquiro* e, portanto, como o primeiro marco de um processo de racionalização unilateral orientado à consolidação de um poder imperial sem contrapesos.

É relevante sublinhar a importância e os alcances da proposta de Dussel. Seu pensamento, e em particular a interpretação que oferece da história da conquista e da colonização da América, teve grande influência sobre o projeto de uma filosofia da libertação latino-americana e sobre as teorias decoloniais. A tese fundamental consiste em estabelecer uma identidade entre a modernidade ocidental europeia, como um sistema total, uniforme e homogêneo, e a *colonização da vida*. Isso se traduziria em um poder imperial que desenha espaços e subjetividades com eficácia, subsumindo qualquer alteridade ou diferença, um poder que teria cumprido um papel decisivo na prática urbana do período colonial.

Nosso propósito, a seguir, é explorar algumas contribuições recentes dos estudos históricos sobre a cidade colonial hispânica, no entendimento de que tal exercício evidencia a necessidade de reconsiderar a análise específica que Rama oferece sobre a configuração da cidade e a descrição geral que formula Dussel do poder imperial hispânico como um sistema hegemônico.

Velhas teorias e novas práticas na cidade colonial

A cidade colonial não é o resultado do "livre voo de uma imaginação" (RAMA, 2009, p. 32) que sonha com um espaço ordenado taxonomicamente. Ela representa, na verdade, o produto de uma série de decisões urbanísticas que se fundamentam em diversos princípios que, à sua época, foram assumidos como científicos. As considerações relativas, por exemplo, à localização e à orientação espacial da cidade, aos efeitos do clima e às condições de salubridade do entorno procediam em grande medida da obra *De Architectura [Da Arquitetura]*, de Vitruvius, que tinha alcançado uma difusão significativa na Espanha, por conta de comentários de Diego Sagredo em sua obra *Medidas del Romano [Medidas do Romano]*, publicada em 1526, em Toledo.

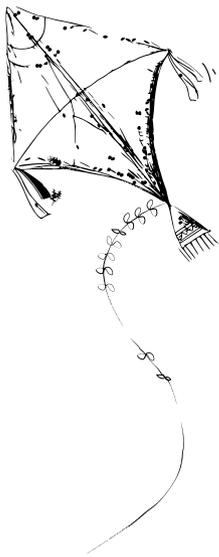


O texto *De regimine Principium [Do Governo dos Príncipes ao Rei de Cipro]*, de Tomás de Aquino, também teve influência relevante, estabelecendo que um bom Príncipe deveria assegurar a sua glória construindo cidades que perdurassem no tempo, algo que não seria possível conseguir se não se seguisse uma série de critérios de localização principalmente centrados no problema da salubridade do meio ambiente. Nesse sentido, o Aquinate, do mesmo modo que as obras de Vitrúvio, segue, literalmente, o cânone hipocrático do tratado *Ares, Águas e Lugares*, que estabelece uma relação essencial entre o clima insalubre e a diminuição da moralidade e o relaxamento dos costumes do povo (MUSSET, 2011, p. 107). Segundo Hipócrates, "quando se chega a uma cidade desconhecida, é preciso preocupar-se com a sua posição: como está situada em relação aos ventos e ao nascer do sol" (HIPÓCRATES, 1997, p. 40). Do mesmo modo, no momento em que se enfrentaram, pela primeira vez, com um espaço urbanizável, os conquistadores deram prioridade à preocupação com a salubridade e as condições do meio, antes de qualquer eventual administração geométrica do novo território.

Contudo, é evidente que a cidade hispano-americana se caracteriza, de forma geral, por um plano ordenado com base no modelo da quadricula. A questão seria se devemos atribuir esse desenho a uma suposta prefiguração da racionalidade cartesiana, como sugerem Rama e Dussel, ou se teríamos na verdade que explicar essa disposição geométrica da cidade colonial a partir de uma série de velhas teorias e como resultado de um conjunto de fatos inesperados que forçaram a prática urbanística.

Segundo Alain Musset, o plano quadricular remete a tradições medievais como as que podem ser observadas nas cidades muradas do sudoeste francês, os "*bastides*". O desenho do "*bastide*", da "*bastida*", da "*nova bastida*" ou da "*nova populatio*" transformava a praça em um elemento a partir do qual se dividiam os terrenos em lotes, todos eles delimitados pela quadricula ortogonal das ruas (ou *carreyras*). Essa morfologia das ruas, em ângulo reto, com quarteirões retangulares, é tão antiga que pode se remontar, inclusive, aos planos urbanísticos de Hipodamos de Mileto, no século V a.C. Na Espanha, o traçado ortogonal aparece em cidades que sofrem a ocupação romana como León, Zaragoza ou Zamora e, desde o século XI, é posta em prática com a fundação de novos centros urbanos ligados à reconquista (MUSSET, 2011, p. 44-45). Por exemplo: um dos paradigmas desse desenho foi o acampamento de Santa Fé, fundado, em 1491, pelos Reis Católicos, no contexto do ataque a Granada, inspirado nas ideias de Vitruvius e nos castros romanos (LUCENA GIRALDO, 2006, p. 68).

Certamente, os grandes teóricos do Renascimento Italiano, como Alberti, Filarete ou Martini, também foram inspirações decisivas para os arquitetos e urbanistas his-



pânicos, mas sua ascendência no caso americano pode-se considerar mais tardia e não relacionada ao plano urbanístico fundacional da cidade colonial. Não devemos esquecer que Alberti propôs, na sua obra *De Re Aedificatoria [Da Arte Edificatória]*, um plano urbanístico radial;⁵ que Sforzinda — a cidade ideal sonhada por Filarete — era uma cidade em forma de estrela de oito pontas e completamente murada; ou que a cidade utópica de Martini reproduzia a organização espacial do corpo humano.

Em qualquer caso, a função que todas essas tradições teóricas cumpriram no desenho da cidade colonial pode ter sido muito mais limitada do que poderíamos supor em princípio. A quadrícula, nesse sentido, teria sido imposta, principalmente, por uma realidade que exigia uma distribuição ordenada e hierárquica de lotes e edificações. Tal organização espacial da cidade oferecia orientação, referências, estabilidade e segurança para uma comunidade incipiente e frágil que apenas começava a se desenvolver.

Nesse contexto, a questão decisiva residiria nas representações culturais de que os primeiros colonizadores castelhanos dispunham, o que nos leva a compreender o desenho urbano como a expressão de um mecanismo compensatório, orientado a transplantar a ordem própria e original da Espanha para uma realidade nova e desconhecida. Isso poderia explicar o costume dos conquistadores de nomear as cidades do Novo Mundo de forma idêntica às cidades espanholas. Na América, podemos encontrar cidades com o nome de Trujillo, Valladolid, Salamanca, Córdoba, Guadalajara, Cuenca, Mérida, León etc. De fato, nessa busca por semelhanças, Sevilha foi a referência urbana por excelência. Todas as cidades do Novo Mundo pretendiam ser ajustadas na maior medida possível à estrutura política e jurídica da capital andaluza (MUSSET, 2011, p. 317). No caso de Lima, a capital do Vice-reinado do Peru, isso se traduziu, inclusive, em projetos urbanísticos que tentavam copiar, com exatidão milimétrica, os jardins e as casas sevilhanas (ibid., p. 318).

A necessidade psicológica que evidencia a mimese permite estabelecer um vínculo entre o ato de fundação da cidade hispano-americana e as condições concretas de vulnerabilidade que enfrentaram os primeiros conquistadores. Esse nexos seria muito mais significativo do que a função que teriam cumprido as tradições teóricas do urbanismo greco-latino e medieval.⁶

Musset aporta um argumento a favor desse papel fundamental que desempenharam as circunstâncias que enfrentaram os primeiros colonizadores no momento de determinar a organização espacial das cidades. Trata-se da dinâmica que caracterizou a luta contra as populações indígenas durante a primeira metade do século XVI.

Efetivamente, a forma de combate que foi usada contra os nativos poderia explicar o porquê de as cidades hispano-americanas não terem sido fundadas como recintos murados. Diante de adversários armados com arcos, tacapes e lanças, um desenho da cidade aberto para o exterior e com ruas retilíneas facilitava o avanço da cavalaria e a ação das armas de fogo de longo alcance (ibid., p. 48). Posteriormente, quando as ameaças bélicas passaram a provir da Europa, fez-se necessária a construção de muralhas e torres que facilitaram a batalha contra canhões e fuzis.⁷

Em suma, os fundadores das cidades coloniais tiveram de tomar decisões urbanísticas, a partir das suas formas específicas de representação do mundo, muito mais apegados a critérios práticos e necessidades conjunturais do que a critérios estritamente teóricos e, menos ainda, a disposições derivadas de um modelo racional previamente imposto. Uma última prova disso pode ser o fato de que a primeira normativa que pretende regular a situação urbanística na América data de 1573. Trata-se das *Ordenanzas de descubrimiento y población* [*Ordenanças de descobrimento e povoação*], decretadas sob o reinado de Felipe II, em um momento em que se completava a etapa inicial da expansão colonial. Tais decretos moldaram, no papel, uma série de práticas que já tinham se mostrado na realidade (ibid., p. 55) e que a Coroa conhecia muito bem, em consequência de uma longa tradição de cartas, crônicas, relações etc. Não existiu um *dispositivo de conquista urbana* sólido, consistente e a priori, mas uma modalidade de construção e gestão da cidade ligada, diretamente, à contingência.

Cidades viajantes

A conexão entre o momento fundacional das cidades coloniais e o problema da contingência pode ser endossado se nos detivermos a analisar o fenômeno do nomadismo dos complexos urbanos hispano-americanos, amplamente pesquisado por Musset na sua obra *Ciudades nómadas del Nuevo Mundo* [*Cidades nômades do Novo Mundo*]. Certamente, os conquistadores fundaram cidades com o propósito de dominar e povoar um novo território, seguindo a aspiração descrita por Tomás de Aquino de que uma urbe deveria durar e permanecer ao longo do tempo. Contudo, as várias transferências de cidades de um sítio a outro, durante a época colonial, evidenciam as dificuldades enfrentadas para o cumprimento de tais objetivos e permitem observar a enorme vulnerabilidade que caracterizou o processo de colonização.



O fenômeno das transferências das cidades não foi um fato extraordinário ou isolado, mas uma realidade de grande magnitude que atravessou o continente americano (cerca de 200 cidades foram transferidas, algumas delas em duas ou três ocasiões). A transferência destas cidades não deve ser confundida com outros acontecimentos, como o abandono do núcleo urbano ou os reagrupamentos das populações indígenas levados a cabo pelas ordens religiosas durante o século XVI. Uma transferência, segundo Musset, envolvia "tanto a migração dos habitantes como a reedificação do conjunto de estruturas, edifícios e serviços da cidade original" (MUSSET, 2011, p. 28).

Na maioria dos casos, a transferência era feita dentro de um raio de dez ou vinte quilômetros (embora existam algumas exceções, como a de San Lorenzo El Real, no Novo México, que foi reerguida a cinquenta quilômetros da sua localização original; ou Esteco, na Argentina, que foi deslocada em oitenta quilômetros), afetando, em maior medida, algumas regiões como a América Central e o norte da América do Sul (Colômbia e Venezuela). Em um momento inicial da vida da cidade, a transferência podia ser decidida e resolvida sem maiores conflitos, mas passados de dez a cinquenta anos a partir da sua primeira localização, a situação da transferência agravava todo tipo de tensões políticas no interior da comunidade.

Com relação às razões que explicam essa modificação dos centros urbanos, há vários fatores que podem ser mencionados. Em primeiro lugar, a complexa relação que a cidade colonial estabeleceu com a natureza, manifestada em importantes dificuldades de compreensão das particularidades do território e de administração das suas inclemências (ibid., p. 212). A natureza do Novo Mundo mostrava-se aos conquistadores como uma soma de paisagens enganosas, diante das quais não se dispunha de conhecimentos adequados ou precisos. Assim, por exemplo, os lugares cobertos por uma vegetação exuberante eram vistos, de uma forma quase contraintuitiva, como completamente desfavoráveis para a agricultura ou o cultivo de produtos europeus imprescindíveis, como o trigo.

Por outro lado, os frequentes desastres naturais (inundações, erupções vulcânicas, terremotos) que ocorriam na América intensificavam o sentimento de precariedade que assolava as cidades coloniais. O problema da atividade sísmica, por exemplo, é especialmente ilustrativo dos limites da razão conquistadora nesse contexto urbano. As teorias da época valorizavam os terrenos arenosos como os menos propensos a sofrer os efeitos dos terremotos (ibid., p. 77), de acordo com a suposição de que um sismo seria a consequência da alta pressão do ar que circulava por baixo da crosta terrestre, que buscava um espaço de saída para a superfície. Isso explica o fato de

que muitas cidades (Guatemala é um caso emblemático) foram destruídas, transferidas e reconstruídas reiteradamente, como consequência de movimentos sísmicos.

Isso posto, é importante sublinhar que essa experiência de uma natureza incompreensível e temida se inseria em uma percepção do que era salubre e o que era insalubre; que, como já apontamos, era prioritária na representação que os colonizadores tinham dos lugares idôneos para fundar as suas cidades e assentar as suas populações. Tanto era assim que um dos principais argumentos no momento da transferência de uma cidade consistia na busca por um clima mais favorável, isto é, mais parecido com o da Espanha (ibid., p. 109); e na tentativa de se instalar em lugares sem a ameaça de sismos, um objetivo inviável dado que, como bem sabemos, esse tipo de fenômenos obedece a falhas que afetam zonas geográficas muitíssimo amplas (ibid., p. 86). Essas transferências, portanto, costumavam se mostrar bastante inúteis, do ponto de vista dos problemas que buscavam ser solucionados e, logicamente, isso incrementava o ceticismo a respeito dos supostos saberes especializados, intensificava o recurso à astrologia e à superstição, e reforçava o diagnóstico das catástrofes em termos de castigo divino diante de uma moralidade duvidosa dos habitantes da cidade.

Em outras oportunidades, a transferência de uma cidade se deveu ao efeito dos incessantes conflitos com os nativos indígenas de uma localidade concreta (ibid., p. 179). Nesse contexto, com a expressão "época colonial", às vezes corre-se o risco de supor que os processos de conquista se consolidam e se completam durante o século XVI, e isso não é necessariamente assim. Até fins do século XVIII, as vilas colonizadoras da fronteira norte da Nova Espanha foram atacadas em reiteradas oportunidades por populações indígenas hostis (ibid., p. 188). Também foi o caso do chamado "Flandres Indiano", isto é, da guerra contra os araucanos no sul do Chile, que realmente foi concluída já bem avançado o século XIX. Além disso, os conflitos com os indígenas explodiam, habitualmente, em diferentes regiões da América, em algumas oportunidades, justamente, como consequência do confisco de terras que envolvia a transferência de uma cidade (ibid., p. 389).

Ao longo dos séculos XVI e XVII, cidades como São Luís, na Nova Espanha, Comayagua, em Honduras, La Concepción del Bermejo, na Argentina, Santa Cruz, na Bolívia, ou La Imperial, no Chile, foram abandonadas como resultado da ameaça indígena (ibid., p. 179-191). Vale assinalar que ao perigo de um possível ataque dos nativos se somou, a partir da segunda metade do século XVI, o problema dos saques piratas, uma circunstância que explica o número importante de transferências de cidades das zonas litorâneas para o interior, principalmente no sul do México e na América Central.



No entanto, embora houvesse essa série de fatos objetivos que poderiam justificar as transferências urbanas, mesmo assim as sociedades coloniais hispano-americanas enfrentaram, de maneira especialmente traumática, a decisão por cada mudança, sobretudo quando era o caso de já terem passado vários anos desde a fundação da cidade. Nos debates sobre a transferência, produziam-se enormes tensões dentro da comunidade, que denunciavam a precariedade da ordem jurídica e política que regia a cidade, estando presente a ameaça da possibilidade quase certa de as discussões se converterem em conflito aberto e explícito (ibid., p. 255).

Segundo Musset, habitualmente duas lógicas se enfrentavam: a dos vivos e a dos mortos. A lógica dos vivos era aquela dos partidários à transferência, que desejavam garantir uma continuidade e a permanência da cidade a partir do seu desenvolvimento sobre novas bases. A lógica dos mortos, por outro lado, era aquela dos adversários da transferência, para os quais o trabalho e a vida dos seus ancestrais, a memória dos seus atos e a presença física ou espiritual das suas sepulturas transformavam o chão da cidade em algo sagrado (ibid., p. 266). Nesse contexto, a ausência de uma frente comum por parte da Igreja aumentava as tensões em jogo, dado que cada setor se considerava a expressão mais adequada da ortodoxia católica (ibid., p. 269).

Por certo, os debates e os argumentos que se empregavam a favor ou contra a transferência podiam ocultar outros interesses e especulações de cunho econômico, comprometidos com a permanência da cidade ou sua eventual transferência. Porém tais discussões manifestavam, principalmente, que, para seus habitantes, a cidade era algo mais do que uma simples acumulação de estruturas e bens materiais. De fato, o que a fragilidade das construções vinha demonstrar era o caráter fictício da própria unidade da comunidade. As sociedades coloniais eram tão vulneráveis quanto eram precárias e voláteis as suas edificações urbanas.

Por esse motivo, os projetos de transferência foram situações-limite que puseram em descoberto a realidade das cidades, mostrando uma sociedade dividida e segmentada por interesses dificilmente harmonizáveis: indígenas e espanhóis, *criollos*⁸ e peninsulares, ricos e pobres, citadinos e camponeses, clérigos e laicos etc. (ibid., p. 246) — ainda que acima de todas essas divisões também houvesse a decisiva contraposição entre a Coroa ou seus representantes e as populações *criollas*. Algumas vezes, era necessário convencer o próprio Rei da necessidade de transferência das cidades e em outros casos da sua inconveniência, utilizando argumentos que, perfeitamente, poderiam ser considerados prenúncios importantes de uma consciência *criolla* que começava a reivindicar uma identidade local (ibid., p. 283). Um bom exemplo disso é

a obstinada resistência de alguns *criollos* mexicanos à tentativa de transferência da Cidade do México, por parte da Coroa, como consequência da grande inundação de 1629 (ibid., p. 284-297). O que, para a Coroa, analisado à distância, era a resposta a um problema técnico e financeiro, para um número importante de habitantes do México era a expressão de um fracasso coletivo altamente simbólico para os seus projetos e modos de vida.

Fragilidade e utopia

Em suma, a ideia da *tabula rasa* como forma de caracterizar a instância fundacional da cidade hispano-americana não nos parece satisfatória para descrever a complexidade do processo de desenho e construção da rede urbana colonial no Novo Mundo. Os conquistadores enfrentaram, no momento da sua chegada à América, uma acumulação de circunstâncias excepcionais e, radicalmente, novas — para as quais não dispunham de marcos conceituais nem de ferramentas técnicas que fossem capazes de oferecer respostas eficientes. Nunca foi possível intervir no espaço como se este não impusesse as suas próprias determinações; não foi possível fazê-lo a partir de uma suposta racionalidade ideal desprovida de crenças e costumes ancestrais, temores e necessidades emocionais.

Nesse sentido, pode-se afirmar, também, que a cidade colonial não obedece à materialização de um urbanismo utópico. Em primeiro lugar, a partir do ponto de vista do desenho original dos principais núcleos urbanos americanos. Como já apontamos, o utopismo renascentista propunha uma cidade ideal fechada dentro de um perímetro murado, um recinto que se assemelhava a uma fortaleza. Esse isolamento do exterior pode ser observado no modelo urbanístico da Sforzinda de Filarete ou, expresso em termos literários, nas obras posteriores de More e Campanella.

A Cidade do Sol de Campanella, por exemplo, se encontra dividida em sete círculos com quatro portas direcionadas aos pontos cardinais em cada um deles. Se alguém quisesse entrar na cidade, teria que ser capaz de atravessar cada um dos círculos com seus correspondentes fossos, em uma espécie de sistema de dificuldade crescente (CAMPANELLA, 1980, p. 143-144). Evidentemente, a impossibilidade de acesso à Cidade do Sol expressa a distância abismal que existiria entre a urbe ideal e o mundo real, mas ao mesmo tempo indica que o espaço utópico deve voltar-se para dentro de si mesmo, na medida em que encarna a consumação de todas as aspirações e os projetos humanos. Não é possível entrar na Cidade do Sol, assim como também não faz sentido sair dela.



Pelo contrário, as cidades coloniais da primeira metade do século XVI não foram construídas como núcleos fortificados, ao invés disso, permaneceram completamente abertas para o exterior. Anteriormente, refletimos a respeito da importância que teria o tipo de enfrentamento com os indígenas para a escolha desse modelo, mas talvez também devêssemos considerar que essa abertura coloca em evidência uma relação diferente com a natureza. Nas cidades utópicas, justamente por elas resultarem de um "livre voo da imaginação", toda expressão da natureza é depurada.⁹ Os desejos e os interesses individuais estão subsumidos no imperativo do bem comum, o dever e a contingência desaparecem como resultado de um ordenamento administrativo perfeito e a incerteza dá lugar ao governo infalível do conhecimento. Diante de tudo isso, a cidade colonial, ao contrário, parece ser um artefato constantemente exposto a uma natureza desconhecida e ingovernável, um aparato que não conseguiu fazer da natureza uma potência exterior ou um elemento sujeito à sua dominação.

Indubitavelmente, há vários aspectos que a cidade colonial compartilha com o relato das cidades ideais como, por exemplo, o traçado das ruas longas e retilíneas ou uma certa universalização do plano urbanístico. Não devemos esquecer que na ilha de Utopia bastava conhecer uma das suas cidades (Amaurota) para conhecer todas elas, pois em tamanha medida eram semelhantes entre si. Como analisamos, algo similar acontece com a rede urbana colonial do Novo Mundo, onde o traçado quadriculado é reproduzido insistentemente. No entanto, nesse ponto, pode-se perceber uma influência da realidade das cidades hispano-americanas sobre o utópico, e não o contrário.¹⁰ Devemos lembrar que Rafael Hitlodeu, personagem central do relato utópico de More, supostamente era um explorador que se separou de Vespúcio durante a sua viagem às Índias, chegando à ilha de Utopia.

De qualquer forma, na nossa opinião, um dos principais argumentos que desmentem a existência de uma relação essencial entre as cidades coloniais e o utopismo é oferecido pela proposição de Musset a respeito das cidades nômades. Como é lógico, a destruição de uma cidade e sua eventual transferência representavam uma oportunidade extraordinária para que os arquitetos e os urbanistas modificassem seus esquemas e modelos, se liberassem das restrições impostas por ideias inadequadas, formulassem novas alternativas e tivessem, por fim, a oportunidade para "traçar *ex nihilo* as grandes linhas de uma cidade ideal" (MUSSET, 2011, p. 407). No entanto, esse utopismo nunca teve espaço no contexto das transferências das cidades hispano-americanas. Os urbanistas e os arquitetos viram-se compelidos a respeitar e a reproduzir as realidades urbanas e sociais que já haviam se estabelecido no território americano.¹¹

Efetivamente, há uma grande inércia dos planos urbanos e um conservadorismo dos desenhos que não podem ser atribuídos ao empenho da Coroa, nem ao seu suposto controle ferrenho do espaço ibero-americano, mas sim à resistência dos habitantes das cidades que enfrentavam o infortúnio da transferência (ibid., p. 430). A transferência da cidade representava uma ameaça à estabilidade da comunidade, que via a sua percepção de insegurança e precariedade ser incrementada. Portanto, qualquer mudança somada a essa situação, por exemplo a transformação substantiva do plano urbanístico, somente poderia ser acolhida como o germe de novas inquietações. Isso explica por que as elites locais rejeitavam as modificações radicais da cidade original, com o propósito de preservar e garantir os frágeis equilíbrios internos da sociedade colonial (ibid., p. 434).

Musset apresenta um interessante caso que ilustra como, até finais do século XVIII, os princípios básicos estabelecidos pela cidade colonial, e explicitados nas ordenanças de 1573, continuavam determinando, significativamente, a paisagem urbana. Trata-se da transferência da cidade de San Pedro de Riobamba, no Equador, como consequência do terremoto que a destruiu em 1797. Enfrentados à possibilidade de planejar o desenho de uma nova urbe a partir do zero, a Audiência de Quito escolheu o espanhol Bernardo Darquea para traçar o plano da futura cidade. Na Espanha, por volta de 1770, Darquea tinha sido colaborador de Pablo de Olavide no estabelecimento das novas populações da Sierra Morena — um verdadeiro projeto biopolítico que aspirava à construção de uma sociedade-modelo que obedeceria aos princípios reformistas iluministas de produção mecanizada, rendimento eficiente e aproveitamento útil dos indivíduos (VÁZQUEZ GARCÍA, 2009, p. 43-53).

O projeto da nova cidade de Riobamba que Darquea submeteu à consideração das autoridades era um plano radioconcêntrico, em um perímetro quadrado que prescindia quase por completo de ângulos retos (MUSSET, 2011, p. 434), um modelo que se afastava radicalmente do esquema de quadrícula da cidade original. Não se encontrava na proposta nenhum tipo de equivalências entre a antiga distribuição, com a sua segmentação social e suas hierarquias expressas no espaço urbano, e a futura cidade, organizada como urbe ideal. O projeto de Darquea, como era de se esperar, foi rejeitado com o argumento de que punha em risco a estabilidade social, política e moral da cidade (ibid., p. 436). Em 1799, começaram os trabalhos de construção da nova San Pedro de Riobamba, de acordo com o modelo de tabuleiro clássico da época colonial.



Epílogo

As várias transferências de cidades hispano-americanas evidenciam a fragilidade do processo urbanístico no Novo Mundo, mas, também, a persistência dos colonizadores em seguirem aferrados ao modelo da cidade como único meio para enfrentar a contingência. Contudo, tal fenômeno corresponde a um contexto muito mais amplo e complexo: a existência de uma sociedade vulnerável que pretendia se consolidar em um território saturado de condicionantes prévios e de traços desconcertantes que interpelavam, radicalmente, as formas de saber e as representações de que dispunham os colonizadores.¹²

Tudo isto, como pode-se compreender, problematiza o valor de alguns relatos sobre a cidade colonial que o pensamento latino-americano utilizou, como a imagem de uma urbe planejada racional e geometricamente, ou a figura de uma cidade ideal que se edificaria a partir da violência que implica definir o território colonizado como um espaço imaculado. Todas essas expressões simbólicas têm servido para sustentar uma interpretação da história que denuncia o poder colonial da modernidade europeia, uma leitura do nosso passado que atravessa e fundamenta algumas apostas teóricas decisivas como o programa da libertação ou o giro decolonial.

De fato, os projetos da filosofia da libertação ou da descolonização latino-americana foram formulados em termos que os fazem totalmente dependentes de uma ideia de história que estabelece a existência de um poder hegemônico, totalizante e excludente, e sua continuidade desde o passado colonial hispânico até o nosso presente. Nesse sentido, descobrir a profunda contingência que define um dos aspectos chave da colonização hispânica, isto é, o urbanismo, sugere a necessidade de explorar outras aproximações no estudo das relações culturais e históricas entre Europa e América.¹³ A cidade colonial foi o resultado de uma série de fatos inesperados que demonstram, reiteradamente, que o poder colonizador estava completamente condicionado às realidades concretas que o lugar impunha e pelas práticas específicas tanto dos castelhanos quanto dos indígenas. Em certo sentido, a cidade colonial esteve sempre se construindo e se desfazendo, como se cumprisse o ciclo condenatório do Sísifo. Talvez aí, nessa precariedade que desmente a natureza fundacional de um poder onímodo, unilateral e perene, esteja o rastro a ser seguido para alcançar uma maior inteligibilidade das atuais paisagens urbanas latino-americanas, submetidas a novas formas de instabilidade e fragmentação.



Notas

1 Nota dos Editores – Este trabalho foi originalmente publicado, em língua espanhola, na *Revista Estudios Avanzados*, n. 26, p.114-129, 2016 (ISSN 0718-5014). Agradecemos à gentileza do autor e dos responsáveis pelo periódico de nos autorizar a tradução à língua portuguesa. Como os demais textos deste volume da *Laje* originalmente em espanhol, este artigo recebeu uma última revisão técnico-acadêmica feita pelo editor-chefe Leo Name, bem como uma revisão final da tradução por Bruna Otani Ribeiro e Larissa Fostinone Locoselli, com equipe do Laboratório de Tradução da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA).

2 Este trabalho foi realizado no marco do projeto *Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico (IV): Ideas que cruzan el Atlántico. La formación del espacio intelectual iberoamericano* [Nº Referência: FFI2012-32611 do Ministério de Educação da Espanha].

3 Nota de Tradução (N.T.) – *O cabildo*, durante o período colonial na América Espanhola, era o órgão que funcionava como instância de representação da cidade junto à metrópole espanhola, servindo ainda a outros propósitos, como inclusive o de prisão.

4 A obra *Discours de la methode [Discurso do método]* foi publicada no ano de 1637.

5 *De Re Aedificatoria*, de Leon Battista Alberti, publicado em 1845, constitui o mais importante tratado sobre a construção de cidades do Renascimento. Nesse sentido, é interessante observar o quanto Alberti rejeita a ideia de construir uma cidade ideal e defende um modelo urbanístico centrado unicamente na concreção histórica e em valorizações de cunho prático (SETA, 2002, p. 40).

6 Ambos os elementos, as condições de vulnerabilidade e os conceitos urbanísticos da época, nos oferecem o contexto histórico apropriado para explicar e compreender o fenômeno da cidade colonial durante o século XVI. Somos conscientes de que, nesse ponto, pode-se abrir uma discussão epistemológica a respeito dos limites de toda contextualização historiográfica, da qual este artigo representa um exemplo significativo. Estabelecer tal debate nos obrigaria a confrontar a nossa ideia sobre como se escreve a história com o modelo que acreditamos que está operando nas propostas de Rama, Dussel ou da teoria decolonial. Isso excede os limites deste trabalho, embora ofereçamos alguma indicação a esse respeito na seção final do texto. Para uma aproximação ao problema da história e da contextualização, destacamos o trabalho de Martin Jay (2011).

7 Desse modo, a cidade colonial murada aparece em um segundo momento do processo de colonização. Como relata o historiador da arquitetura Cesare de Seta, a primeira fortaleza e o primeiro recinto murado de Cuba, por exemplo, foi construído em 1540, como consequência das incursões dos piratas e de uma invasão da marinha inglesa. Outros exemplos seriam: Cartagena das Índias, que é representada nos planos como uma cidade murada a partir de 1593, ou San Juan de Puerto Rico, que não se fortifica até finais do século XVI (SETA, 2002, p. 119).

8 N.T. – O termo designa a geração descendente de espanhóis nascida já nas colônias e, posteriormente, amplia-se à concepção do que é fruto da colonização espanhola, das relações sociais e das práticas culturais que têm raiz na sociedade forjada por esta colonização.



9 Não pretendemos, com isso, afirmar que a estrutura da utopia urbana se limita a uma simples expressão da imaginação ou da fantasia. Uma coisa é a utopia ser escrita com o poder da imaginação e, portanto, que ela tenha a capacidade de subjugar, alterar ou reinventar o elemento natural; e outra, muito diferente, é a força do relato utópico para penetrar na realidade e, inclusive, orientar algum tipo de práxis.

10 Erwin Walter Palm oferece um interessante exemplo em relação a essa sobredeterminação das cidades utópicas por parte das cidades americanas. Trata-se do esquema da cidade ideal formulado por Albrecht Dürer, em 1527, no seu *Tratado de fortificação*. Segundo Palm (1951), esse projeto de cidade ideal teria sido decisivamente influenciado pela publicação, em 1524, em Nuremberg, das cartas segunda e terceira de Cortés junto ao plano da cidade de Tenochtitlan. A nossa tese, então, pode ser resumida na ideia de que a cidade utópica é uma consequência da conquista e da urbanização americana, e não um fator decisivo do seu contexto.

11 Nesse sentido, o processo urbanístico colonial tem muito mais de repetição que de novidade radical. A vulnerabilidade e a precariedade da experiência colonizadora reforçam os mecanismos de reprodução dos discursos e das práticas já conhecidos pelos espanhóis (ideias sobre a construção de cidades, noções jurídicas, princípios religiosos etc.), assim como o desejo de pertencimento a uma identidade comum que a Coroa aporta à distância.

12 Nesse sentido, este estudo sobre a cidade colonial americana deveria ser só um primeiro episódio de um trabalho mais amplo que venha a analisar outros dispositivos da colonização espanhola, como por exemplo: a evangelização, o discurso da limpeza do sangue, a construção simbólica do indígena etc. Em todos esses contextos, caberia avaliar a

hipótese aqui exposta: a natureza contingente e falida do poder imperial hispânico.

13 Como já apontamos, contrapõem-se aqui dois modelos de trabalho historiográfico. A filosofia da libertação e a aposta decolonial dependem de um conceito totalizante da história que estabelece a existência de uma única lógica colonial (violência simbólica do colonizador, *ratio* eurocêntrica, colonialidade do poder etc.), que emerge no século XVI e chega até o presente, atravessando diversos estratos da realidade social: a subjetividade, a construção do conhecimento, as relações sociais, as práticas institucionais e as dinâmicas geopolíticas. A nosso ver, seguindo as ferramentas da arqueogenealogia foucaultiana, apostamos por um estudo das práticas nos seus contextos específicos, que permita decifrar lógicas estritamente delimitadas, que podem pertencer tanto a um nível micro, meso ou macropolítico, sem que isso envolva a existência de uma racionalidade global e unívoca que as conecte. A partir da perspectiva dos supostos da contextualização historiográfica, e dando atenção ao caso específico da cidade colonial, o primeiro modelo minimiza todos os aspectos que configuram um contexto (racionalidades, crenças, experiências) e tenta sublinhar o caráter radicalmente inovador do *acontecimento*. Desse modo, na gênese do urbanismo colonial, estaria introduzindo-se um sentido original que não pode ser explicado por nada prévio nem por nenhum contexto. Tratar-se-ia da produção do *ego conquiro* e da instauração do poder totalitário da razão moderna, algo que seria visível no desenho utópico e geométrico da cidade americana do século XVI. Pelo contrário, para nós, a cidade colonial é um dispositivo particular que obedece a uma série de racionalidades conjunturais que nele se combinam e que tentam responder aos desafios impostos por uma realidade complexa. Interessa-nos conhecer o que fez possível o surgimento da cidade colonial e a sua particular precariedade, no entendimento de que, somente dessa forma, podemos esclarecer o

horizonte necessariamente limitado que tal acontecimento supunha para o futuro (por exemplo: a abertura ao utopismo). Como afirma Jay, no seu artigo "Historical explanation and the event: reflections on the limits of contextualization" ["Explicação histórica e o acontecimento: reflexões sobre os limites da contextualização"] (2011), os eventos que podem ser classificados como acontecimentos são na verdade raros e difíceis de identificar. Certamente, um enfoque contextual teria que dar atenção à irrupção do que seria a pura possibilidade na história, mas também operar com precaução diante da invenção do acontecimento que oculta o *ato de transcender* o passado e criar uma justificação ideológica útil para o presente.

Referências

CALVO, T. **L'Amérique ibérique de 1570 à 1910**. Paris: Nathan, 1995.

CAMPANELLA, T. La ciudad del sol. In: **Utopías del Renacimiento**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1980.

CASTRO-GÓMEZ, S. **La poscolonialidad explicada a los niños**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca 2005.

DUSSEL, E. **1492: El encubrimiento del Otro**. Hacia el origen del "mito de la Modernidad". La Paz: Plural, 1994.

GROSGUÉL, R. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGUÉL, R. (org.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2005.

HIPÓCRATES. **Tratado de los aires, las aguas y los lugares**. Madrid: Gredos, 1997.

JAY, M. Historical explanation and the event: reflections on the limits of contextualization. **New Literary History**, v. 42, n. 4, p. 557-571, 2011.

LUCENA GIRALDO, M. **A los cuatro vientos**. Las ciudades de la América Hispánica. Madrid: Marcial Pons, 2006.

MUSSET, A. **Ciudades nómadas del Nuevo Mundo**. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

PALM, E. W. Tenochtitlán y la ciudad ideal de Dürer. **Journal de la Société des Américanistes**, n. 40, p. 59-66, 1951.

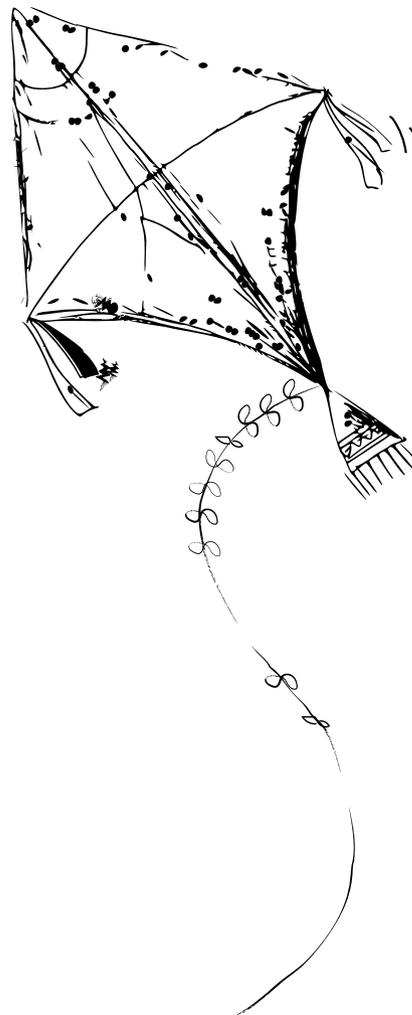
RAMA, Á. **La ciudad letrada**. Madrid: Fineo, 2009.

RAMÓN, A. **Santiago de Chile (1541-1991)**. Historia de una sociedad urbana. Santiago: Editorial Sudamericana, 2000.

SETA, C. **La ciudad europea del siglo XV al XX**. Madrid: Istmo, 2002.

TERÁN, F. (org.). **La ciudad hispanoamericana, el sueño de un orden**. Madrid: Centro de Estudios Históricos de Obras Públicas y Urbanismo, 1989.

VÁZQUEZ GARCÍA, F. **La invención del racismo**. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940. Madrid: Akal, 2009.



MODIFICAÇÃO DE TEXTO DE 2010 -

Arqueologia, paisagem e patrimônio:

**da colonialidade à
decolonialidade das práticas¹**

Rafael Pedro Curtoni

Universidade Nacional do Centro da
Província de Buenos Aires, Argentina

TRADUÇÃO:

Ariane Fagundes Braga

¡DALE!, Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Arqueologia, paisagem e patrimônio: da colonialidade à decolonialidade das práticas

Resumo

Não há dúvidas de que os conceitos de Paisagem, Patrimônio e Arqueologia não apenas denotam uma origem moderna, ocidental e europeia, mas também representam uma nova forma de ver associada a uma visão ideológica e de classe, inventada em um momento específico da história. Essa nova política da visão se sustentou e se reproduziu sobre uma das separações fundantes do conhecimento moderno, que é a cisão cartesiana entre mente e corpo. A partir disso, o olhar renascentista estabeleceu uma ideia de paisagem como exterioridade passível de medição, equivalente em todas as suas partes, homogêneo, constante e separado do âmbito humano. Também é verdade que essa visão buscou ser superada à luz de novas contribuições teóricas nas quais começou a ser percebido que os lugares e a paisagem tiveram e têm significados especiais para as pessoas ao longo do tempo, e que esses valores estão relacionados a práticas sociais e conotações simbólicas atribuídas ao entorno. Dessa forma, a paisagem deixou de ser considerada apenas como uma entidade física externa e passiva à qual os humanos se adaptavam para ser reconhecida como parte de um processo cultural.

Palavras-chave: Paisagem, Patrimônio, Arqueologia, Colonialidade.

Arqueología, paisaje y patrimonio: de la colonialidad a la decolonialidad de las prácticas

Resumen

No hay dudas que los conceptos de Paisaje, Patrimonio y Arqueología denotan no sólo un origen moderno, occidental y europeo, sino también representan una nueva forma de ver asociada a una visión ideológica y de clase, inventada en un momento específico de la historia. Esa nueva política de la visión se sustentó y reprodujo sobre una de las separaciones fundantes del conocimiento moderno como es la escisión cartesiana entre mente y cuerpo. A partir de allí la mirada renacentista instauró una idea de paisaje como exterioridad pasible de medición, equivalente en todas sus partes, homogêneo, constante y separado del ámbito humano. También es cierto que esa visión pretendió ser superada a la luz de nuevos aportes teóricos en los cuales se comenzó a advertir que los lugares y el paisaje tuvieron y tienen significados especiales para las personas a través del tiempo y que esos valores se relacionan con prácticas sociales y connotaciones simbólicas otorgadas al entorno. De esta manera, el paisaje dejó de ser considerado solamente como una entidad física externa y pasiva a la cual los humanos se adaptaban para ser reconocido como parte de un proceso cultural.

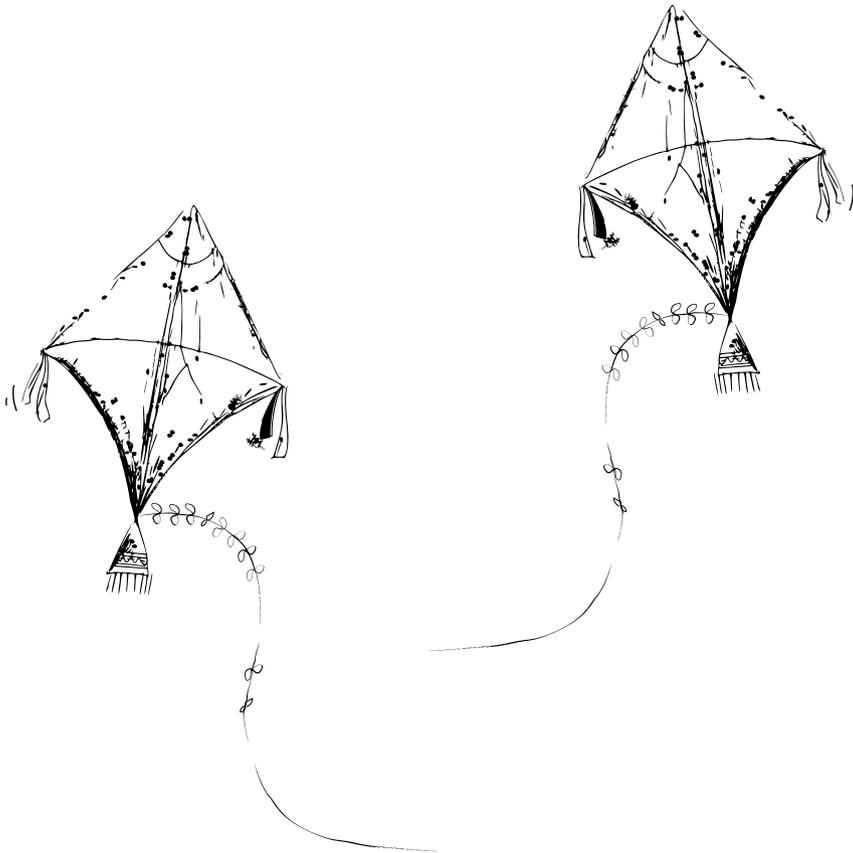
Palabras clave: Paisaje, Patrimonio, Arqueología, Colonialidad.

Archaeology, landscape, and heritage: from coloniality to decoloniality of practices

Abstract

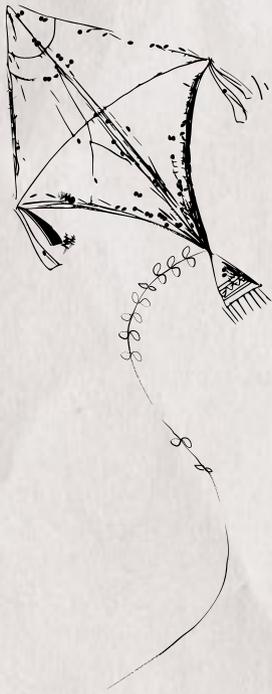
There is no doubt that the concepts of Landscape, Heritage, and Archaeology not only denote a modern, Western, and European origin but also represent a new way of seeing associated with an ideological and class-based vision, invented at a specific moment in history. This new politics of vision was based on and reproduced one of the foundational separations of modern knowledge: the Cartesian split between mind and body. Since then, the Renaissance gaze established an idea of landscape as an exteriority capable of measurement, equivalent in all its parts, homogeneous, constant, and separate from the human realm. It is also true that this view sought to be overcome in light of new theoretical contributions in which it began to be perceived that places and landscape had and have special meanings for people over time, and that these values are related to social practices and symbolic connotations attributed to the environment. Thus, the landscape ceased to be considered merely as an external and passive physical entity to which humans adapted, to be recognized as part of a cultural process.

Keywords: Landscape, Heritage, Archaeology, Coloniality.









Introdução

“

A Lição de Anatomia do Dr. Nicolaes Tulp" (Figura 1) é uma pintura realizada em 1632, por Rembrandt, que retrata um grupo de cirurgiões que presenciam uma aula-operação realizada pelo Dr. Tulp. Se considerarmos que essa obra põe em cena a obtenção de resultados e um conhecimento depois de "destruir" uma parte da evidência, ela poderia ser vista como uma metáfora da arqueologia. O "novo" conhecimento é submetido à observação de um corpo colegiado que não somente contempla, escuta, aprende e registra o saber que provém do "objeto" em estudo, mas que também autoriza e legitima a totalidade do ato de transposição do referido saber. O ato se concretiza com a participação do especialista, que é quem expressa um saber específico a um grupo de receptores exclusivos. O corpo é a paisagem sobre a qual o saber se faz disciplina. Já as partes que constituem este corpo e a totalidade do mesmo se transformam em patrimônio. Os profissionais da área, por sua vez, se convertem em legítimos guardiões e reprodutores do conhecimento ilustrado. Essa forma de transmissão do conhecimento, que é própria do século XVII, não está muito distante da dinâmica e da estrutura dos congressos atuais de arqueologia. A pintura de Rembrandt, por si só, já expressa o lugar de enunciação e de produção material, assim como as referências temporais e espaciais de sua gênese. A obra representa os processos de produção, os processos estéticos, os processos de encenação e as perspectivas eurocêntricas do mundo, que fazem referência às condições geopolíticas e de colonialidade envolvidas na geração, na instalação e na produção, na configuração e no consumo dos conhecimentos na modernidade.

LAE

v.3 n.1

p. 284-299

2024

ISSN: 2965-4904

DOI: 10.9771/lj.v3i0.60555

Colonialidade do conhecimento

Poderíamos dizer que boa parte da arqueologia moderna e ocidental está representada na "Lição de anatomia do Dr. Nicolaes Tulp". Essa metáfora simboliza os sentidos da colonialidade que perpassam a prática arqueológica e que se expressam nas diferentes estratégias da construção do saber e do patrimônio. A separação entre o fato e o valor, a negação da contemporaneidade, a prevalência do objeto, a ruptura ontológica, a contração do presente, o eurocentrismo, a patrimonialização e a musealização, e o sentido de exclusividade e de distanciamento são os referentes de tal construção. Com base nessas premissas, configura-se um saber hegemônico e neutro que não permite a alternância de vozes nem de outras perspectivas. Na pintura de Rembrandt, essa restrição manifesta-se na articulação dos especialistas em torno de uma novidade que é reservada para quem participa da linguagem científica. A arqueologia, como ciência moderna e ocidental, submete a diferença a filtros que representam e configuram verdades absolutas que se desdobram em discursos homogêneos. Esses mecanismos para construir e manejar o saber e os patrimônios são expressões do que Quijano (2003) denominou como "colonialidade do poder e do saber". Esse conceito representa os diferentes processos que surgiram com a nova ordem mundial derivada da expansão europeia — uma espoliação colonial legitimada pelo imaginário que estabeleceu diferenças incomensuráveis entre o colonizador e o colonizado (ibid.). As ideias de raça e de cultura funcionam como um dispositivo taxonômico que, por excelência, cria essas diferenças. Dessa forma, o colonizado aparece como "o outro da razão, justificando o exercício de um poder disciplinar por parte do colonizador" (CASTRO-GÓMEZ, 2003, p. 153).

Na obra de Rembrandt, o cadáver de Aris Kindt se constitui como "o outro da razão": o sujeito e o corpo subalternizados que habilitam a intervenção em nome do conhecimento. A dissecação, na qual o corpo é constituído como patrimônio representativo da especialidade, é legitimada pela aplicação metódica de ferramentas assépticas e universais. A expertise do profissional, por sua vez, opera sobre o corpo e destrói parte da evidência para a obtenção do saber e a fim de garantir a sua autenticidade. Em sintonia com isso, o grupo colegiado reconhece, classifica e denomina o que é extraído, de modo a determinar a sua validade e o seu alcance universal.

A destruição que o Dr. Tulp exerce, assim como a encenação do corpo e das suas partes diante dos seus colegas, podem ser comparados com a prática arqueológica, na medida em que essas ações são condições necessárias para instalar o conheci-

mento. Tal processo de produção, instalação e reprodução do conhecimento está sujeito a relações de poder que validam algumas formas de saber em detrimento de outras. Nesse sentido, a colonialidade do saber é vista como um dispositivo que organiza a totalidade do espaço e do tempo de todas as culturas, de todos os povos e de todos os territórios do mundo, tanto do passado quanto do presente, em um metarrelato universal em que a sociedade industrial liberal (ou seja, a sociedade moderna europeia) é a expressão mais avançada e culminante de todo o processo. Do mesmo modo, "as formas de conhecimento desenvolvidas para a compreensão dessa sociedade transformam-se nas únicas formas válidas, objetivas e universais do conhecimento" (LANDER, 2003, p. 23). Essa perspectiva eurocêntrica do conhecimento controlou todas as formas de subjetividade, de cultura e de produção e reprodução dos saberes (QUIJANO, 2003).

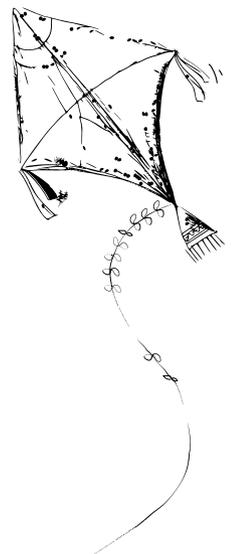
Não há dúvidas de que os conceitos "paisagem", "patrimônio" e "arqueologia" não fazem referência somente a uma origem moderna, ocidental e europeia, mas também representam uma nova "forma de ver" associada a uma perspectiva ideológica e de classe, inventada em um momento específico da história. Essa nova percepção se sustentou e se reproduziu sob uma das separações fundantes do conhecimento moderno: a cisão cartesiana entre a mente e o corpo. A partir disso, o olhar renascentista instaurou uma ideia de "paisagem" como exterioridade suscetível de medição, equivalente em todas as suas partes, homogênea, constante e separada do âmbito humano. Da mesma forma, o "patrimônio" constituiu-se em um construto ocidental no qual prevaleceram critérios de autenticidade e de valorização, estabelecidos a partir da academia. Também é verdade que essas visões pretendiam ser superadas pelos novos aportes teóricos que advertiram que os lugares e a paisagem mantêm vigentes os significados especiais que as pessoas lhes atribuem; e, igualmente, que as avaliações sobre o patrimônio são dinâmicas e estão relacionadas com as práticas sociais e as conotações geradas pelos diferentes olhares. Por consequência, a paisagem deixou de ser considerada como uma entidade física externa e passiva à qual o ser humano se adaptava; agora é reconhecida como parte de um processo cultural. A construção do patrimônio começou a ser vista como parte de um contexto mais amplo, no qual participam diversos atores e interesses.

No entanto, essas abordagens também geraram esquemas produtores de uma taxonomia dissecante e que catalogam as paisagens e o patrimônio como culturais, sociais, urbanos, rurais, rituais, étnicos, políticos etc. Essas classificações excessivas não superaram o critério da exterioridade, nem a manutenção de dualismos modernos

que sobrevivem no desenvolvimento teórico da relação entre arqueologia, paisagem e patrimônio. A patrimonialização e a musealização constituem formas de construção e de transmissão do saber que expressam diferentes sentidos de colonialidade na prática arqueológica. Na Argentina, alguns dos resultados mais relevantes em relação ao mundo indígena estão vinculados a processos de apropriação discursiva, tanto dos territórios quanto dos sujeitos que o ocupam. Assim, a geração de narrativas alocrônicas, vinculadas às políticas do conhecimento, subjuga e oculta os corpos, os saberes e as práticas mediante o distanciamento e a negação da contemporaneidade. Nesses casos, a alteridade é relegada a um espaço distante (o deserto, por exemplo) e a um tempo diferente do contemporâneo, que é próprio do homem branco ocidental. Vêm daí as classificações que diferenciam taxonomicamente as sociedades pré-modernas em tradicionais, primitivas, indígenas, bárbaras etc.

Ao se musealizar e patrimonializar o mundo indígena, impõem-se novas identidades e novos sentidos mediante a exaltação das conquistas dos territórios, que são nomeados em termos de "outro". Dessa maneira, na região pampiana e durante o final do século XIX e as primeiras décadas do XX, foram construídos monumentos para comemorar os feitos das conquistas territoriais. A partir de então, o Estado regulamentou a construção de estátuas, placas, bustos e monumentos na Capital Federal e em cada praça da República Argentina, para glorificar e imortalizar os heróis da conquista. Construíram-se uma paisagem e um patrimônio que se mantêm e são reproduzidos na atualidade, podendo ser caracterizados como coloniais e hegemônicos. Ao mesmo tempo, para o mundo indígena, implementam-se políticas associadas ao reconhecimento e à reparação (CURTONI; CHAPARRO, 2011). Através desses processos podem ser produzidas ideias, imagens e representações que sustentam a inexistência do sujeito evocado, paralelamente com uma postura de descrédito público e de desrespeito diante das demandas cotidianas feitas pelas próprias organizações indígenas.

Um exemplo específico é a construção, feita em 2006, do monumento-mausoléu para re-enterrar o cacique Rankülche, "José Gregorio Yancamil", na praça central da cidade de Victorica, na província de La Pampa. A praça central da cidade é chamada de Praça Heróis de Cochicó, em memória aos soldados do exército argentino que protagonizaram, no dia 19 de agosto de 1882, sob o comando de Yancamil, o que foi chamado de o último combate contra grupos indígenas da região nas imediações de Paraje Cochicó. Como parte da homenagem, foi construído, em 1922, no meio da praça, uma pirâmide comemorativa que logo foi transformada em mausoléu. A cerimônia de re-enterro e o monumento-mausoléu dedicado a Yancamil parecem orientados



por uma ideia de patrimônio que busca encenar e fornecer uma imagem "congelada" e de "uma faceta" do que é o indígena. O centro da atenção é o monumento cuja materialidade inviabiliza e objetifica o "ser" e o "estar" indígena, uma vez que congela uma dinâmica transtemporal, silencia as vozes, a cosmovisão, a percepção, as crenças e as formas de entender o mundo indígena. O monumento, enquanto "memória de pedra", pode ser visto como um efeito da colonialidade do poder, pois está vinculado a uma ideia patrimonial que é consoante com as formas ocidentais e modernas de construção, manejo e valorização do saber (CURTONI; CHAPARRO, 2008).

Sob essas formas eurocêntricas de produção e de reprodução do conhecimento, definidas a partir de um lócus de poder, utilizam-se diferentes estratégias para anular, silenciar e negar as possibilidades de existência de "outras" alternativas de construção e de circulação dos saberes. De modo vinculado, é questionada a atribuição de valores científicos ocidentais aos recursos e ao desconhecimento das diversas visões ou percepções existentes em outras culturas e em outras minorias étnicas (AYALA, 2005; BENDER, 1998; GNECCO, 2005; LAYTON, 1989). Discute-se a interferência do Estado e dos organismos internacionais na definição do patrimônio e na sua gestão. Os critérios da ciência ocidental são os que prevaleceram sob a expressão dos "especialistas", responsáveis por verificar o cumprimento do requisito de "valor universal excepcional" ou o tão discutido critério de autenticidade (UCKO, 2000; PIAZZINI, 2008). Isso demonstra o sentido de colonialidade das práticas vinculadas às políticas patrimoniais e dos espaços acadêmicos como o da arqueologia, que serviram para a sua reprodução.

Decolonialidade da prática

Até o mapa mente. Aprendemos a geografia do mundo em um mapa que não mostra o mundo tal como é, mas sim como os seus donos dizem que é. No planisfério tradicional, aquele que se usa nas escolas e em todo lugar, o Equador não está no centro, o norte ocupa dois terços e o sul, um. A América Latina ocupa, no mapa-múndi, menos espaço que a Europa e menos ainda que a soma dos Estados Unidos e do Canadá, quando, na realidade, a América Latina é duas vezes maior que a Europa e é muito maior que Estados Unidos e o Canadá. O mapa, que nos diminui, simboliza todo o resto. A geografia roubada, a economia

saqueada, a história falsificada, a usurpação cotidiana da realidade. O chamado Terceiro Mundo, habitado por pessoas de terceira categoria, engloba menos, come menos, lembra menos, vive menos, diz menos.

Eduardo Galeano apud Lander (2003).²

As observações de Eduardo Galeano dão conta de representar as relações de poder e das especificidades geopolíticas associadas à produção, à distribuição, à representação e ao manejo dos conhecimentos na matriz moderno-colonial. As condições geopolíticas referem-se não somente ao espaço físico ocupado (por exemplo, um lugar no mapa), mas também aos *loci* históricos, sociais, culturais, epistêmicos, acadêmicos e editoriais, entre outros, por meio dos quais são criados e instalados determinados saberes em detrimento de outros. Essas determinações geo-topo-crono-políticas da geração do conhecimento pré-estabelecem a autolegitimação, a superioridade e a universalidade do saber científico moderno sob outras formas do conhecimento e, com isso, definem sua imposição global. As reflexões de Galeano sobre o "Terceiro Mundo, habitado por pessoas de terceira categoria" também descrevem um dos aspectos mais efetivos da colonialidade do poder, expressado na racialização e na dominação dos outros diferentes. Esses mecanismos formadores de alteridade implicam, finalmente, uma certa impossibilidade discursiva: o sujeito daqui, inferiorizado, "diz menos" e, conseqüentemente, as suas visões e os seus lugares de enunciação não existem e/ou estão inviabilizados.

As geopolíticas do conhecimento não impactam somente as formas e as condições de produzir e de reproduzir o saber (por exemplo: ciência, academia, editoras), mas também a definição e o manejo de lugares de interesse (por exemplo: lugares históricos e áreas protegidas) e as materialidades (por exemplo: memoriais, monumentos, patrimônios, artefatos, museus etc.), promovidas por diferentes setores e atores com fins comemorativos, recreativos, educativos, culturais etc. Nesse contexto, a arqueologia, com sua prática, provê discursos, narrativas, formas de vida e objetos localizados no tempo e no espaço. Dessa forma, a disciplina pode ser vista como produtora de sequências de cronótopos culturais, assim constituindo um dos dispositivos de poder da modernidade encarregados de organizar e de classificar as diferenças.

Sem sombra de dúvida, desde sua concepção, produção, reprodução, distribuição e consumo, os conhecimentos gerados dentro dos marcos institucionais-acadêmicos portam uma marca geopolítica, geo-histórica e geocultural. Ou seja, eles têm lugar, contexto, corpo, cor e gênero em sua origem — um processo que também é referido

como a corpo-política do saber (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007; WALSH, 2007) — e, sendo assim, são contingentes, situados e atravessados por relações de espaço-poder. Essas condições de existência dos conhecimentos expressam também os sentidos de colonialidade do poder, do saber e do ser, que caracterizam as formas de conhecer desenvolvidas e impostas no marco da modernidade colonial (QUIJANO, 2003; ESCOBAR, 2005; MALDONADO-TORRES, 2007). O colonialismo epistêmico da ciência ocidental impõe-se a partir da definição do “ponto zero” como principal modelo do conhecimento, por meio do qual se pretende observar o mundo a partir de um lócus neutro, objetivo e absoluto (CASTRO-GÓMEZ, 2007).

A geração do conhecimento arqueológico pode ser vista como um produto ideológico que, na maioria dos países latino-americanos, está relacionada com o imaginário colonial sustentado e reproduzido, entre outros âmbitos, nas ciências sociais. A superação da colonialidade do conhecimento exige um posicionamento ético político que, simultaneamente, inicie um processo de descolonização disciplinar. Em primeiro lugar, para descolonizar a estrutura do conhecimento moderno ocidental, é necessário evidenciar o lugar e as relações que produzem e instalam algumas formas do saber em detrimento de outras. Isso significa, em parte, visualizar as instituições produtoras ou administradoras do conhecimento, sua linguagem de transmissão, suas políticas editoriais e seus agentes-referentes associados. Por outro lado, é preciso desafiar os princípios de neutralidade valorativa, o distanciamento e a exterioridade. Dessa maneira, é possível observar as posturas éticas e as políticas da prática e buscar, por um lado, “deslocalizar” a arqueologia de sua matriz moderno-colonial de produção e, por outro lado, desarmar a associação exclusiva de passado, arqueologia e sujeitos ausentes.

O pensamento decolonial constitui uma expressão da teoria crítica contemporânea relacionada às tradições das ciências sociais e humanas da América Latina e do Caribe (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007), embora não se limite a essas regiões. Com a conceituação decolonial, questiona-se o mito da descolonização e a ideia de que a pós-modernidade implica um mundo desvinculado da colonialidade. Pelo contrário, a ordem global atual ressignifica as exclusões provocadas pelas hierarquias epistêmicas, espirituais, étnicas e de gênero que são sustentadas e reproduzidas pela modernidade. Estabelecem-se, nas discussões atuais, distinções entre os conceitos de colonialismo e colonialidade, considerando o último como um fenômeno histórico mais complexo que o primeiro e que se estende até a nossa atualidade. Desse modo, é proposta a existência de uma hierarquia de poder que possibilita a reprodução de relações de dominação territorial e epistêmica, gerando a subalternização, a negação

e/ou a invisibilidade dos conhecimentos, das experiências e das formas de vida dos dominados. A perspectiva decolonial promove a prática, a discussão e a ressignificação de saberes e das ideias geradas desde a diferença colonial e impulsiona as construções do conhecimento "a partir do lugar" (CASTRO-GÓMEZ, 2003; CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007; DÁVALOS, 2005; ESCOBAR, 2005; WALSH, 2007).

Concluindo, as apostas atuais giram em torno da ideia de novos modos de produção do saber e não simplesmente da busca por conhecimentos alternativos. Em outras palavras, é necessária uma reconfiguração da prática que, no caso da arqueologia, não só contemple os interesses acerca do passado, mas que também se oriente em função do presente e das necessidades dos atores e dos contextos locais com os quais interagimos. Isso significa exercer uma práxis política e crítica que construa, de maneira situada, o conhecimento (o "a partir daqui" do pensador argentino Arturo Jaurtiche) — ou seja, uma práxis que não seja eurocêntrica, nem baseada no racionalismo científico e asséptico da modernidade liberal. Pode-se, também, incluir o que Maritza Montero denominou como episteme latino-americana do conhecer, entre outros aspectos caracterizada por uma forma de ver, de fazer, de pensar e de sentir a partir da América Latina (LANDER, 2003). As tentativas por ressignificar a prática disciplinar têm por objetivo copromover e copotencializar espaços inclusivos que superem a endogamia acadêmica, que gerem ações com novos atores e novas situações e que caminhem em direção à coprodução de outros sentidos. As implicações disso estão vinculadas à descentralização acadêmica; à incontornável consulta, à permissão e ao consentimento das comunidades locais; ao entendimento e à promoção da transversalidade do conhecimento; à consideração das histórias e dos saberes locais em seus próprios termos; à consideração dos nossos interesses, alcances e limitações; e à busca de consensos e à visualização das práticas a partir dos contextos éticos e políticos.



Notas

1 Notas dos Editores – Este texto é uma versão ampliada, e inédita, do artigo “Paisaje, patrimonio y arqueología: de la colonialidad a la decolonialidad de la práctica. Reflexiones desde Sudamérica” publicado na revista *Códice*, v. 11, n. 21, p. 43-49, 2010 (ISSN 1692-3766). Agradecemos ao autor pelo envio do manuscrito tão logo nos interessamos pelo artigo. Como os demais textos deste volume da *Laje* que originalmente estavam em espanhol, este artigo recebeu uma última revisão técnico-acadêmica feita pelo editor-chefe Leo Name, bem como uma revisão final da tradução levada a cabo por Bruna Otani Ribeiro e Larissa Fostinone Locoselli, com equipe do Laboratório de Tradução da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA).

2 Nota de Tradução – No Brasil, este trecho faz parte de um livro de Galeano chamado *De pernas pro ar. A escola do mundo ao avesso*, publicado pela L&PM em 1999. Não obtivemos, contudo, o acesso a seu conteúdo. Na internet, circula (em posts) este trecho em português: “Até o mapa mente. Aprendemos a geografia do mundo em um mapa que não mostra o mundo tal como é, mas sim como mandam que seja. No planisfério tradicional, o que se usa nas escolas e em todo lugar, o Equador não está no centro; o norte ocupa dois terços e o sul, um. A América Latina abarca no mapa-múndi menos espaço que Europa e muito menos que a soma de Estados Unidos e Canadá, quando na realidade a América Latina é duas vezes maior que a Europa e bastante maior que Estados Unidos e Canadá. O mapa, que nos diminui, simboliza todo o resto. Geografia roubada, economia saqueada, história falsificada, usurpação cotidiana da realidade: o chamado Terceiro Mundo, habitado por gente de terceira, abarca menos, come menos, recorda menos, vive menos, diz menos”. No entanto, preferiu-se uma tradução própria a partir do espanhol do que esta, que parece menos precisa (principalmente no início, ao omitir “os donos”).

Referências

AYALA, P. Pueblos originarios y arqueología: discursos en torno al patrimonio arqueológico en San Pedro de Atacama. **Textos Antropológicos**, v. 15, n. 2, p. 249-261, 2005.

BENDER, B. **Stonehenge**. Making Space. Berg, Oxford, 1998.

CASTRO-GÓMEZ, S. Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. In: LANDER, E. (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso, 2003, p. 145-161.

CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (org.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

CURTONI, R. P.; CHAPARRO M. G. El re-entierro del cacique José Gregorio Yancamil. Patrimonio, política y memoria de piedra en la pampa argentina. **Revista Chilena de Antropología**, n. 19, p. 9-36, 2008.

CURTONI, R. P.; CHAPARRO M. G. Políticas de reparación: reclamación y reentierro de restos indígenas. El caso de Gregorio Yancamil. **Corpus**. Archivos virtuales de la alteridad americana, v. 1, n. 1, 2011.

DÁVALOS, P. Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra. In: DÁVALOS, P. (org.). **Pueblos indígenas, Estado y democracia**. Buenos Aires: Clacso, 2005, p. 17-33.

ESCOBAR, A. **Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia-ICANH, 2005.

GNECCO, C. Ampliación del campo de batalla. Simposio Pueblos Originarios y Arqueología (Memorias). **Textos Antropológicos**, v. 15, n. 2, p. 183-195, 2005.

LANDER, E. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. In: LANDER, E. (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso, 2003, p. 11-40.

LAYTON, R. **Who needs the Past? Indigenous values and archaeology**. Londres: Routledge, 1989.

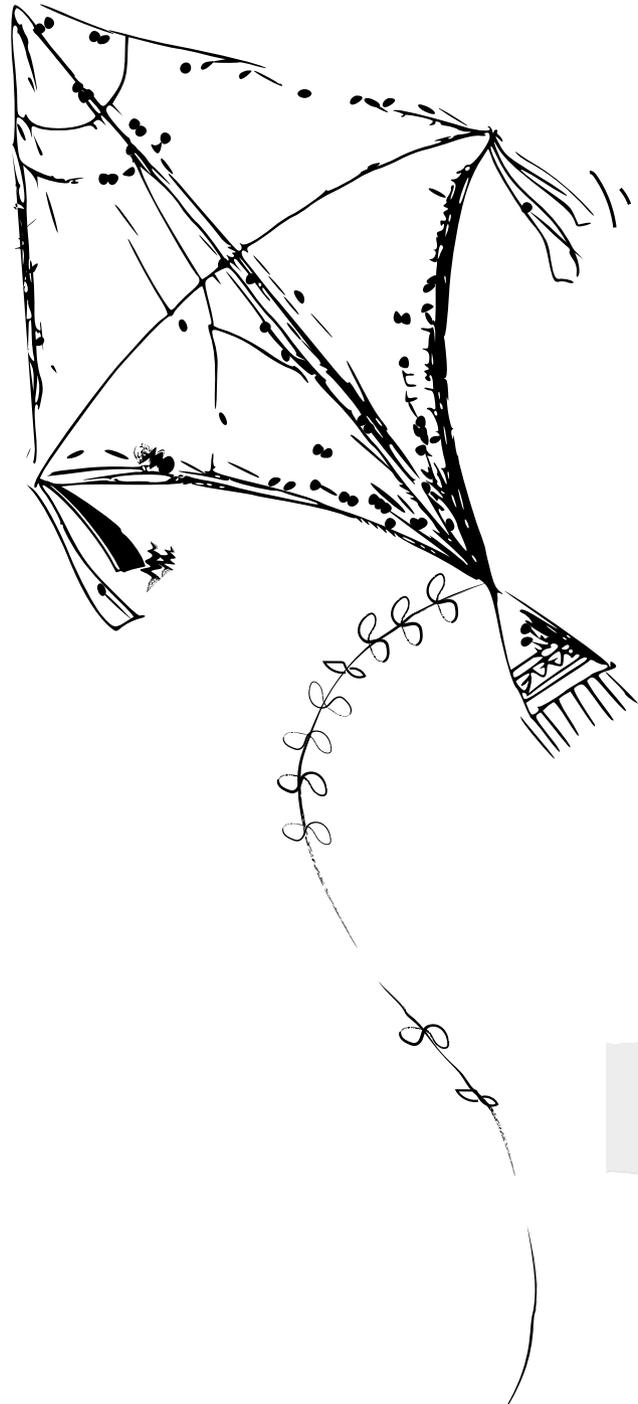


PIAZZINI, C. (2008). Cronotopos, memorias y lugares. Una mirada desde los patrimonios. In: PIAZZINI, C.; MONTOYA ARANGO, V. (org.). **Geopolíticas: espacios de poder y poder de los espacios**, 1989, p. 171-183.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso, 2003, p. 201-246.

UCKO, P. Heritage and Indigenous Peoples in the 21st century. **Public Archaeology**, n. 1, p. 227-238, 2001.

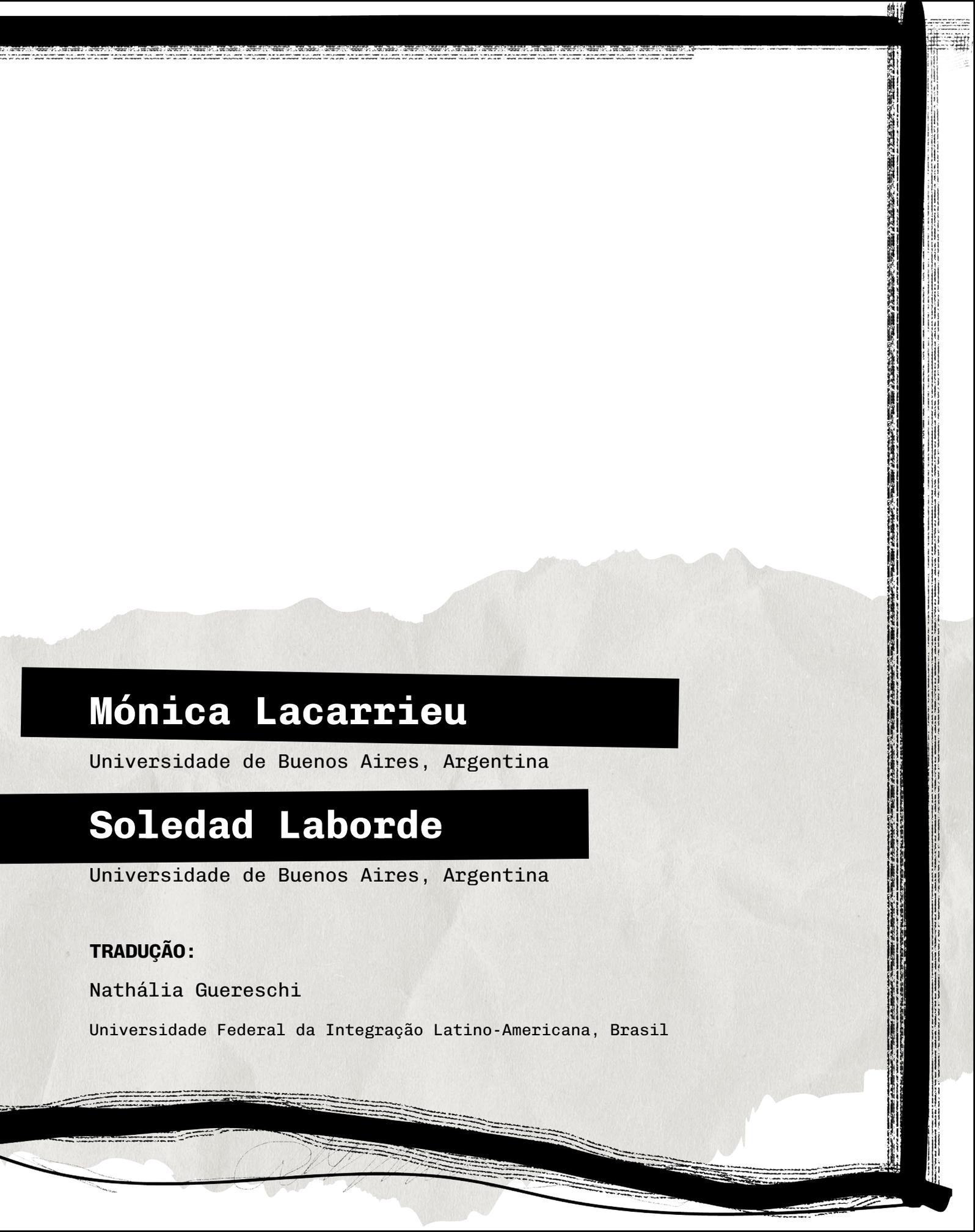
WALSH, C. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento 'otro' desde la diferencia colonial. CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (org.). **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 47-62.



2018

Diálogos com a colonialidade:

**os limites do patrimônio
em contextos de subalternidade¹**



Mónica Lacarrieu

Universidade de Buenos Aires, Argentina

Soledad Laborde

Universidade de Buenos Aires, Argentina

TRADUÇÃO:

Nathália Guereschi

Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Brasil

Diálogos com a colonialidade: os limites do patrimônio em contextos de subalternidade

Resumo

Diante do cenário de profundas transformações nos processos de identificação de diversos grupos sociais, em particular no que se diz respeito às possibilidades de construção de "novos" sujeitos sociais em termos subalternos, este artigo aborda como a "colonialidade" é discutida através dos processos de patrimonialização. É de nosso interesse analisar os processos complexos que se produzem entre as instituições patrimoniais - ainda fixadas à idéia de território e, particularmente, à da nação - e os sujeitos e grupos sociais que, em movimento e em tentativas de de(s)colonização, "fazem patrimônio" através de práticas locais, localizadas, transterritorializadas e deslocadas. São retomadas, na primeira parte, as narrativas e as ações patrimoniais impulsionadas no campo internacional para a região latino-americana e colocamos atenção nas tensões em torno do patrimônio material monumental e imaterial na Argentina, em um país marcado historicamente, na sua esfera patrimonial, pelo imaginário oitocentista de "progresso". Na segunda parte, enfatizamos os processos de patrimonialização imaterial ativados pela população afrodescendente em Buenos Aires, atravessados pela materialização da colonialidade do poder e da racialização velada.

Palavras-chave: Patrimônio, Colonialidade, Subalternidade, Afrodescendentes.

Diálogos con la colonialidad: los límites del patrimonio en contextos de subalternidad

Resumen

Ante el escenario de profundas transformaciones en los procesos de identificación de diversos grupos sociales, en particular con respecto a las posibilidades de construcción de "nuevos" sujetos sociales en términos subalternos, este artículo aborda cómo la "colonialidad" es dialogada a través de los procesos de patrimonialización. Es nuestro interés analizar los procesos complejos que se producen entre las instituciones patrimoniales -aún fijadas a la idea de territorio y, particularmente, de la nación- y los sujetos y grupos sociales que, en movimiento y en intentos de de(s)colonización, "hacen patrimonio" a través de prácticas locales, localizadas, transterritorializadas y desplazadas. Se retoman, en el primer apartado, las narrativas y acciones patrimoniales impulsadas en el campo internacional para la región latinoamericana y se pone atención a las tensiones en torno al patrimonio material monumental e inmaterial en Argentina, en un país marcado históricamente en su esfera patrimonial por el imaginario decimonónico del "progreso". En el segundo apartado, se enfatiza en los procesos de patrimonialización inmaterial activados por la población afrodescendente en Buenos Aires, atravesados por la materialización de la colonialidad del poder y de la racialización encubierta.

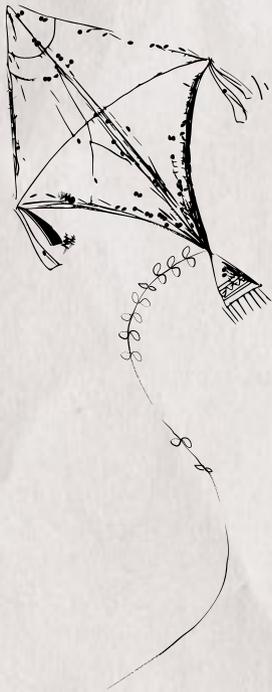
Palabras clave: Patrimonio, Colonialidad, Subalternidad, Afrodescendientes.

Dialogues with coloniality: the limits of heritage in subaltern contexts

Abstract

Faced with the scenario of profound transformations in the identification processes of various social groups, particularly with respect to the possibilities of building "new" social subjects in subaltern terms, this article addresses how "coloniality" is discussed through the processes of heritage preservation. It is our interest to analyze the complex processes that take place between the heritage institutions – still fixed to the idea of territory and, particularly, of the nation – and the subjects and social groups that, in movement and in attempts to decolonize, "make heritage" through local, localized, transterritorialized and displaced practices. In the first section, the patrimonial narratives and actions promoted in the international field for the Latin American region are taken up again and attention is paid to the tensions surrounding the monumental tangible heritage and intangible heritage in Argentina, in a country historically marked in its heritage sphere by the nineteenth-century imaginary of "progress". In the second section, emphasis is placed on the intangible heritage processes activated by the Afro-descendant population in Buenos Aires, crossed by the materialization of the coloniality of power and covert racialization.

Keywords: Heritage, Coloniality, Subalternity, Afro-Descendants.



Introdução

As mulheres, as nossas mães, não se vestem assim, com essas cores. Isso é para vender. Isso não é do nosso país. Elas se valem do vestido para acreditarem nelas, mas não precisamos nos fantasiar para sermos palenqueras. Esse vestido foi adotado pelos brancos para os negros.²

Extraído de um vídeo que aborda o significado de ser *palenquera* para os *palenqueros*, através do ato de vestir das mulheres, desde que este espaço cultural passou ao campo do patrimônio imaterial, o depoimento acima fala de um olhar e de uma diferença colonial que prevalece na maioria dos processos de patrimonialização.^{3,4} O vídeo nos apresenta a reflexão que as mulheres mais velhas — e alguns homens — fazem sobre a representação da diferença e a sua afirmação de gênero e idade, além do significado que tem o ato de se vestir de determinada maneira (inclusive em termos de corporalidade: “me deixa gorda”, diz uma delas). Na construção de um relato contraditório, é visibilizada uma disputa entre o fazer e o assumir uma “nova cultura”, representada pelas jovens, por um lado, e a visão de quem prefere não se transformar em uma “outra” — porque *essa* não é sua cultura, não é a cultura “daqui” —, por outro; incorporando assim, timidamente, as relações de poder coloniais subjacentes a essas representações. Essa construção da “alteridade” é o resultado de uma diferença cultural exotizada numa chave de diversidade homogeneizada e planetária; mas, sobretudo — e no que se refere à América Latina —, é a consequência de processos de classificação vinculados a uma heterogeneidade histórico-estrutural, que autores como Anibal Quijano (2007) denominaram “diferença colonial”.

LAJE

v.3 n.1
p. 300-331
2024

ISSN: 2965-4904

DOI: 10.9771/lj.v3i0.60556

Os processos de inscrição na UNESCO refletem um conjunto de dossiês de candidatura caracterizados por certos atavismos. Não deixa de surpreender que em uma América Latina envolta em processos de transformações relacionadas com suas histórias nacionais, as populações originárias — patrimonializadas por meio de suas manifestações culturais — sejam limitadas aos seus lugares ancestrais. Enquanto, nos últimos anos, países como a Bolívia, o Equador e inclusive a Argentina têm se aprofundado em debates teóricos e políticos intensos sobre a colonialidade, a pós-colonialidade e a de(s)colonialidade, o campo do patrimônio cultural imaterial fica centrado na construção de culturas idiossincráticas. Os movimentos sociais de povos indígenas, camponeses e afrodescendentes, bem como das populações removidas e/ou de migrantes que chegam às cidades como resultado de situações de conflito, têm seus processos desconsiderados em qualquer candidatura; e aqueles que têm a sua candidatura admitida em seus contextos de origem são considerados em sua condição asséptica de "alteridade". Turgeon (2003) aponta que o patrimônio imaterial deveria ter surgido para escapar da pureza do "nativo" e se expressar na tensão entre pertencimentos múltiplos, migrações e perdas. No entanto, esta é a questão mais difícil de ser contemplada a partir da lógica patrimonial.

Este artigo é construído em torno da relação entre o patrimônio e a colonialidade, particularmente (mas não somente) na Argentina, um país historicamente marcado, em sua esfera patrimonial, pelo imaginário oitocentista do "progresso". Atualmente, diante do cenário de profundas transformações nos processos de identificação de diversos grupos sociais, em particular no que diz respeito às possibilidades de construção de "novos" sujeitos sociais em termos subalternos, pretendemos abordar como a "colonialidade" é discutida através dos processos de patrimonialização. É do nosso interesse analisar os processos complexos que se dão entre a UNESCO — associada à visão da "universalidade" e do "multinacional" como enfoque de superação "prática" do nacional; as instituições patrimoniais — ainda fixadas à ideia de território e particularmente à de nação; e os sujeitos e grupos sociais que, em movimento e nas tentativas de de(s)colonização, "fazem patrimônio" através de práticas locais, localizadas, transterritorializadas e deslocadas.



O Patrimônio Cultural Imaterial (PCI): mapas de poder na América Latina

É surpreendente até que ponto “a estátua de Colombo” se instalou como um assunto para o grosso das pessoas... A ideia fundamental, mais que tirar Colombo do jardim da Casa Rosada, é pôr Juana Azurduy no lugar ... Nada mais perigoso que uma estátua na sua aparente imobilidade. A estatuária é modelar e via de regra está a serviço de uma história oficial que invariavelmente nasce, cresce e se reproduz para servir às elites [...] E que, em determinados casos, muito pontuais, consegue causar o que chamamos de “geografia sagrada” [...] Observando a localização geográfica de onde pretendem “arrancar” o navegador, veremos até que ponto o eixo da temática foi invertido. A estátua está localizada a poucos metros da Casa Rosada, nada menos que o centro nevrálgico do poder político do país. A sua geografia sagrada compreende também a Praça de Maio e o Cabildo.⁵ É o marco zero de onde nasceu a Pátria. Portanto, que Cristóvão Colombo esteja rondando nas suas imediações não é muito lógico. Em contrapartida, se é compreensível que a frente da Casa Rosada esteja sob a custódia da estátua equestre de Manuel Belgrano, seria bastante sensato que a parte dos fundos estivesse amparada por Juana Azurduy, formando um tipo de mandala protetora. Os integrantes dessa dupla simbólica têm muito em comum. Tanto Belgrano como Azurduy lutaram por nossa Independência e, paradoxalmente, ambos morreram sozinhos, pobres e esquecidos. Morreram por uma Pátria justa e fraterna [...] Além disso, trata-se de uma mulher, que era do Alto Peru, indígena e combatente.

Marcelo Valko, *Revista Sudestada* (2013).

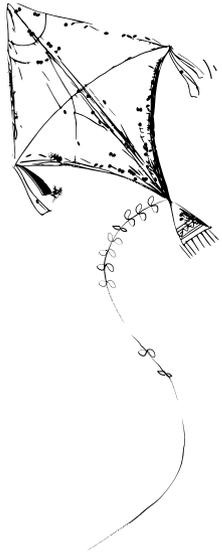
“Uma estátua é uma instalação cristalizada do relato”, afirmou Américo Castilla em 2016, quando era Secretário de Patrimônio do Ministério de Cultura da Argentina. A sua afirmação é interessante, pois ele assume que uma estátua ou monumento é um fato político, na medida em que se refere à intenção de “homenagear a mulher originária” e “desmonumentalizar o General Roca”. A partir de perspectivas diferentes, tanto Castilla quanto o debate na supracitada revista apontam o colonialismo que

subjaz à história oficial argentina, sendo o patrimônio um recurso inevitável para a sua construção. Esses debates, próprios do governo nacional daqueles anos, provavelmente tinham como objetivo discutir o valor dado a um tipo de patrimônio nacional como instrumento de exibição da história colonial(ista), ao mesmo tempo que a sua eliminação, no presente,⁶ responde, muito provavelmente, à conservação de uma assepsia e até de “uma operação cirúrgica” que, como explica Ruffer (2014), extirpa o fato histórico-político da vida social e produz a persistência da colonialidade, na qual o objeto se impõe sobre o sujeito (p. 113-114).

Não obstante, esses diálogos tensos entre patrimônio e colonialidade são esporádicos e efêmeros, quando acontecem. As estátuas são “objetos políticos”, do mesmo modo que o patrimônio é um recurso político e de politização que tende a se despolitizar por vias ortodoxamente naturalizadas. Consideramos que é disso que dá conta a “demarcação confusa e contraditória [...], essencialmente política”, que a UNESCO tem desenvolvido na produção de um “exercício metacultural de translocalização”, através de uma “produção metacultural objetivada” do patrimônio imaterial (SANTAMARINA CAMPOS, 2013, p. 264). Embora García Canclini se refira ao patrimônio material, esse processo corresponde a uma ideia de construção e reprodução de um mapa no qual prevaleça uma desigual “distribuição geocultural do valor” (2010, p. 70). Em outras palavras: uma territorialidade baseada em regimes de visibilidade/invisibilidade de “elementos” vinculados à construção de mapas territoriais e da alterização de uma ordem e de uma verdade patrimoniais únicas.

Desde que a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial foi redigida e em seguida ratificada por cento e sessenta e um países dos diferentes continentes (em 2016), quatrocentos e vinte e nove elementos foram inscritos nas Listas Representativas e de Medidas Urgentes de Salvaguarda.⁷

Uma análise cuidadosa das diferentes inscrições que foram aprovadas antes de 2009 (muitas delas preexistentes à Convenção), e que foram legitimadas posteriormente a essa data, demonstra certas ambivalências. Apesar de imaginar o PCI como a possibilidade de uma democratização do patrimônio, ou seja, como uma superação das “velhas hierarquizações de antigamente” como ordenadores de autenticidade — verdade/poder — “para ceder protagonismo aparente [...] ao falso mito da equidade” (SANTAMARINA CAMPOS, p. 265), trata-se de solicitações criadas numa chave de assimetrias e desigualdades. Dependendo do contexto territorial, as expressões que se candidatam são espacializadas em relação a comunidades delimitadas, geralmente afastadas das metrópoles e, nos primeiros anos, estritamente associadas



aos continentes que, sob o ponto de vista dos países centro-ocidentais, são “menos produtivos culturalmente”, como a Ásia, a África e a América Latina.⁸ Embora, como pontua a autora, o PCI tenha sido pensado como uma elaboração de patrimônio da humanidade “mais equilibrada e representativa” — ou seja, um mapa de compensações integrando as regiões sub-representadas” no “espaço do mapa da excelência” —, a territorialidade permite representar um “espaço de produção de poder/saber [...] e, portanto, de dominação” (ibid., p. 267). Também se trata de um mapa de “mosaicos e retalhos”; um mapa de culturas aparentemente autônomas entre si, inclusive nos casos das inscrições multinacionais — como a falcoaria e a dieta mediterrânea, ou até mesmo o tango, inscrito na Lista Representativa por Buenos Aires e Montevideú.

O envolvimento de vários países e a formação de espaços transnacionais não supõem, então, a representação dos movimentos/mobilidades, mas, ao contrário, a confecção de culturas na chave de “áreas culturais”, tal como definidos por Franz Boas na perspectiva relativista da cultura, no início do século XX. Ou seja, por um lado, há um reconhecimento multiculturalista — no sentido mais fragmentado e relativista do termo: “a China continua sendo exótica, o Quênia continuará sendo selvagem e a Itália sempre será Cultura” (ibid., p. 281) —, enquanto, por outro lado, a estruturação de um mapa de concentrações⁹ e de uma territorialidade desequilibrada e desigual se esconde sob o “discurso global das diferenças” ou do denominado “globocentrismo” (ibid., p. 281).

Ao se referir ao patrimônio mundial (especificamente material), García Canclini (2010, p. 69) aponta que a universalização e/ou transnacionalização “é parcial e relacionada a processos de seleção e exclusão”— territorial, cultural/patrimonial e histórico-política. A ilusão de uma democratização e igualação mediante a inclusão do PCI não levou necessariamente à descentralização da perspectiva geopolítica dominante e à transversalização de uma busca pela revisão de fronteiras, de uma ordem e síntese ligadas ao poder colonial. Ainda que exista uma intenção de problematizar a ideia de Europa e a visão eurocêntrica “coproduzida pela e na experiência colonial”, isso não chega a gerar um “deslocamento e redesenho das genealogias eurocêntricas e intraeuropeias da modernidade, da ciência, da subjetividade, da nação ou do Estado” (RESTREPO, 2016, p. 64-65).

Admitir a universalidade do PCI através da UNESCO supõe, aparentemente, diluir as diferenças culturais e a irredutibilidade entre culturas, dada a pré-concepção desta instituição de um mundo segmentado e ameaçador que, através do PCI, deve colaborar no diálogo entre culturas. Mas a universalidade ou, inclusive, a “multinacionalidade”,

não podem levar à crença na construção de práticas associadas às relações entre as culturas. Entre outras coisas, enquanto esse mapa é produzido, a Convenção e as suas aplicações também apontam o PCI como um recurso de e para os Estados: as inscrições (inclusive as de patrimônio da humanidade) se reduzem, através de um olhar paternalista, à "unidade da nação" e ao fortalecimento da "identidade nacional", com consequências na cristalização de fronteiras que negam outros processos regionais, desde a América Latina até o Mercosul.

A recente demanda pela patrimonialização do candomblé e da umbanda, no Brasil, por parte do Ministério da Cultura e direcionada ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), uma demanda que já envolveu os líderes de terreiros que solicitam a sua inscrição ao PCI brasileiro, manifesta uma reprodução do sentido patrimonial convencionalizado, ao mesmo tempo que não produz um "exercício de ruptura epistemológica" na linguagem e no campo do PCI (PONCE ORTIZ, 2014, p. 3). A respeito disso, cabe mencionar alguns tópicos:

1. o candomblé e a umbanda constituem religiões afro que a UNESCO não aprovaria como elementos patrimoniais, justamente por serem religiões;
2. a unificação brasileira de dois tipos de religião afro-brasileira anula outras e produz uma síntese hegemônica respaldada na ordem e na verdade relacionadas aos processos construídos na e pela patrimonialização;
3. ameniza assimetrias, faz desaparecer preconceitos, aplaina desigualdades e elimina complexos processos históricos de colonialidade.

Em outras palavras, o que em princípio poderia significar um avanço para o campo do patrimônio não deixa de reproduzir a "colonialidade do poder" e suas implicações para a América Latina, na linha do que Aníbal Quijano referiu como "a necessidade de perceber uma continuidade histórica entre a conquista, o ordenamento colonial do mundo" e suas extensões no presente (apud SEGATO, 2015, p. 158).

A colonialidade do poder é um dos elementos constitutivos do padrão global de poder capitalista. Segundo o grupo que refletiu sobre a chamada de(s)colonialidade, a colonialidade não é igual ao colonialismo e é definida em relação a continuidades históricas entre os tempos coloniais e os tempos erroneamente chamados de pós-coloniais. As relações coloniais de poder não se limitam ao poder político-econômico dos centros sobre as periferias, possuindo ainda uma dimensão cultural que atravessa o poder em sua integralidade. A colonialidade do poder se funda na imposição de

uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular de tal padrão de poder; e opera em cada um dos planos, contextos e dimensões materiais e subjetivas da existência cotidiana e em escala social. Essa colonialidade se constitui com base no conceito da diferença colonial, não como diferença cultural, mas como uma classificação social dentro de uma heterogeneidade histórico-estrutural. Na colonialidade do poder, observam-se outras colonialidades: a do saber, associada a conhecimentos eurocêntricos vinculados à racionalidade científica; a do ser, vinculada à violência e à desumanização; e a do ver, relacionada a uma visualidade moderno-colonial a partir da qual são hierarquizadas as categorias raciais, identitárias, de classe e de gênero, entre outras (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007; QUIJANO, 1999, 2000, 2007; SEGATO, 2015).

O patrimônio cultural foi e é parte da colonialidade do poder, como um recurso do modelo eurocêntrico. Como se observa no exemplo mencionado, ainda que em suas origens tenha sido visto como instrumento de disputa da visão colonialista e tenha privilegiado grupos e sujeitos historicamente renegados do campo patrimonial, a noção de patrimônio imaterial fortaleceu simultaneamente perspectivas associadas à colonialidade do *saber* (o indígena constituído a partir da racionalidade ocidental); a colonialidade do *ver* (o olhar em direção a um "outro" exotizado e/ou hierarquizado segundo os cânones ocidentais do poder); e a colonialidade do *ser* (através da valorização de violências de poder simbólico). O caso mencionado está associado à heterogeneidade histórico-estrutural em que raça e racismo, como sustenta Quijano, constituem os instrumentos de dominação produzidos na formação colonial da América. A demanda em questão pode encontrar semelhanças com o lugar complexo do reconhecimento afrodescendente em Buenos Aires, como se verá mais adiante.

Na contramão desses processos institucionais/institucionalizados de patrimonialização, Esteban Ponce Ortiz procura discutir essa visão colonialista mediante uma articulação complexa entre o patrimonial e a redefinição de um mapa territorial, cultural e sociopolítico. O autor se propõe refletir sobre a potencialidade simbólica da condição equinocial-equatorial e, a partir dela, pensar uma transformação radical sobre a visão e a prática patrimoniais, retomando e transcendendo o "giro decolonial"¹⁰ proposto pelo grupo de pensadores associados à questão da modernidade-colonialidade (Quijano, Castro-Gómez, Walsh, Mignolo, entre outros). Ele se pergunta:



Como não se colocar a pergunta sobre se o universo cultural equatorial e equinocial é ou não patrimonializável? Como, então, não faria sentido patrimonializar as paisagens culturais do eixo equinocial ou equatorial? Que resultados emancipatórios ou forjadores de sentidos podem surgir de uma reflexão sobre o que é patrimonializável em torno de uma abstração geométrica? (PONCE ORTIZ, 2014, p. 2).

O autor revela a necessidade de redefinir o mapa da UNESCO, retomando o eixo equinocial como

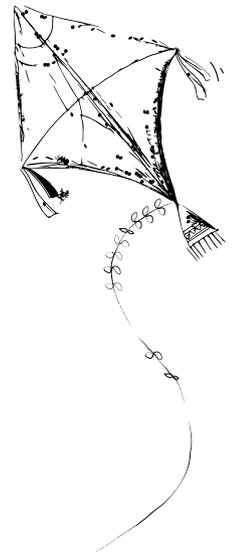
estratégia para transversalizar o olhar sobre o planeta e tentar descentralizar a perspectiva geopolítica dominante. Olhar o planeta em suas relações horizontais a partir do centro equinocial, que de forma alguma coincide com os centros geopolíticos, afirma uma possibilidade de aproximação intercultural, a partir de uma latitude que não é nem sul nem norte. Essa transversalidade, a partir do grau zero, sugere uma possibilidade de dinamizar as relações oriente-ocidente [...] a partir de perspectivas culturais descentradas (ibid., p. 2-3).

Nesse ponto, Ponce Ortiz retoma o "giro decolonial" e discute com o mapa ocidentalizante oitocentista e com o orientalismo apresentado por Santamarina Campos.

Essas reflexões críticas e conceituais parecem ter dificuldades em atravessar a práxis patrimonialista, não apenas no nível institucional, mas também nos dos grupos e coletivos sociais implicados. A Festa da Virgem da Candelária (Puno, Peru), inscrita na Lista Representativa do PCI (2014), constitui um exemplo disso. Para se ter sinteticamente uma ideia do que foi feito para a sua candidatura, retomamos o seguinte parágrafo:

Os participantes principais nesses concursos são os habitantes de etnia quéchua e aimará das zonas rurais e urbanas da região de Puno. *Muitas pessoas oriundas de Puno que emigraram da região voltam para lá em virtude das festas da Candelária, o que contribui para reforçar nelas um sentimento de continuidade cultural* (UNESCO, 2014, parágrafo 1).

A importância deste caso está no fato de que põe em cena um conflito entre populações e instituições, de diferentes países e localidades, em relação a um elemento



festivo. A tensão suscitada por essa candidatura veio de associações e sujeitos bolivianos, tanto residentes na Bolívia como migrantes que, atualmente, vivem em Buenos Aires; e que, ao tomarem conhecimento do interesse do governo peruano em inscrever a Festa, explicitaram o seu desacordo. Dois temas nos parecem dignos de destaque. Por um lado, a reivindicação pela autenticidade das danças que se desenvolvem na festa cuja origem, de acordo com os demandantes, é boliviana. Assim, vemos que a demanda se constrói em torno da equação patrimônio-identidade: os sujeitos bolivianos afirmaram que essas danças, a despeito de sua territorialização na festa de Puno, no Peru, pertencem a eles por serem originárias da Bolívia. O argumento foi enquadrado na patrimonialização de tudo o que é produzido e realizado neste último país, de modo que não sejam destituídos de seus pertencimentos identitários por outro país, como o Peru. Por outro lado, o conflito se construiu e se desenrolou em um cenário de mobilidades territoriais: não só se fez visível em locais da Bolívia — intensificando, a partir deste lugar, o sentido de autenticidade —, mas também na cidade de Buenos Aires, onde uma proporção significativa de bolivianos reside há muito tempo.

Diante da reivindicação, as instituições e atores peruanos aceitaram que as danças são bolivianas, mas não a festa, e que o fato de que estas sejam realizadas em Puno significa que houve não apenas circulações destas manifestações em direção à região, mas também um contato fluido e a aprovação por parte de quem a levou, para que as danças tenham se constituído como parte inerente da festa. Da mesma forma, cabe destacar que na candidatura há um reconhecimento do movimento migratório, ainda que apenas relacionado aos migrantes que originalmente habitavam Puno e que retornam toda vez que a festa é realizada. Essa circulação é também uma condição importante para o fortalecimento da cultura originária. De certa forma, a chegada de quem migra é determinante para o reforço da festa como elemento patrimonial, na medida em que a sua condição de oriundos/nativos desempenha um papel central na construção da comunidade/cultura originária.

Ainda que esse conflito, por fim negociado, tenha parecido um avanço em relação às inumeráveis candidaturas que transitam dos governos até a UNESCO sem nenhuma tensão, também não se produziu, nesse caso, a ruptura epistemológica decolonial que tanto vem preocupando os autores latino-americanos. O conflito teve início desde a própria apresentação da candidatura e, obviamente, a lógica da UNESCO prevaleceu. Tratou-se de uma disputa sobre pertencer e ser parte do campo universal do patrimônio, apesar da sua visibilidade ter se produzido entre circulações e mobilidades próprias do contexto migratório. A disputa pela identidade boliviana, materializada nas

danças consideradas originárias dessa cultura, não deixou de fortalecer o sentido de verdade e poder conferido pela ordem patrimonial colonialista. A candidatura da festa de Puno tentou valorizar uma síntese patrimonial, da mesma forma que os bolivianos que disputavam suas danças tentaram outra síntese, em ambos os casos negando múltiplas formas festivas associadas a diferentes lugares onde são realizadas. A omissão de processos históricos da colonialidade, inseridos e recriados no cruzamento de conquistas e colonizações constitutivas e inerentes ao festivo, bem como dos movimentos e das circulações de sujeitos e grupos associados a essas expressões culturais, mais que desestabilizar, o que faz é abraçar e cristalizar a ordem patrimonial.

Então cabe nos perguntarmos: como situar a universalidade no valor da diferença cultural consagrada por cada grupo? Até onde esse valor é "representativo da humanidade"? A própria UNESCO, com a ajuda de antropólogos, como nós, vem consagrando a aproximação relativista da cultura. No entanto, nessa universalização, também são produzidas cristalizações vinculadas às listas, a contrapelo da definição do PCI que cita a Convenção para Salvaguarda (2003). Como apontam Lucas e Bisou (2012), as manifestações elencadas nas listas "não são a verdadeira herança vivida na realidade do terreno [...] A inscrição nas listas provoca profundas mudanças de sentidos sobre as práticas patrimoniais locais" (p. 77).

Os dois exemplos mencionados (o do *candomblé* e o da Festa de Puno) constituem-se com base em consensos — não apenas institucionais — e em relação à criação de uma interpretação de cada expressão cultural. No caso do *candomblé*, omitem-se as diferentes interpretações e práticas desenvolvidas, e se "cria" um *candomblé* de origem africana, ainda que obviamente se trate de religiões afro-brasileiras. Até as lideranças dos terreiros concordam com o Ministério da Cultura e o IPHAN nessa verdade patrimonial. Em relação à Festa de Puno, podemos observar novos problemas no campo do patrimônio, particularmente o patrimônio vivo/imaterial. Em uma visão otimista do assunto, Turgeon (2003) especula sobre a transição complexa que a lógica patrimonial está experimentando: do patrimônio singular ao patrimônio plural; do patrimônio fixo ao patrimônio assentado em mudanças, movimentos, deslocamentos de populações e manifestações culturais, assim como mestiçagens — não uma mestiçagem da modernidade eurocêntrica, mas uma alternativa que, segundo Quijano (2007), implica em uma mestiçagem vinda de baixo. Trazer o patrimônio à contemporaneidade deve supor, como assinalou García Canclini (2004), expressá-lo na tensão entre pertencimentos múltiplos, migrações, perdas. Mas talvez essa tensão

produzida entre as misturas e os movimentos próprios à contemporaneidade seja o que há de mais difícil em lidar a partir do campo e da lógica do patrimônio.

Mas como chegar aos processos de patrimonialização imaterial com um retorno do "indígena"¹⁷ assumido no multiculturalismo não crítico? É evidente que em diversas ocasiões esse sentido de "alteridade" fetichizada não só é funcional ao patrimônio imaterial, mas também ao turismo. Atualmente, os *qom* e os *wichi*, habitantes do parque El Impenetrable, na Província do Chaco, na Argentina, são objeto de interesse para propostas turísticas. Embora a instituição patrimonial esteja procurando modificar ou reorientar o rumo desse objetivo, parece algo complexo de se fazer quando existem grupos *qom*, por exemplo, que decidem apreender danças do passado e reinventá-las sob uma visão encenada e unificada do indígena, inclusive omitindo ou negando os movimentos sociais indígenas que, como afirma Segato (2015, p. 60), poderiam fazer alcançar o "giro decolonial" de que falamos. Como varrer essa ideia de síntese assumida como única verdade (PONCE ORTIZ, 2014) e participe das relações coloniais de poder? Como introduzir e recuperar uma ideia de sujeito histórico denso, bem como de suas práticas históricas no campo patrimonial a fim de pôr em xeque a colonialidade do poder?

A seguir, veremos alguns desses problemas em relação à situação empírica da população afrodescendente de Buenos Aires. Trata-se da capital de um país imaginado sem população "negra", onde os africanos e seus descendentes são colocados como questão do passado ou como estrangeiros. Produzida, construída e representada como a "Europa" da América Latina, de acordo com uma estrutura simbólica que revela os modos em que a colonialidade se reinscreve no território e que, em pleno cenário urbano, dialoga também com a construção da nação e com a etnicidade construída a partir do "caldeirão de raças", Buenos Aires é uma cidade de subalternidades e ativações patrimoniais hegemônicas.

Ativações patrimoniais subalternizadas da Buenos Aires "negra" e negada

Com relação à diáspora africana, Ferreira propõe — retomando a noção de "Atlântico Negro", de Paul Gilroy (2014 [1993]), como espaço híbrido de conexões — uma perspectiva para compreender o patrimônio cultural no Rio da Plata, "enriquecido de muitas maneiras pelas culturas africanas e suas reelaborações locais e diaspóricas".

cas" (FERREIRA, 2011, p. 401). O autor elenca as práticas dos tambores nos bairros e espaços públicos locais — conhecidos como "tambores de *candombe*"¹² —, como a esfera principal para localizar o "legado cultural africano" em Montevideo — e depois, por "diáspora lateral", em Buenos Aires. Esse sentido de patrimônio estaria em tensão com a construção patrimonial material da cidade e, em particular, no Centro Histórico de Buenos Aires. Ali, construiu-se a ideia de que certa população "negra" do passado colonial teria "desaparecido", conforme o que ficou estabelecido no imaginário, como efeito de epidemias e de sua participação nas guerras independentistas. A negação da afrodescendência e a sua invisibilização como parte do "branqueamento" implicado na construção da história e da nação argentinas trazem em si uma ideia de "ausência" de população afrodescendente e de práticas culturais vinculadas à africanidade. No entanto, desde o final do século XX, em contextos de reconhecimentos multiculturalistas, muitas famílias afro-argentinas começaram a estabelecer uma visibilidade pública enquanto sujeitos negados da história. Por sua vez, a partir de contextos de deslocamentos de populações resultantes das migrações contemporâneas, famílias afro-uruguayas chegaram a Buenos Aires, escolhendo o Centro Histórico da cidade como lugar para a prática do *candombe* em seu estilo afro-uruguayo, dialogando assim com a produção colonial identitária e com a construção imaterial transnacional que a patrimonialização "afro" carrega consigo no continente.

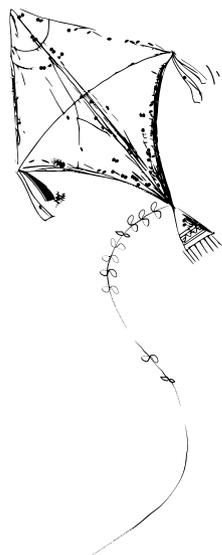
De acordo com o "legado diaspórico", a prática do *candombe* tem a particularidade de expressar uma forma específica de "etnicidade habitada", na medida que o espaço que ela produz dá conta de algumas das disjunções estabelecidas pelos grupos sociais no território. (LABORDE, 2017). Além disso, o *candombe* dialoga e se reacomoda no processo de requalificação urbana, gerando certa domesticação das expressões que dá lugar a uma produção da prática com certo ascetismo, conforme as formas de civilidade que compõem a urbanidade moderna que está presente na cidade contemporânea. Nas últimas décadas, a disputa pela "reparação histórica" e pelo reconhecimento do "legado afro", com relação ao processo histórico de branqueamento e invisibilização dos processos coloniais na construção da cidade de Buenos Aires — que, por sua vez, levou à negação e proibição de expressões culturais de origem africana nos séculos passados —, tem sido impulsionada, em grande medida, pelo denominado Movimento Afrocultral.¹³

O Movimento Afrocultral funciona em um espaço cultural localizado na rua Defensa, no bairro de Montserrat, onde era o Centro Cultural Plaza Defensa. O lugar foi concedido ao Movimento mediante a ordem de um juiz, resultante de um conflito

judicializado de despejo sofrido no espaço de Barracas. Esse espaço, que se “ganhou” — em pleno Centro Histórico — mediante uma ação judicial contra o Estado por “racismo institucional”, envolveu uma forte resistência através da prática do *candombe* e de outras expressões reconhecidas como de “matriz ‘afro’”. Trata-se de uma estratégia que pode ser entendida em um contexto mais amplo de clima favorável, em nível regional e transnacional, no ativismo panregional afro; e em um contexto recente de ativação da patrimonialização de expressões ligadas à população afrodescendente latino-americana. Enquanto no Uruguai se declarava o *candombe* como Patrimônio da Humanidade (2009), o Movimento era despejado pelo Governo da Cidade de Buenos Aires. A obtenção do espaço da Plaza Defensa pelo Movimento significou uma conquista em termos “culturais”, por ter sustentado a sua “independência” de qualquer programa do governo, mas também um desafio para a sustentabilidade através da autogestão. A mudança de Barracas para o Centro Histórico fez com que as famílias que estavam ali tivessem destinos diferentes, sem que seus problemas habitacionais fossem resolvidos. Essa demanda não teve eco nos anos seguintes.

Na declaração da UNESCO, em concordância com a premissa de salvaguardar “culturas em risco de extinção”, observa-se a valorização de certos *candombes* surgidos dos cortiços de três bairros montevideanos. Esses bairros — “Medio Mundo” no Barrio Sur; “Ansina”, em Palermo; e “Gaboto”, em Cordón — foram considerados em vias de desaparecimento físico devido às remoções e às demolições realizadas no contexto da ditadura cívico-militar uruguaia. Isso nos permite compreender as estratégias bem-sucedidas implementadas pelos afrodescendentes migrantes uruguaios na cidade de Buenos Aires, alguns deles antigos residentes dos cortiços despejados: a exaltação da memória do “Bairro do Tambor” e a autodenominação como “último quilombo urbano”. Este marco é lembrado através de cartazes e de folhetos entregues a todos que entram no Centro Cultural:

Em 2009, fomos despejados do galpão onde o Movimento funcionou por mais de 10 anos, conhecido como “o último quilombo urbano” porque ali viviam e trabalhavam muitas das pessoas que são referências do . Mediante uma medida cautelar, estamos no Bairro do Tambor, onde nossos ancestrais deram o seu exemplo de vida e luta. Junto com os vizinhos, continuamos trabalhando para nos reencontrarmos com as nossas raízes culturais, sociais e espirituais. Esperamos todos vocês para compartilharmos o nosso legado cultural (MOVIMENTO AFROCULTURAL, folheto, 2013).



A divisão entre a esfera cultural e a social na resolução do conflito sobre o despejo mostra a complexidade das lutas e dos reconhecimentos em contextos multiculturistas, assim como dos usos do patrimônio como regra para a identificação de comunidades desmembradas das problemáticas sociais mais amplas.

Essa experiência de negociação e conflito em torno dos reconhecimentos de “novas” comunidades e as estratégias culturais para a resistência estão em sintonia com outras experiências da região. No Brasil, particularmente, as ativações étnicas vinculadas aos processos de patrimonialização das populações afro conversam com os processos de transformação urbana. Há quase duas décadas, o antropólogo francês Michael Agier realizou uma pesquisa em Salvador, na Bahia, sobre o “bairro negro” chamado Liberdade. Próximo ao Pelourinho, no Centro Histórico, que passou por um processo de revitalização, esse bairro se caracteriza pela população predominantemente afrodescendente vivendo em condições de pobreza. Agier evidenciou, ali, a importância da atividade do bloco de música e dança Ilê Ayê — que surgiu nesse bairro — na reativação do afro na cidade, como parte da construção de lugares e redes no “fazer-cidade” (AGIER, 1998). Na mesma linha, um trabalho mais recente de Guimarães (2014) mostra como a revitalização urbana dos bairros portuários da Saúde, da Gamboa e do Santo Cristo, no Rio de Janeiro,¹⁴ foi contestada por grupos que a ela se opuseram a partir de sua identificação como herdeiros do patrimônio “negro” e “de santo”, construindo um imaginário por ele denominado o “mito da Pequena África” — uma utopia de cidade. Nesses casos, observamos como a condição colonial se atualiza como marco zero para pensar todo tipo de processo de resistência e existência.

Diferentemente do Brasil, na cena argentina, o processo de negação e branqueamento da população afrodescendente foi um fato contundente, junto com a remoção das populações produzida no final do século XIX. Tal como exposto por Lea Geler (2010), as poucas famílias afro-argentinas que ainda restavam em meados do século XX foram deslocadas para as periferias de Buenos Aires pelo próprio efeito das mudanças na organização do trabalho, formando bairros de trabalhadores periféricos na cidade. Em uma entrevista realizada com um integrante das famílias “afro-argentinas de tronco colonial”,¹⁵ o secretário da Misibamba¹⁶ expressou que “eles” foram deslocados do Centro. De certo modo, consideram que isso foi parte de sua história e que “voltar” seria contraproducente, já que pensam que o turismo e a mercantilização, naquela região, é um problema. Diferentemente do coletivo afro-uruguaio,¹⁷ estabeleceu-se, assim, outra estratégia quanto à sua construção enquanto afrodescendentes na cidade. Em entrevista que realizamos em abril de 2012, nos foi dito:

Eu nasci em Chacabuco e Belgrano. Daí despejam e levam a gente pra Lacarra e Cruz, quer dizer, Lacarra entre a Avenida Roca e a Avenida Cruz. No ano de 1953 ou 1952, tiram e levam a gente pra Matanza. A gente, quer dizer, todas as pessoas afro, junto com os migrantes do interior, pessoas humildes. Foram deslocando a gente da zona do centro e não tínhamos onde nos reunir [...] Vamos imaginar que agora eles falam para gente: “bom, a região de San Telmo é de vocês”. Não, não é nossa, é da cidade [...] Além do que, nós não queremos ser um lugar turístico para as pessoas dizerem “aqui os negros se reúnem”. Isso não.

No depoimento, observa-se uma demarcação de diferenças e fronteiras que reproduz e expressa as formas de subalternização, tanto nos deslocamentos como na classificação e na representação dos limites dos grupos sociais, unindo os “afros” à trajetória de outros grupos subalternizados da cidade. Por sua vez, o diálogo com a colonialidade nesse grupo é constitutivo, expressando-se na autodenominação como “afro-argentinos de tronco colonial” e na divisão taxativa com relação ao pensamento moderno, já que se ancoram nos limites do Estado-nação como identidade possível para a identificação enquanto “afro” dentro do “ser argentino”.

No que diz respeito à questão das territorialidades e deslocamentos efetivos da população afrodescendente na cidade, não há um padrão de assentamento residencial na zona do Centro Histórico que seja característico e distintivo da população afro-uruguaia, nem da afro-argentina. Encontramos, sim, relevância em termos de residência na zona sul da cidade, nos bairros de Constitución, Congreso, San Telmo, La Boca, Villa Zabaleta e até nos subúrbios de Buenos Aires, no distrito de Avellaneda. Essa observação serve para afirmar que o local de residência ultrapassa em muito a circunscrição aos bairros do Centro Histórico, apesar da referência contínua à presença afro devido à denotação cultural da prática do *candombe*. As trajetórias habitacionais de contínuas mudanças de local de residência dos afro-uruguaios têm como contrapartida, nas memórias coletivas, uma exaltação do antigo espaço de Barracas onde se encontrava o Movimento Afrocultural. Algumas das residências dos “tíos”¹⁸ e das pessoas que são “referências” também se tornaram marcos¹⁹ que, em alguns casos, fazem parte dos percursos das *llamadas* [desfiles] “tradicionais”, que acontecem quando os/as “*candomberos/as*” percorrem as ruas ao ritmo da música dos tambores e da dança.

Na mesma direção das experiências brasileiras, a estratégia de exaltação da patrimonialização do *candombe* por parte da população afro-uruguaia e *candombera* emerge como tática vinda “de baixo”, em resposta às maneiras pelas quais avançam os processos de segregação. Construir um “espaço de resistência da cultura afro na cidade”, conforme o folheto do Movimento Afrocultural (2013), descolado da questão e da condição migrante, remete à dimensão diaspórica que é estabelecida a partir do ativismo, por meio do qual se reinterpreta o “lugar da *morenada*” na cidade de Buenos Aires e na nação. Explicita-se, também, nos usos da linguagem e na emergência de deslocamentos nas formas de se auto denominarem, de “afro-uruguaio” para “afro’*candomberos*” — uma categoria que é abrangente, a fim de descolar a questão do lugar de origem e incluir todas as gerações de adultos, jovens e crianças que pertencem às famílias “negras” do *candombe*. Assim, fala-se do “espaço *afrocandombero*” no sentido de um complexo de relações sociais em torno da expressão sociocultural — uma acepção próxima à proposta na declaração da UNESCO sobre o *candombe*, que reconhece o espaço sociocultural mais que as levadas dos tambores ou os bairros como a questão substancial. Para as famílias afro-uruguaias, o *candombe* refere-se ao espaço social de laços mais amplos, que retomam um sentido de “famílias ampliadas” como imaginário de “comunidade”. Assim, desdobram-se reiterados usos da ideia do “*candombe* em família” em muitos dos eventos e descrições realizadas nas redes sociais e nos folhetos das “*comparsas de candombe*” [blocos de *candombe*].²⁰

O recuo patrimonialista, levou então, a um novo cenário para o estabelecimento da etnicidade e da colonialidade em torno do *candombe*. Isso explica, inclusive, o impacto nas reinterpretações locais da prática do *candombe* por outros setores sociais, jovens que não se reconhecem afrodescendentes ou ligados às trajetórias migratórias uruguaias; e, também, o impacto nas políticas socioculturais do Estado. Nesse sentido, com a construção do “afro” ou “dos afrodescendentes”, houve uma alteração de referências nas marcações quanto à autodenominação como a “*morenada*”, os “*morenos*”, “nós, os negros” ou “as famílias tradicionais do *candombe*”. Os registros e as marcas discursivas ligadas ao prefixo “afro” são utilizadas principalmente em contextos de reuniões mais amplas, onde se interpela um burocrata ou mesmo outros grupos que disputam formas de organização. Ou seja, “afro” aparece como categoria utilizada pelos sujeitos na construção do institucional: no ativismo, nas políticas públicas de gestão das diversidades, na elaboração de reivindicações e demandas de direitos específicos, e na interação e interpelação às construções dominantes.

Portanto, nos campos de disputa de sentidos da construção patrimonial, obser-

vamos a sobreposição do "afro" e da "*morenada*". Por exemplo, o patrimônio imaterial foi um recurso em termos políticos e de financiamento na estratégia de "resistência" dos grupos de ativismo afrodescendente. Então, diante da escassa institucionalização em Buenos Aires, o sentido de patrimônio está ligado à possibilidade de construir o espaço da "*morenada*" como apropriação dos *candomberos*, mais para falar sobre a preservação da "tradição" e da organização do *candombe*, do que para retomar a prática apenas em referência ao "ser uruguaio":

o fato de que o *candombe* seja patrimônio da humanidade significa que não é só dos negros; é da humanidade, é para todos. Então, a questão a ser considerada é que ele nos pertence. É preciso ensinar a respeitar o *candombe*, de alguma forma.²¹

Isso evidencia que o sentido da "*morenada*" está em constante diálogo com o sentido do "lugar patrimonial" do *candombe*, construído tanto em Montevideu como na Argentina, e com a produção de fronteiras para as apropriações no escopo da colonialidade em nível local.

Com a declaração do *candombe* pela UNESCO, surge em Buenos Aires — tal como apresenta Ferreira (2013, p. 235) para o caso de Montevideo — uma "oportunidade de controlar a legitimidade e a definição de seu capital cultural e simbólico, bem como um fluxo potencialmente maior de capital econômico". Esse aprendizado é captado por quem se relaciona com o *candombe*, em Buenos Aires, para reforçar a legitimação patrimonial local. Os resultados têm sido escassos porque a declaração os exclui, o que se soma ao fraco respaldo institucional e à diversidade e à heterogeneidade da formação da "comunidade", que dificultam a identificação de quem poderiam ser as "referências" portadoras desse "bem". Pelo contrário, há "reincorporação hegemônica" (FERREIRA, op. cit.) mais que tudo, uma vez que eles continuam sendo convocados gratuitamente ou a baixos valores — pagos meses depois — para eventos grandes e caros oferecidos pelo governo nacional pela área de Afrodescendentes, gerando, até o momento, uma morna produção de mercado em que se inserem como produtores culturais (condução de oficinas de *candombe*, venda de tambores, eventos como músicos, organização de pequenas festas etc.).

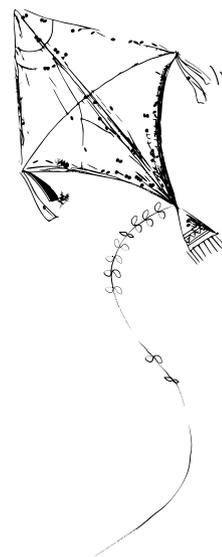
A partir do Movimento Afrocultural, manteve-se a construção do espaço "*afro-candombero*" como uma estratégia de diálogo com o próprio Estado, que os situou no coração da cidade, muito embora não tenha assegurado a sua sustentabilidade.

Pelo contrário, foram desprovidos de qualquer política de incentivos culturais governamentais em nível local. A construção do lugar "afro" e da *"morenada"* na centralidade urbana não supõe a construção de uma comunidade homogênea. O Movimento Afrocultural expressa parte dessas heterogeneidades, porque apesar de o Estado ter dado a eles um "lugar" na Plaza Defensa e no formato de Centro Cultural, a expressão do *candombe* vai além desse tipo de limites e das relações sociais inclusive dos participantes; ou seja, é algo mais complexo e não pode se circunscrever ao sentido de "quilombo urbano".

As atividades para reinscrever o espaço da *"morenada"* — em referência às famílias afro-uruguayas *candomberas* —, em continuidade com o "espaço afro" da cidade de Buenos Aires, são apresentadas em um dos mapas elaborados pelo Movimento Afrocultural, que é exibido na entrada do Centro Cultural, no setor do "museu". Este último foi realizado com a intenção de dar visibilidade à "comunidade *afrocandombera*" nos bairros do sul, um resultado do trabalho de um dos projetos financiados pelos fundos do Crespial,²² executado pela pasta da cultura da Argentina.

A produção do mapa põe a cidade em diálogo como um objeto em questão, apontando a "memória afrodescendente" no espaço urbano histórico. Ele mostra continuidades em relação ao mapa da Direção Geral do Centro Histórico, já que são retomados os lugares declarados como Monumentos Históricos Nacionais, mas agora contextualizados dentro da "outra" história colonial. Por exemplo, em relação ao tráfico escravista e à construção de igrejas e ruas com mão-de-obra escravizada, são identificados alguns dos espaços que foram sedes das atividades de algumas referências afro-culturais do Movimento — por exemplo, o Grupo Cultural Afro, a Casa de Freda Montañó e a Mutual Esperanza, onde foram feitas oficinas de *Kalakan güé*; e, também, espaços de sociabilidade dos afro-uruguayos desde o retorno da democracia — uma construção do "lugar *afrocandombero*" que ativa a memória do ativismo afro-uruaio e da "herança colonial". O mapa omite outras presenças afrodescendentes posteriores ao período colonial e também anteriores à década de 1980, e ainda deixa de fora todos os espaços e momentos relacionados à narrativa das *llamadas de comparsas* e seus promotores — como por exemplo a Lonjas de San Telmo. Em outras palavras, o mapa também expressa certas disjunções em termos de construção do ativismo ou da expressão de cidadania do espaço *candombero* e como prática descolonizadora, uma vez que ele se inscreve mais em termos de narrativas do "afro" ou do "negro", que do "uruaio".

Este mapa, assim como o resto dos elementos que compõem a mostra permanente



no espaço de entrada do Centro Cultural Movimento Afrocultural, traz certo recorte do *candombe* em um sentido de “resistência”, de um “legado ancestral”, de “tradição familiar” e “popular”, distanciando-se de outras expressões do *candombe* que tiveram atenção das esferas “oficial” e “institucional” — o Centro Cultural Fortunato Lacámara, as programações de carnaval na Av. de Mayo, as atividades na Câmara Municipal, entre outras. No entanto, o recorte seletivo estabelece uma particular potência no que se poderia chamar de estratégia de musealização como redenção da memória (GUIMARÃES, 2014), uma ativação que vai além de um reconhecimento comunitário, constituindo um questionamento ao discurso hegemônico do patrimônio monumental local.

A apropriação do novo espaço do Movimento mostrou, com o passar dos anos, que não está necessariamente correlacionada com os usos e as apropriações de outros espaços públicos ou dinâmicas, como as dos ensaios dos blocos, ou das *llamadas tradicionales* ou *de comparsas*. Isso destaca as rotas e caminhos distintos que o movimento tomou nas gestões institucionais com os governos e com outras instituições em relação às *llamadas de comparsas de candombe*. Elas nunca foram impulsionadas ou geridas exclusivamente a partir do Movimento Afrocultural — até o ano de escrita deste texto [2018]. Pelo contrário, a sua origem está vinculada à convocatória de um grupo de comerciantes como atividade cultural na Av. de Mayo e à gestão de um dos programas de “Cultura nos Bairros” do governo da cidade, em conjunto com a ação da Comparsa Lonjas de San Telmo, de afro-uruguaios e de alguns *candomberos* interessados em estabelecer um espaço formal para o *candombe* na cidade. Por isso, a expropriação do *candombe* como prática patrimonial para além das populações afrodescendentes reforça as contradições em termos de possibilidades de construir a prática em termos estritamente decoloniais.

Destacamos que os afro-uruguaios se construíram como grupo social no mesmo ritmo desse processo e conquistaram a sua máxima visibilidade justamente nos anos de transformação socioespacial de valorização do Centro Histórico e de crescimento dos serviços e comércios voltados ao turismo. A espetacularização do *candombe* através das *llamadas de comparsas* teve o efeito de negociar as presenças indesejáveis no Centro, ainda que tenham terminado sendo um dos eventos mais subestimados por parte da iniciativa estatal e da oferta local de entretenimento dominante. A ativação patrimonialista, no viés decolonial, a partir dos próprios sujeitos — em concordância com o campo de patrimônio transnacional e do ativismo pan-regional —, os laços com a Academia local e a visibilidade e a chegada à sociedade mais ampla foram decisivos para estabelecer as estratégias que permitiram construir o “lugar afro” em continui-

dade com “a *morenada*”, sintetizado na concretização do “espaço *afrocandombero*” no Centro Histórico da cidade de Buenos Aires.

Entre as atividades promovidas nos últimos anos para consolidar o lugar institucional do *candombe*, foi sancionada, em 2013, e na alçada da cidade de Buenos Aires, a Lei n. 4.773, que estabelece o dia 3 de dezembro como “Dia do Candombe e da Equidade Étnica na Cidade de Buenos Aires”.²³ A aprovação dessa lei ocorreu nas últimas sessões da legislatura daquele ano — sem debate. Só houve uma observação de uma vereadora do então partido do governo nacional que pediu a substituição da palavra “raça” por “etnia”. Tal questão esboça os limites da produção do *candombe* em termos decoloniais; essa mudança da palavra mostra um encobrimento dos processos estruturais raciais sob aspectos culturais.

A lei foi uma iniciativa individual de um membro de uma das *comparsas* não ligadas ao movimento afro-uruguaio local, cuja esposa trabalhava com a legisladora que apresentou o projeto — parte de atividades erráticas e individuais. Por sua vez, a lei foi interpretada como inapropriada por alguns *candomberos* uruguaios da cena local que se alinham ao sentido do patrimônio como exclusivo “dos uruguaios”: as nações como entidades e identidades excludentes que não retomam o sentido regional da prática. Portanto, a estratégia empregada durante anos pelo ativismo “afro” em relação ao *candombe* pôs em evidência os sentidos e usos contrapostos da patrimonialização do *candombe* em Buenos Aires, já que as ações de salvaguarda das *llamadas tradicionales* como “lugar da *morenada*” e “espaço afro” não supõem um reconhecimento, por extensão, das *llamadas de comparsas*, apesar da sobreposição de percursos e evocações adscritivas. Trata-se de um elemento que pode ser compreendido, como menciona Carvalho (2002; 2003), no contexto da canibalização e dos “limites de expropriação e reapropriação criativa” (CARVALHO, 2002, p. 13).

No mesmo ano da lei, se tentou formar um Grupo Assessor do *candombe*, em Buenos Aires, semelhante ao criado no Uruguai, partindo de sua inscrição na lista representativa da UNESCO. Primeiramente, esse grupo elaborou um regulamento para as *llamadas de comparsas*, composto por sete artigos divulgados e assinados por uma “Comissão Assessora do *Candombe*”. No documento, foram estabelecidos diferentes requisitos: “identificação”; “participação”; “artísticos”; “tambores”; “sociais”; “tempos e fatores organizativos das *llamadas*” e “tempo de inscrição” para formar uma *comparsa* que seja aceita nas *llamadas*, apelando para que “a diversidade de conjuntos estejam incluídos, garantindo também o desenvolvimento dessa expressão declarada Patrimônio Imaterial da Humanidade”.²⁴ O documento enfatiza a busca de organização da

expressão do *candombe* no sentido de “representação” das *comparsas* e não tanto das suas formas de produção, em sintonia com o processo de espetacularização e de patrimonialização entendido em termos de “autenticidade”. Ainda que esse grupo tenha sido encerrado, a cena *candombera* se dinamizou num espaço *translocal* e fez com que a afrodescendência fosse ativada em termos culturais através de certa “vigilância” e “proteção” de um acervo cultural específico “em risco”.

Esses passos, erráticos até o momento, não interpelaram nem constituíram um processo de salvaguarda do *candombe* a partir do Estado argentino, salvo as mínimas gestões de financiamento de projetos apresentados de maneira individual aos fundos concursáveis do Crespial da UNESCO, em nível nacional. Ficam subsumidas ao “afro” diferenças que excedem a esfera do cultural, sendo a colonialidade sintetizada nas narrativas e práticas da patrimonialização do *candombe* vindas “de cima” e vindas “de baixo”. Embora os sujeitos promovam as práticas como formas de dialogar com os processos coloniais, constroem novos limites no seu fazer. O patrimônio é um recurso que denota as estruturas raciais existentes, as quais reforçam os enclaves das nações, tornando conflitivas as possibilidades de dessubstancialização dos sujeitos, de reconhecer os deslocamentos e a transterritorialização como forma de emancipação; e de assim poderem ser subvertidos os processos hegemônicos de ordenamento.

Conclusões: o patrimônio imaterial como contradição epistêmica

Ao longo das últimas páginas, quisemos debater sobre as relações de poder coloniais/colonialistas e colonizadas e seus vínculos complexos com a construção de processos de patrimonialização imaterial. Particularmente, nos interessava retomar os mapas de construção patrimonial desenvolvidos pelas instituições dedicadas ao campo, vinculado à produção e à reprodução da “diferença colonial” — sendo essa marcada por um racismo epistêmico que é peça-chave no entendimento de tais processos.

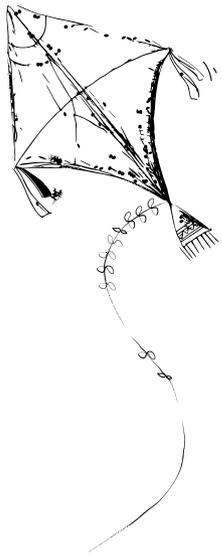
É indiscutível que as definições e exercícios de patrimonialização que a UNESCO desenvolve respondem a uma perspectiva eurocêntrica tanto em termos de atitude quanto de discurso sobre o colonial, o que contribui para o fortalecimento de relações centro-periferia e hierarquias étnico-raciais. Não obstante, a UNESCO não é uma entidade isolada nem autodeterminante, mas que se nutre de mapas, postulados e processos que proveem de diálogos complexos e tensões exacerbadas, que são

produzidas, em cada território, entre instituições governamentais nacionais, provinciais e/ou municipais e seus sujeitos associados, mas também por sujeitos pertencentes às comunidades envolvidas.

Recentemente, no contexto da apresentação de projetos culturais para o Centro de Documentação Indígena, por jovens indígenas *wichie qom* da Província do Chaco, na Argentina, essas tensões foram expressadas. Na pequena situação de elaborar um vídeo, por um lado, assim como na organização de uma biblioteca, por outro, as mulheres indígenas tornaram possível observar esses contextos de grande complexidade. No primeiro caso, seu objetivo era apresentar uma metáfora em relação ao "roubo do conhecimento", através de um vídeo que mostrava uma história animada do "roubo do fogo". Não obstante, a partir da instituição cultural, sugeriu-se adicionar um relato inicial escrito que permitiria compreender essa visão associada ao "roubo do conhecimento". No segundo caso, relativo à montagem de uma biblioteca, produziu-se um debate sobre a ordem a seguir na disposição dos livros: não da direita para a esquerda, como feito a partir de conceitos bibliotecológicos ocidentais, mas da esquerda para a direita e descendo na ordenação tal qual a figura de uma serpente — questão que, de acordo com os técnicos e especialistas disciplinares, complicaria a busca pelas publicações.

Em ambos os casos, expressaram-se narrativas e práticas coloniais que atravessam os emaranhados institucionais quando os sujeitos-outros neles ingressam. As mesmas mulheres, já profissionalizadas, não em todos os casos falantes de suas línguas comunitárias, mas comprometidas com o seu pertencimento originário, se perguntaram: o que vamos patrimonializar? Por que o faríamos? O que deveríamos visibilizar como patrimônio? Reflexões interpeladas pela sua necessidade de se identificar — "somos indígenas, pertencemos à comunidade e trabalhamos no Estado" —, e pela complexidade que supõe aceitar que o patrimônio, para elas, é o conjunto de todos os seus saberes que não costumam estar escritos; uma situação à qual deve ser adicionado ao fato de que são os anciãos de suas comunidades os que constantemente determinam o que é a "verdade" do que se faz, e o que não é.

De tal maneira, essas mulheres indígenas manifestaram a necessidade de não se manter nas relações de poder colonial estabelecidas pelas instituições patrimoniais de grande porte e impostas para as sociedades e as comunidades de que são oriundas. Pelo contrário, nos dois exemplos comentados, as mulheres tentam produzir um "giro decolonial" no contexto institucional cultural; no entanto, para isso, devem se constituir como sujeitos/sujeitas que são "ponte" entre os organismos, os anciãos



e as comunidades. Elas mesmas, como parte de dois ou mais âmbitos, necessitam validações internas que nem sempre supõem "uma história", e que, inclusive, podem ser espaços de legitimação de poderes indígenas compreensíveis apenas para a comunidade e pouco traduzíveis para o espaço institucional. Nesse sentido, parece impensável complexificar esses processos de patrimonialização, que tendemos a ver somente quando são elaborados pela instituição estatal para sua consolidação local ou para serem apresentados diante de organismos transnacionais como a UNESCO. Tais processos, enquanto vinculados a ativações patrimoniais, necessitam de "traduções" associadas à "colonialidade do poder", mais que à de(s)colonialidade.

O exemplo trabalhado na segunda parte do texto — a ascensão de "novos" reconhecimentos e processos de identificação de grupos afrodescendentes e indígenas na Argentina —, traz em si uma contradição histórica constitutiva, se considerarmos que o patrimônio condensa especialmente os significantes hegemônicos de produção do Estado-nação. Essa tensão contém uma segunda dimensão: além de dialogar em termos de produção de alterização-outrização, a partir do marco das categorias coloniais impostas pelo Ocidente, induz a uma disjunção assimétrica na patrimonialização, posto que geralmente esses "novos sujeitos" sociais ficam restritos à produção dos patrimônios imateriais em termos de "comunidades" e de narrativas de uma alteridade não urbana. O "nós" continua fortemente construído em termos dominantes a partir de uma materialidade do patrimônio que exhibe uma eficácia na narrativa da centralidade urbana como limite para desmontar as paisagens simbólicas do Estado-nação e restituir as presenças historicamente negadas de certos grupos sociais.

Em relação às identificações subalternas do "afro" em Buenos Aires (e na Argentina), por enquanto, parece que o reconhecimento dos patrimônios imateriais atados à retórica multiculturalista seria o enquadramento mais adequado para a relação entre grupos, comunidades, movimentos, organizações e Estados. Não se resolve, com isso, a discussão em torno da construção de um *candombe* local expurgado da condição racial/colonial e que desfaça as hierarquias das práticas e, em particular, dos sujeitos que as realizam.

Os usos do patrimônio em contextos de demandas descolonizadoras e de reconhecimentos de sujeitos afrodescendentes mostram os modos em que o *candombe* é expropriado de seus emaranhados de produção, e as novas assimetrias que se expressam nas possibilidades limitadas dos sujeitos subalternos de instituir suas práticas em termos de resistência à colonialidade. Em contraste com essas limitações, podemos observar o ritmo que adquirem as novas apropriações culturais que estabe-

leem outros grupos e sujeitos, que se identificam em termos culturais em torno do *candombe* e de forma mais próxima aos códigos da órbita institucional do patrimônio.

Observamos como na Argentina "o étnico" se estabelece, no campo patrimonial, como uma categoria que permite a produção local das diferenças culturais, na qual a questão da raça torna-se velada inclusive a partir dos próprios grupos subalternizados. Nesse sentido, as colonialidades do patrimônio são a outra face dos "reconhecimentos de(s)colonizadores" e das "novas" identidades que se estabelecem com base em diferenças culturais, ambas ancoradas em posições histórico-estruturais que ainda não conseguiram ser transformadas.

A "diferença colonial", assumida e naturalizada como parte das patrimonializações imateriais, não rompe com a alteridade como externalidade absoluta nem com a elaboração de mapas do poder colonial. Também não contribui para a elaboração de formas de conhecimento intersticiais que permitam ressignificar formas hegemônicas do conhecimento. As candidaturas da festa de Puno (inscrita na UNESCO), no Peru, e do candomblé, no Brasil (demanda de nível nacional), dão mostras de um campo colonialista de ativações patrimoniais. Evidentemente, as contestações a essas diferenças coloniais são produzidas no contexto das práticas sociais, associadas às vezes a instituições locais. No entanto, como analisamos nos exemplos vinculados aos grupos afrodescendentes em Buenos Aires e às mulheres indígenas no Chaco, essas práticas são cenários de tensão que não põem fim à colonialidade patrimonial. A negociação do "afro" de maneira parcializada e recortada à esfera cultural urbana no Centro de Buenos Aires traz consigo a negação da condição social dos sujeitos subalternos. Em termos gerais, e mesmo com as disputas observadas, parece difícil reorientar o racismo epistêmico que subjaz à "colonialidade do poder", reproduzida no *ser*, no *saber* e no *ver* naturalizados no campo do patrimônio.

Notas

1 Nota dos Editores (N.E.) – Este texto foi originalmente publicado, em espanhol, na revista *Persona & Sociedad*, v. 32, n. 1, 11-37, 2018 (ISSN: 0719-0883). Agradecemos às autoras e à Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Alberto Hurtado, responsável pela publicação, pelo aval para a tradução ao português. Como os demais textos deste volume da *Laje* que originalmente estavam em espanhol, este artigo recebeu uma última revisão técnico-acadêmica feita pelo editor-chefe Leo Name, bem como uma revisão final da tradução, feita por Bruna Otani Ribeiro e Larissa Fostinone Locoselli, com equipe do Laboratório de Tradução da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA).

2 Trecho de diálogos entre mulheres e homens do Palenque de São Basílio (Colômbia) (UNESCO, 2008), o qual foi inscrito na Lista Representativa de Patrimônio Cultural Imaterial, da UNESCO, originalmente em 2005, finalmente se tornando Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade em 2008.

3 Os *palenques*, na Colômbia, referem-se a espaços e lugares que têm sua origem entre os séculos XVII e XVIII, como uma forma de resistência, rebelião e de refúgio das populações de escravos negros “*cimarrones*”, daqueles que haviam fugido do sistema escravista colonial. Atualmente, são reconhecidos como espaços socioculturais de recreação e transmissão de práticas socioculturais de matriz africana e de presença da “comunidade afro-colombiana”.

4 Nota de Tradução (N. T.) – Como a nota das autoras indica, o termo “*palenques*” designa assentamentos negros do território colombiano semelhantes aos quilombos, no Brasil, ou os *cimarrones*, *cumbes*, e *maroon societies*, em outras partes das Américas e

do Caribe. É importante ressaltar, contudo, que o termo “quilombo” (de origem quimbundo, idioma do povo mbundo de Angola) também teve sua circulação nas colônias espanholas, sendo que no caso do espanhol argentino derivou em uma forma coloquial de designar uma confusão, um tumulto. Atualmente, os movimentos afro-argentinos reivindicam o racismo contido nessa derivação e a recuperação do sentido histórico de resistência que a palavra sempre possuiu para as comunidades que a introduziram nas línguas faladas na América do Sul.

5 N.T. – A Plaza de Mayo, localizada no centro histórico de Buenos Aires, abriga uma série de edifícios oficiais: a Casa Rosada, como é conhecida, corresponde à sede da presidência da República Argentina; o Cabildo, por sua vez, instituição presente nas diversas colônias espanholas, remonta ao período colonial, em que funcionava como instância de representação da cidade junto à metrópole espanhola, servindo ainda a outros propósitos, como inclusive o de prisão.

6 O debate e a disputa pela revisão de uma história congelada na visão colonialista foram eliminados, mas não a cena patrimonial objetivada. Foi anunciada a alocação de Cristóvão Colombo na avenida Costanera Norte da cidade de Buenos Aires, ao passo que Juana Azurduy foi deslocada do Parque Colón (atrás da Casa Rosada) para a Plaza del Correo, em frente ao Centro Cultural Kirchner. Desta vez não houve debate, apenas informações descritivas sobre as transferências e localizações, embora, de acordo com uma nota do *Diario Registrado* (da Redação, em 18 de setembro de 2017), haja uma clara intenção de retirar o patrimônio (enquanto objeto/fato materializado) para impor um projeto urbano como o Paseo del Bajo.



7 Dos quatrocentos e vinte e nove elementos, trinta são multinacionais e trezentos e noventa e nove são nacionais. Além disso, a proporção de elementos inscritos na Lista de Medidas Urgentes de Salvaguarda é infinitamente menor à da Lista Representativa: em 2014, apenas três de trinta e seis; em 2015, cinco de vinte e um; e, em 2016, quatro de trinta e sete. Sem dúvida, as porcentagens vinculadas à Lista Representativa também diminuíram, embora nos primeiros anos isso tenha se devido à criação de duas listas.

8 Atualmente, há uma maior presença de manifestações europeias, mesmo que sempre distantes da questão urbana.

9 Por exemplo, a autora aponta que a “China tem mais bens imateriais declarados PCI que todo o continente africano” (SANTAMARINA CAMPOS, 2013, p. 277), considerando que isso também se deve aos financiamentos concedidos por alguns países asiáticos, como o Japão.

10 O “giro decolonial” proposto pelo grupo mencionado no texto se refere a uma subversão epistêmica do poder que é também teórica/ética/estética/política (SEGATO, 2015, p. 52). Esse giro envolve uma releitura do passado, mas em termos de processos históricos produzidos entre continuidades e descontinuidades desde o passado até o presente. Como aponta Segato, o “giro decolonial” evita o termo descolonização porque não se trata de um retorno, nem de um movimento nostálgico, mas de retomar um caminho até o momento bloqueado pela razão tecnocrática. Esse giro envolve um retorno por outros caminhos e pelo reposicionamento do sujeito em outro plano histórico (SEGATO, 2015).

11 “Indígena” como termo guarda-chuva para definir povos originários, camponeses, migrantes, desalojados.

12 N.T. – O termo “*candombe*” passa a ser usado em Montevideo no século XVIII como forma de designar, genericamente, os diversos cortejos de africanos e afrodescendentes escravizados em que se realizavam encenações conjugando a música dos tambores com as danças e os cantos. Conforme as autoras trabalham neste artigo, estas práticas dão origem a uma manifestação cultural que persiste ao longo dos séculos em ambas as margens do Rio da Prata: nas cidades de Montevideo e Buenos Aires. É importante ressaltar que não há uma correspondência direta entre o *candombe* e o *candomblé* (religião afro-brasileira), uma vez que por mais que a origem do “*candombe*” remonte a um sincretismo da religiosidade bantu com a religião católica, ele não se configura enquanto uma religião, mas sim uma festividade e, por extensão, uma musicalidade.

13 Entre seus fundadores, há membros de algumas das famílias afrodescendentes emigrantes e outras exiladas do Uruguai.

14 Neste caso, idealizada pela prefeitura, no contexto das Olimpíadas e da Copa do Mundo de Futebol, com claras intenções de remover a população residente.

15 N.T. – A denominação “tronco colonial” é utilizada na Argentina para indicar a descendência de africanos escravizados durante o período colonial, instalando uma diferenciação com respeito a imigrantes ou descendentes de imigrantes africanos chegados à Argentina após esse período.

16 Organização que surgiu em 2007, formada por famílias que reivindicam o título de “descendentes de escravos” de quinta geração.

17 As pesquisas acadêmicas têm acompanhado esse processo e colaborado com o “resgate” do “*candombe* afro-argentino” que, particularmente em Buenos Aires, ficou moldado pela

visibilização da prática em espaços institucionais como o Centro Cultural Rojas, dependente da Universidade de Buenos Aires; ou por meio da participação em jornadas e atos públicos governamentais de grande alcance, tais como os festejos do Bicentenário organizados pelo governo nacional e/ou atividades do Ministério da Cultura.

18 Alusão aos mais velhos das famílias afro-*candomberas*.

19 Encontram-se localizados, por exemplo, no cortiço das ruas Cochabamba e Balcarce, no Centro Histórico da cidade.

20 N.E. – O termo *comparsa* refere-se a certas agremiações carnavalescas, com origem em Montevidéu, mas também presentes em Buenos Aires. As *Llamadas* são os desfiles em que integrantes destas agremiações dançam pelas ruas, ao som dos tambores de um ritmo específico.

21 Fala de ativista jovem do Movimento Afro-cultural em reunião de organização do “carnaval afro”, nota de campo recolhida por Soledad Laborde, em abril de 2012.

22 Centro Regional de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da América Latina, entidade dependente da UNESCO, para a salvaguarda do patrimônio imaterial.

23 A Lei – literalmente copiada, com pequenas modificações, da Lei do Dia do *Candombe* no Uruguai, em relação à demolição do cortiço Mediomundo – declara o *candombe* como patrimônio da cidade. Ela entra em contradição com as leis patrimoniais da cidade em seu procedimento de declaratórias e, ao ter menor estatuto legal, não estabelece compromissos de reconhecimento para o governo local.

24 Versão preliminar do documento “Críté-

rios de participação das *Llamadas* de San Telmo” direcionado ao Programa Afrodescendentes da Secretaria de Cultura da Presidência da Nação, agosto de 2013.

Referências

AGIER, M. Lugares e redes: as mediações da cultura urbana. In: NIEMEYER, A. M.; GODOI, E. (org.). **Além dos territórios**: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos. Campinas, Brasil: Mercado das Letras, 1998, p. 41-63.

CARVALHO, J. J. Las culturas afroamericanas en iberoamérica: lo negociable y lo innegociable. In: GARCÍA CANCLINI, N. (org.). **Culturas de Iberoamérica**: diagnóstico y propuestas para su desarrollo. Madrid: Santillana-OEI, 2002, 101-138.

CARVALHO, J. J. La etnomusicología en tiempos de canibalismo musical. Una reflexión a partir de las tradiciones musicales afroamericanas. **Trans**: Revista Transcultural de Música, v. 7, n. 5, p. 1-17, 2003.

FERREIRA, L. Influencia africana en las músicas del Río de la Plata. In: PINEAU, M. (org.). **La Ruta del Esclavo en el Río de la Plata**. Aportes para el diálogo intercultural. Buenos Aires: Eduntref, 2011, p. 399-412.

FERREIRA, L. Desde el arte a la política y viceversa en los ciclos de política. In: GUZMÁN, F.; GELER, L; (org.). **Cartografías afrolatinoamericanas**. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2013, p. 217-240.

GARCÍA CANCLINI, N. Propuestas para rediscutir el patrimonio intangible. In: SINGER, S.; ROSAS MANTECÓN, A. CASTRO HORTENSIA, A. (org.). **Patrimonio intangible**. Resonancia de nuestras tradiciones. México: Conaculta-INAH, 2004, p. 41-45.

GARCÍA CANCLINI, N. **La sociedad sin relato**: antropología y estética de la inminencia. Buenos Aires: Katz Editores, 2010.

GELER, L. **Andares negros, caminos blancos**. Afroporteños, Estado y Nación. Argentina a fines del siglo XIX. Rosario: Prohistoria Ediciones/TEIAA/Universidad de Barcelona, 2010.

GILROY, P. **Atlántico negro**. Modernidad y doble conciencia. Madrid: Akal, 2014.

GUIMARÃES, S. **A utopia da Pequena África**. Rio de Janeiro, Brasil: FGV Editora, 2014.

LABORDE, S. **La ciudad a través de la etnicidad habitada**. Negociaciones socioculturales en torno a "lo afro", "lo chino" y "lo boliviano" en los procesos de requalificación y relegación urbana de la ciudad de Buenos Aires. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2017.

LUCAS, J.M.; BISOU, D. K. Le PCI a l'épreuve de l'universalité. **Revue Internationale de l'Imaginaire**: Le patrimoine oui, mais quel patrimoine?, n. 27, p. 73-106, 2012.

PONCE ORTIZ, E. Patrimonialización de lo Equinoccial: el problema de lo equinoccial como condición imaginaria, potencialidades y riesgos. **Histoire(s) de l'Amérique latine**, v. 10, n. 17, p. 1-14, 2014.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GUARDIOLA-RIVERA, O.; MILLÁN DE BENAVIDES, C. (org.). **Pensar (en) los intersticios**. Teoría y práctica de la crítica poscolonial. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1999, p. 99-110.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: Lander, E. (org.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, 2000, p. 122-151.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (org.).

El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007, p. 93-126.

RESTREPO, E. Descentrando a Europa: aportes de la teoría postcolonial y el giro decolonial al conocimiento situado. **Revista Latina de Sociología**, v. 6, p. 60-71, 2016.

RUFFER, M. (2014). La exhibición del otro: tradición, memoria y colonialidad en museos de México. *Antéteses*, 7(14), 94-120.

SANTAMARINA CAMPOS, B. Los mapas geopolíticos de la UNESCO: entre la distinción y la diferencia están las asimetrías. El éxito (exótico) del patrimonio inmaterial. **Revista de Antropología Social**, v. 22, p. 263-286, 2013.

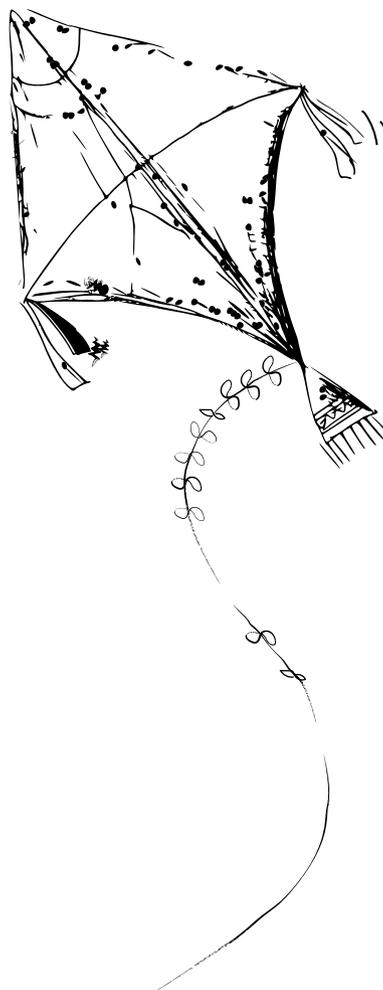
SEGATO, R. La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda. Buenos Aires: Prometeo, 2015.

TURGEON, L. **Patrimoines métissés**. Contextes coloniaux et postcoloniaux. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'homme/Presses d'Université Laval, 2003.

UNESCO. **El espacio cultural de Palenque de San Basilio**. 2008. Disponible en <https://ich.unesco.org/es/RL/el-espacio-cultural-de-pal-enque-de-san-basilio-00102>.

UNESCO. **La fiesta de la Virgen de la Candelaria en Puno**. 2014. Disponible en <https://ich.unesco.org/es/RL/la-fiesta-de-la-uirgen-de-la-candelaria-en-puno-00956>.

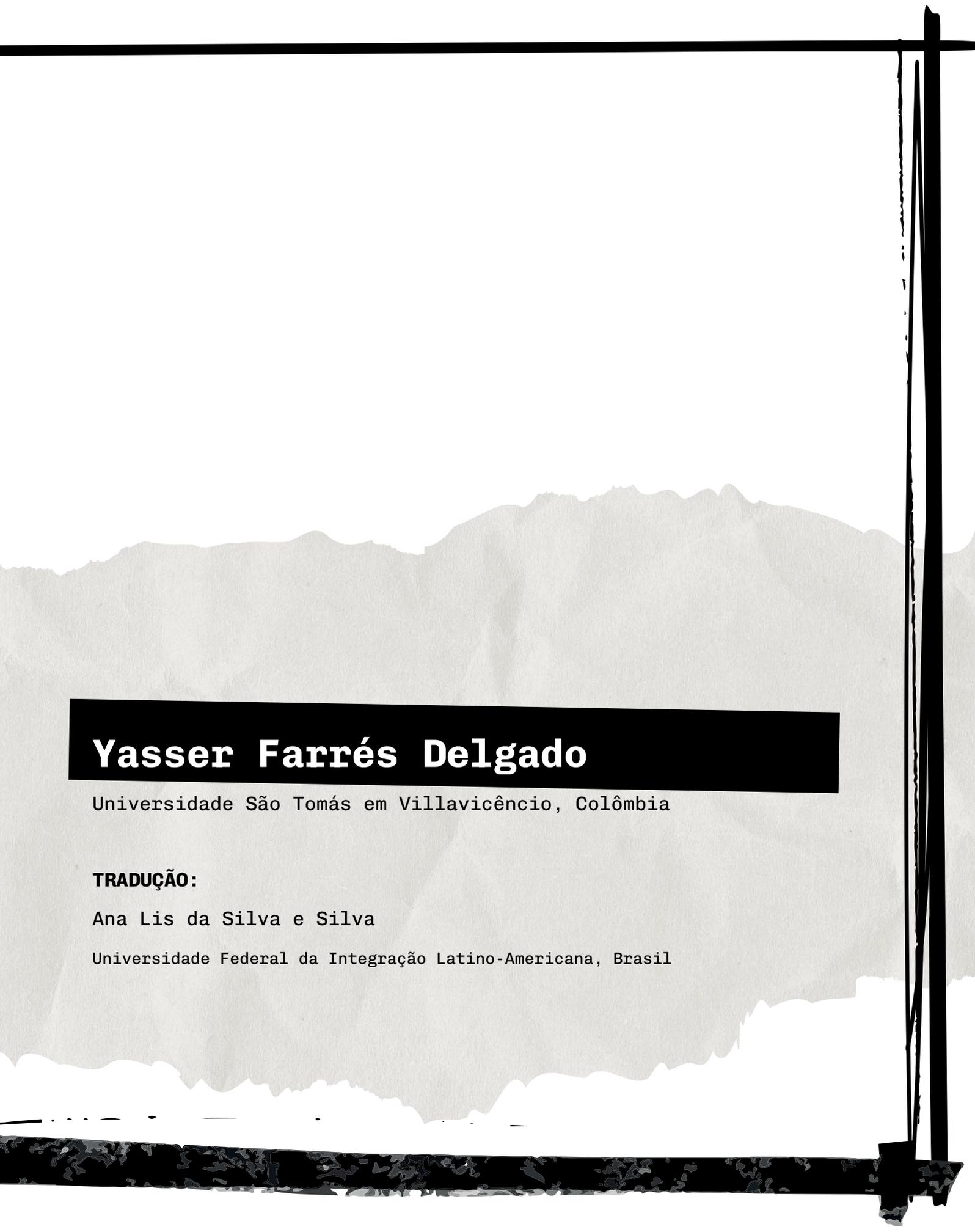
VALKO, M. Azurduy vs Colón o cómo invertir el eje de la cuestión. **Revista Sudestada**, n. 121, 2013.



2019

Dialogar com Quijano:

**a colonialidade como categoria para
compreender o ambiente construído,
no sistema-mundo moderno/colonial¹**



Yasser Farrés Delgado

Universidade São Tomás em Villavicêncio, Colômbia

TRADUÇÃO:

Ana Lis da Silva e Silva

Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Brasil

Dialogar com Quijano: a colonialidade como categoria para compreender o ambiente construído no sistema-mundo moderno/colonial

Resumo

É possível afirmar que, com a noção de colonialidade do poder, Aníbal Quijano despertou uma perspectiva de análise sobre a realidade do sistema-mundo moderno, cujas potencialidades transbordam amplamente os limites da reflexão traçados por ele. Desta forma, este ensaio argumenta sobre a pertinência da aplicação de tal perspectiva ao entendimento do ambiente construído moderno e contemporâneo. Para isto, partindo de uma revisão dos conceitos iniciais do autor e outros posteriores, apresenta-se uma teorização em andamento, proposta para tal campo do conhecimento, centrada na noção de "colonialidade territorial". Posteriormente, é exposto um estado da arte de pesquisas com essa mesma linha.

Palavras-chave: Aníbal Quijano, Colonialidade, Território, Cidade, Arquitetura.

Dialogar con Quijano: la colonialidad como categoría para comprender el ambiente construido en el sistema-mundo moderno/colonial

Resumen

Podría afirmarse que, con la noción colonialidad del poder, Anibal Quijano abrió una perspectiva de análisis sobre la realidad del sistema-mundo moderno cuyas potencialidades desbordan ampliamente los límites de la reflexión por él esbozados. En ese sentido este ensayo argumenta la pertinencia de aplicar tal perspectiva al entendimiento del ambiente construido moderno y contemporáneo. Para ello, partiendo de una revisión de los conceptos iniciales del autor y otros posteriores, se expone una teorización en curso, propuesta para dicho ámbito del conocimiento, centrada en la noción "colonialidad territorial". Posteriormente se expone un estado del arte de investigaciones en la misma línea.

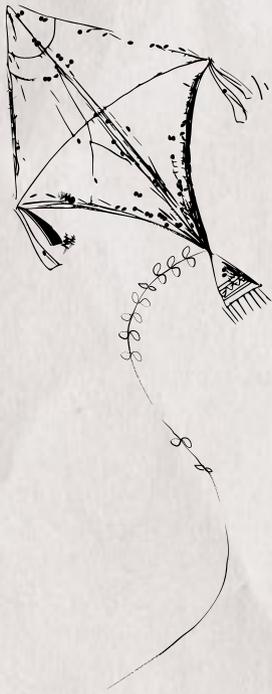
Palabras clave: Aníbal Quijano, Colonialidad, Territorio, Ciudad, Arquitectura.

Dialogue with Quijano: coloniality as a category to understand the environment built in the modern/colonial world-system

Abstract

It could be argued that, with the notion of the coloniality of power, Anibal Quijano opened to perspective of analysis on the reality of the modern world-system whose potential exceeds the limits of reflection outlined by him. In this sense, this essay argues the relevance of applying such a perspective to the understanding of the modern and contemporary built environment. For this, starting from a review of the initial concepts of the author and other later ones, an proposed theorization for said scope of knowledge is exposed, centered on the notion "territorial coloniality". Subsequently a state of the art of research is exposed in the same line.

Keywords: Anibal Quijano, Coloniality, Territory, City, Architecture.



Introdução

É possível afirmar que quando Aníbal Quijano introduziu o conceito de “colonialidade do poder” para explicar a ordem mundial contemporânea, em “Colonialidad y modernidad/racionalidad” [Colonialidade e modernidade/racionalidade] (1991)², ele despertou uma perspectiva de análise da realidade histórico-social do sistema-mundo moderno, cujos limites de aplicação foram visivelmente expandidos. O seu argumento original, sobre a raça como elemento fundamental da dominação, da exploração e dos conflitos sociais, em escala global, foi confirmado em seus trabalhos posteriores, que se aprofundaram nas ligações do racismo com outras dimensões da experiência social humana. Uma década mais tarde, o autor dividiria estas dimensões em cinco grupos, como traz Quintero (2010): 1) o trabalho, seus recursos e produtos; 2) o sexo, seus recursos e produtos; 3) a subjetividade/intersubjetividade, seus recursos e produtos; 4) a autoridade coletiva (ou pública), seus recursos e produtos; 5) as relações com as demais formas de vida e com o resto do universo (natureza) (QUIJANO apud QUINTERO, 2010).

Dando continuidade a essa linha, este ensaio expõe novos horizontes de aplicação da perspectiva da modernidade/colonialidade: o entendimento da evolução do ambiente construído no sistema-mundo moderno. Entende-se como ambiente construído tudo aquilo que resulta da intervenção construtiva humana que modifica o ambiente natural, “o construído” em suas diferentes escalas: desde as paisagens antropizadas, passando pelos assentamentos populacionais (megacidades, cidades, povoados, vilas...), até os espaços arquitetônicos. Como indica Fernández (2009):

LAE

v.3 n.1
p. 332-351
2024

ISSN: 2965-4904

DOI: 10.9771/lj.v3i0.60557

Esta definição do “*Built Environment*” nasceu, nos anos oitenta, dos debates e trabalhos elaborados na *The Bartlett School of Architecture*, de Londres, mediante uma rede de colaboração acadêmica que estudava o setor de construções. A análise avançada do setor levou a que o seu produto fosse considerado “o construído”. Tal discussão é paralela ao debate ecológico e ambiental. A consolidação da noção de ambiente natural, paralelo ao conhecimento da complexidade do que é considerado ambiental, teve como resultado a integração de ambas as definições, forjando assim o conceito de ambiente construído.

Para alcançar o que se pretende aqui, primeiramente será realizada uma revisão de alguns dos conceitos fundacionais do autor peruano e outras contribuições posteriores (suas e de outras fontes); depois será apresentada uma teorização em andamento que explicaria a atualidade do ambiente construído a partir da noção de “colonialidade territorial”; e, finalmente, será feita uma aproximação ao estado da arte das experiências de pesquisa que vão nessa mesma linha.

A colonialidade

Aníbal Quijano e a proposição de um conceito

É conveniente iniciar com a indicação de que, para Quijano (1992), o colonialismo é “a relação entre a dominação direta, política, social e cultural dos europeus sobre os conquistados de todos os continentes” (p. 11); uma relação que já terminou na maioria dos países, se considerado seu aspecto político, “sobretudo o formal e o explícito” (p. 11), mas não se pensadas as demais dimensões. Sobre isso, o autor explica que certas “construções intersubjetivas discriminatórias” (p. 12), impostas pela estrutura colonial de poder, logo foram assumidas como “categorias (de pretensão ‘científica’ e ‘objetiva’) de significação a-histórica. Isto é, como fenômenos naturais e não da história do poder” (p. 12), para isso estas categorias foram codificadas como “‘raciais’, ‘étnicas’, ‘antropológicas’ ou ‘nacionais’, conforme os momentos, atores e populações envolvidas” (p. 12).

Com efeito, se observados os principais eixos de exploração e dominação social em escala global, as linhas mestras do poder mundial atual, a sua distri-

buição de recursos e de trabalho entre a população mundial, é impossível não enxergar que a vasta maioria dos explorados, dos dominados, dos discriminados são exatamente os membros das "raças", das "etnias" ou das "nações" em que foram categorizadas as populações colonizadas, no processo de formação desse poder mundial, da conquista da América em diante (QUIJANO, 1992, p. 12).

A noção de "raça" é, de fato, o detonador conceitual da inflexão teórica de Quijano, com relação ao pensamento de base marxista ao qual ele se filiava. Com essa noção, o autor retira a centralidade outorgada à categoria "classe" na explicação marxista da realidade social, a mesma que Immanuel Wallerstein (1974, 1979) mantinha em sua perspectiva do sistema-mundo. O argumento da centralidade da raça, na conformação dos Estados nacionais modernos e na ordem mundial, é exposto mais explicitamente em 1993, em "Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas", quando Quijano escreve:

O racismo e o etnicismo foram produzidos inicialmente na América e depois reproduzidos no resto do mundo colonizado, como fundamentos da especificidade das relações de poder entre a Europa e as populações do resto do mundo [...] Todas as outras determinações e critérios de classificação social da população mundial, assim como a localização das relações de poder, desde então atuam de forma interrelacionada com o racismo e o etnicismo, especialmente – ainda que não somente – entre europeus e não europeus (QUIJANO, 1995, p. 4).³

Tal compreensão do papel do racismo e do etnicismo, como organizadores da estrutura social e epistêmica do sistema-mundo moderno, foi validada quando Quijano e Wallerstein assinam juntos "*Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system*" (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992); e foi reafirmada em trabalhos posteriores do sociólogo e teórico cultural estadunidense (WALLERSTEIN, 1997; 2006).

Consciente da persistência das relações de dominação racistas e coloniais, Quijano (1992) fala da "colonialidade" como uma pedra angular do poder global e como arcabouço principal das formas de exploração e dominação nos últimos quinhentos anos. Ele a classifica como "o modo mais geral de dominação no mundo atual, uma vez que o colonialismo como ordem política explícita foi destruído", embora reconheça que não se esgotaram "as condições, nem as formas de exploração e de dominação existentes

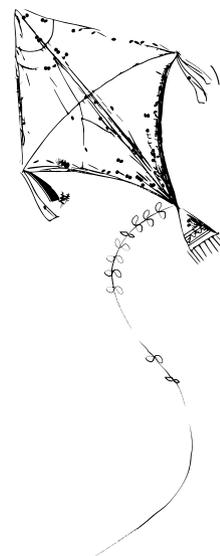
entre as pessoas" (p. 14). Em outras palavras, a colonialidade foi iniciada com o colonialismo europeu nas Américas, mas ainda persiste mesmo depois da sua finalização.

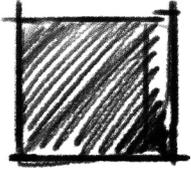
Entretanto, é necessário reconhecer que, nesse texto, Quijano (1992) não define de forma muito precisa o conceito de "colonialidade", na verdade gerando mais interrogações. Por exemplo, quando menciona "colonialidade cultural" (p. 13), ele parece sugerir que há outros tipos de "colonialidades", mas não as explicita — dúvida que se acentua com a alusão à "colonialidade do poder" (p. 19). O mesmo ocorre quando o autor se refere ao "colonialismo político" (p. 12), que parece abrir a possibilidade de haver também um "colonialismo social" e um "colonialismo cultural" (atendendo às outras duas dimensões do colonialismo que ele havia destacado junto à política) — o que, por sua vez, leva a pensar quais seriam as diferenças entre "colonialismo cultural" e "colonialidade cultural".

Outro aspecto relevante é que Quijano não define explicitamente o que entende por "poder", embora fique implícito que ele reconhece o seu exercício nas mais diversas esferas da existência humana; do mesmo modo, ele parece lidar indistintamente com os termos "colonialidade" e "colonialidade do poder". Na verdade, ele não faz uma definição muito precisa deste último, o que fica mais explícito quando afirma:

A colonialidade do poder é um dos elementos constitutivos do padrão global do poder capitalista. Funda-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial como pedra angular de tal padrão de poder, e opera em cada um dos planos, contextos e dimensões materiais e subjetivas da existência cotidiana e à escala social (QUIJANO, 2007, p. 93).

As questões mencionadas, próprias de um texto de primeiras ideias, darão origem a um movimento intelectual, que Arturo Escobar (2003) denomina *Programa Latino-americano de Pesquisa Modernidade/Colonialidade*. Agora, o que Quijano (1992), sim, elucida é que a colonialidade alude às relações de poder "racializadas"; ou seja, marcadas por uma hierarquia étnico-racial, na qual o colonizador europeu se auto define como superior ao resto das populações do mundo e, desta maneira, apresenta a sua racionalidade como superior às demais. Nisso reside o carácter mundial da colonialidade: falar de colonialidade é falar da colonialidade global.





Desenvolvimento de um conceito

Sem intenções de esboçar uma história pormenorizada sobre a evolução da conceitualização da “colonialidade”, desde 1992 até a atualidade, tentando na verdade destacar certos detalhes úteis à presente exposição, é interessante mencionar certas contribuições à compreensão das manifestações da colonialidade. São elas a de Edgardo Lander (1998) em torno do conceito “colonialidade do saber” e a de Walter Mignolo (2000) sobre a “colonialidade do ser”. Ambas foram concebidas no calor de frutíferos debates entre pensadores e pensadoras latino-americanos das mais diversas procedências (geográficas, disciplinares e epistêmicas).⁴

Colonialidade do saber

No caso de Edgardo Lander (2000), o conceito “colonialidade do saber” surge mediante o questionamento das razões pelas quais os debates políticos em diversos campos das ciências sociais consideram difícil formular alternativas teóricas e práticas ao sistema neoliberal em curso, à primazia total do mercado, ao modo de vida globalizado. Sobre isto, ele defende a tese de que o neoliberalismo tem sido confrontado por teorias econômicas quando, na verdade, deveria ser entendido “como o discurso hegemônico de um modelo civilizatório” (p. 11) — um modelo imposto pelo Ocidente que sintetiza de forma extraordinária “as premissas e os valores básicos da sociedade liberal moderna em torno do ser humano, da riqueza, da natureza, da história, do progresso, do conhecimento e da *boa vida*” (p. 11). Portanto, as alternativas devem ser buscadas em modelos ou teorias fora da cosmovisão liberal que marca a economia como disciplina. Nesse sentido, ele acrescenta que a hegemonia mundial de tal modelo civilizatório é possível porque as universidades carregam a “herança colonial” dos paradigmas modernos/coloniais:

[...] a formação profissional [que oferece a universidade], a pesquisa, os textos que circulam, as revistas que são recebidas, os lugares onde são realizadas as pós-graduações, os regimes de avaliação e reconhecimento da equipe acadêmica, tudo aponta para a sistemática *reprodução de uma visão de mundo* a partir das perspectivas hegemônicas do Norte (LANDER, 2000, p. 65; citado em CASTRO-GÓMEZ, 2007).

Por isso, Lander (2000) fala de “saberes coloniais” e “colonialidade do saber”. Explica que, com a organização colonial do mundo, tem também início a constituição

colonial “dos saberes, das linguagens, da memória e do imaginário” (p.16); e que, até o século XIX, já estará organizada “a totalidade do espaço e do tempo — todas as culturas, povos e territórios do planeta, presentes e passados — em uma grande narrativa universal” (LANDER, 2000, p. 16).

Colonialidade do ser

Paralelamente ao conceito de “colonialidade do saber”, desenvolve-se a “colonialidade do ser”. Maldonado-Torres (2007) relata que este último se deve a Walter Mignolo, e destaca o caráter desencadeador do livro *The darker side of the Renaissance* (1995) deste autor. Assim ele resume o argumento:

A ideia era que, se em adição à colonialidade do poder, também existia a colonialidade do saber, então, poderia muito bem existir uma colonialidade específica do ser. E, se a colonialidade do poder refere-se à inter-relação entre formas modernas de exploração e dominação, e a colonialidade do saber diz respeito ao papel da epistemologia e das tarefas gerais da produção de conhecimento na reprodução de regimes de pensamento coloniais, a colonialidade do ser se refere, então, à experiência vivida da colonização e ao seu impacto na linguagem (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 29-30).

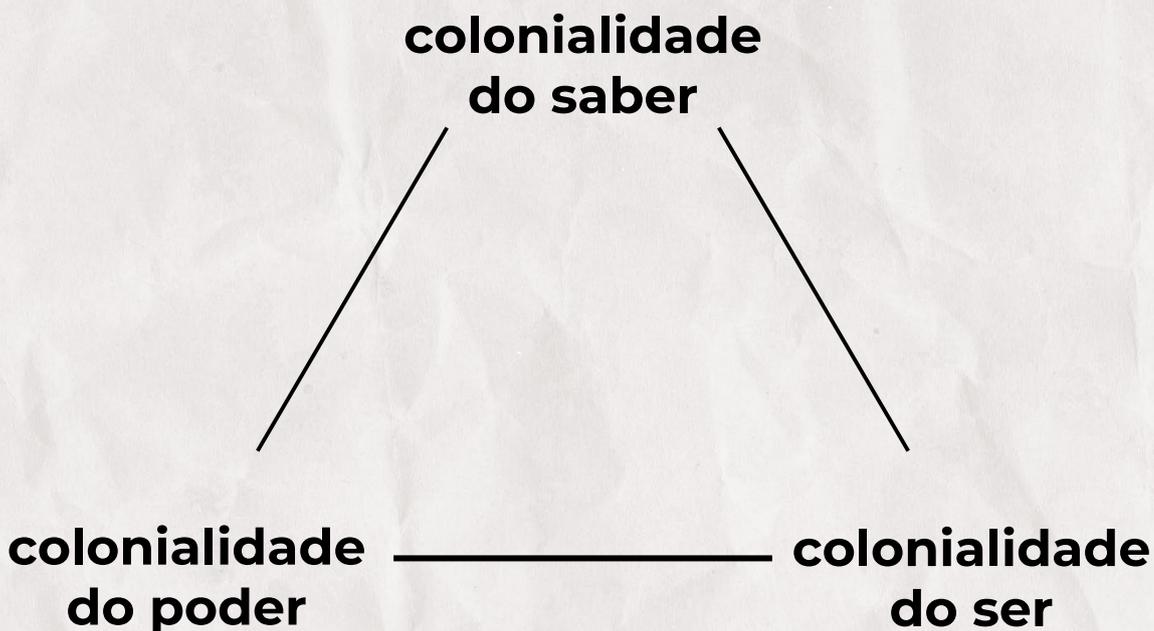
Cabe ressaltar que Mignolo (1995) não faz uma alusão direta ao conceito de “colonialidade”, porém seu discurso sobre as diferenças entre os *loci* de enunciação da pós-modernidade e da pós-colonialidade relacionam-se com o que foi antes escrito por Quijano (1992). A apropriação do termo “colonialidade” e a definição precisa de conceitos como “diferença colonial”, “matriz colonial do poder” ou “colonialidade do ser” são posteriores. Sobre isso, Mignolo (2009) reconhece que, embora seu livro de 1995 já estivesse escrito quando leu Quijano (1992), que ele não conhecia, a sua leitura foi uma “espécie de epifania” e motivação para redigir *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledge and border thinking*, de 2000.⁵

Uma estrutura triangular

Integrando tudo o que foi acumulado antes em uma análise pertinente sobre o papel das universidades na persistência da colonialidade, Santiago Castro-Gómez (2007) propõe entendê-la como uma estrutura triangular entre a colonialidade do ser,

a colonialidade do poder e a colonialidade do saber (Figura 1). Uma estrutura que é perpetuada por uma perspectiva colonial do mundo que professa a ciência moderna, obedece a “um modelo epistêmico desenvolvido pela modernidade ocidental” (p. 19) e que se caracteriza pela “húbris do ponto zero”, ou seja, a pretensão de “tornar-se um ponto de vista sobre todos os outros pontos de vistas, mas sem que desse ponto de vista seja possível ter um ponto de vista” (p. 83).

Figura 1. A estrutura triangular da colonialidade. Fonte: adaptado de Farrés Delgado e Matarán Ruiz (2012), seguindo a ideia de Castro-Gómez (2007)



Colonialidade territorial: pensar a dimensão espacial da colonialidade

Razões para interpretar o território a partir de uma perspectiva decolonial

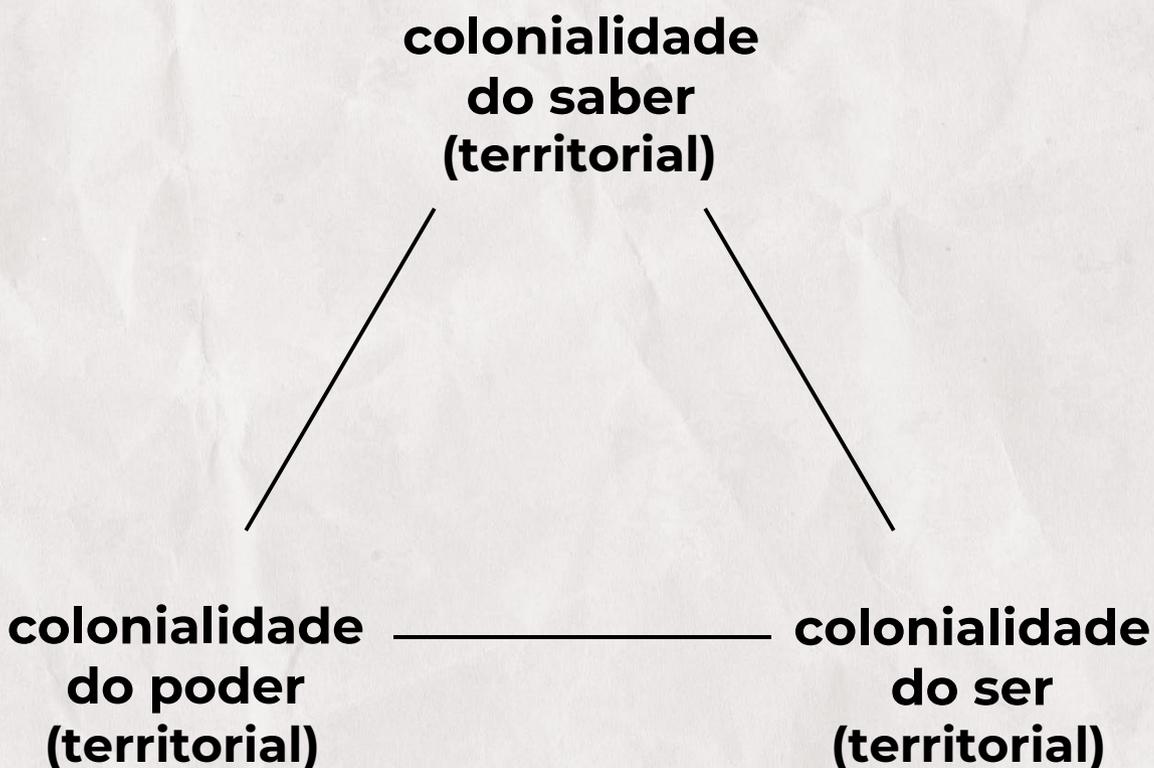
O território⁶ é uma dimensão pouco estudada a partir de uma interpretação decolonial, mesmo sendo, por excelência, o suporte físico para as “relações com as demais formas de vida e com o resto do universo [natureza]”, às quais se refere Quijano (2001; apud QUINTERO, 2010) como uma das dimensões da experiência social humana a ser descolonizada. Os problemas territoriais atuais podem ser entendidos, de fato, como um reflexo tangível da hegemonia do modelo epistêmico desenvolvido pelo Ocidente no sistema-mundo moderno/colonial. São muitas as relações empiricamente passíveis de serem contrastadas entre a colonialidade global e a formação de territórios no sistema-mundo, mas elas praticamente não foram tratadas nos estudos urbanos e territoriais. Nesse sentido, estabelecendo um paralelo com a afirmação de Edgardo Lander (2002) sobre a economia e os problemas do neoliberalismo, seria possível dizer que a busca por alternativas aos modelos territoriais deve ser feita fora da epistemologia dominante no urbanismo e no ordenamento territorial, enquanto disciplinas científicas modernas.

É com base nisso que Farrés Delgado e Matarán Ruiz (2012) — guiados pela definição geral da colonialidade formulada por Mignolo (2000) e pelas especificações de Castro-Gómez (2007) — propõem o conceito de “colonialidade territorial”, com vistas a interpretar as relações de poder que sustentam a generalizada práxis territorial moderna e contemporânea. O conceito pode ser definido como o “conjunto de padrões de poder que na práxis territorial serve para estabelecer hegemonicamente uma concepção do território sobre outras, que acabam sendo inferiorizadas” (p. 152). Padrões estes que se articulariam a partir da estrutura triangular entre a “colonialidade do saber territorial”, a “colonialidade do poder territorial” e a “colonialidade do ser territorial” (Figura 2).

A colonialidade do ser territorial é dada pela hegemonia que o ser-urbano tem sobre as outras formas de existência humana não urbana (ser não urbano). Por sua vez, a colonialidade do saber territorial tem sido estabelecida nas próprias práticas profissionais, nas quais certos saberes dominam as decisões a respeito de como con-

ceber e habitar o território, a cidade e a arquitetura. Quanto à colonialidade do poder territorial, pode ser definida como a “dimensão da intersubjetividade em que certo grupo de pessoas define o que é territorialmente correto e, por isso, sustenta o poder de enunciação” (FARRÉS DELGADO; MATARÁN RUIZ, 2012, p. 152).

Figura 2. A estrutura triangular da colonialidade territorial. Fonte: adaptado de Farrés Delgado e Matarán Ruiz (2012)



Em Farrés Delgado e Matarán Ruiz (2012), parte-se da constatação dos limites das visões críticas atuais para explicar o fenômeno da reprodução global de tipos e tipologias arquitetônicas, urbanas e territoriais que possuem uma relação significativa entre si, mas uma conexão limitada com os territórios e histórias locais (p. 145) — fenômeno que os autores veem como um componente da desterritorialização da metrópole, referida por Magnaghi (2012). Estes autores afirmam que a crítica a essa reprodução geralmente é abordada a partir de perspectivas econômicas de raízes marxistas, que enfatizam aspectos econômicos (ao ver o processo como inerente ao capitalismo), mas observam que o fenômeno também ocorre em países socialistas, como no caso de Cuba e, portanto, tais visões seriam insuficientes. Sendo assim, encontram outra explicação ao considerar que a práxis homogeneizadora obedece à hegemonia do modelo epistêmico desenvolvido pelo Ocidente no sistema-mundo moderno/colonial (FARRÉS DELGADO; MATARÁN RUIZ, op. cit., p. 52).

Sobre isso, Farrés Delgado (2013) realiza um aprofundamento, considerando que o discurso hegemônico do modelo civilizatório ocidental “toma forma na configuração dos espaços da vida humana, isto é, na arquitetura, na cidade e no território” (p. 105). É nesse sentido que se observa a incapacidade dos debates arquitetônicos pós-coloniais, na América Latina, para pensar modelos arquitetônicos, urbanos e territoriais que se desprendam do eurocentrismo que marca a prática profissional em arquitetura e urbanismo; na medida em que giram em torno da possibilidade de uma “modernidade própria”, tais debates não se desprendem do paradigma da modernidade. Tais observações, pode-se dizer, são comparáveis às colocadas aos “estudos de área” ou “estudos pós-coloniais” a partir da perspectiva da modernidade/colonialidade: não existe modernidade sem colonialidade.

Uma condição multiescalar: colonialidade arquitetônica e urbana

Alinhando-se à construção teórica iniciada, Farrés Delgado (2016) argumenta que ao se considerar “a arquitetura, a cidade e o território como manifestações em distintas escalas de uma categoria de maior generalidade (o ambiente construído)”, é possível referir-se de modo análogo à “colonialidade urbana” e à “colonialidade arquitetônica”, entendidas como especificidades da colonialidade territorial, e relacionar estes conceitos em uma estrutura triangular (Figura 3). Nesse sentido, o autor explora os valores de uma obra arquitetônica que ele considera próxima a uma práxis decolonial na Arquitetura, pois representaria uma ruptura com a colonialidade do saber arquitetônico.

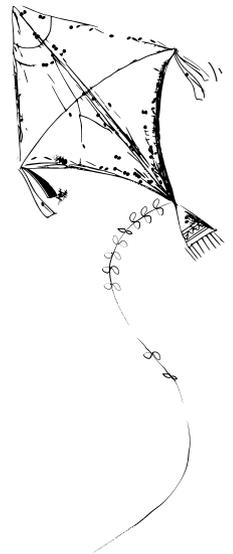
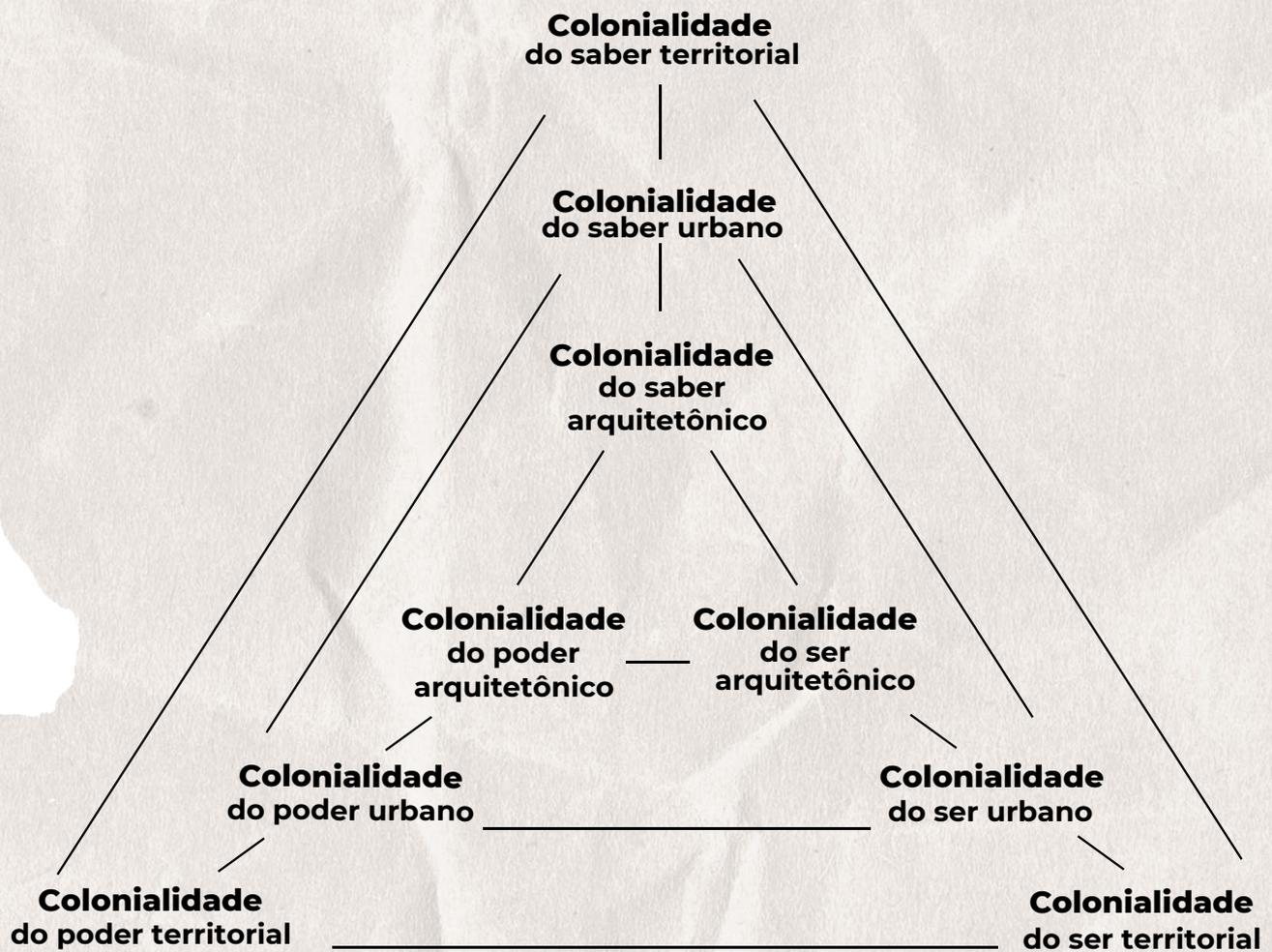


Figura 3. Aproximação com a estrutura da colonialidade territorial/urbano/arquitetônica. Fonte: Adaptado de Farrés Delgado (2016).



Pontos de contato com outras construções teóricas baseadas na colonialidade

Sem dúvida, a conceituação o da colonialidade arquitetônico-urbano-territorial pode se relacionar com outras abordagens que, de um modo ou de outro, têm tratado a relação das pessoas com o seu ambiente físico-ambiental a partir de uma perspectiva decolonial. Por exemplo, a noção de “colonialidade territorial” compartilha certas premissas com o conceito de “biocolonialidade do poder”, proposto por Cajigas-Ro-

tundo (2007) para se referir à “colonialidade da natureza”, isto é, “a existência de um padrão de poder colonial ainda vigente sobre a natureza” (p. 60) — visão retomada, mais recentemente, por Alimonda (2010) e Albán e Rosero (2016).

O termo biocolonialidade do poder ressignifica, sob outro contexto, a noção de “colonialidade do poder” do sociólogo peruano Aníbal Quijano e, em termos gerais, pretende, no que diz respeito a um enfoque teórico, propor o entroncamento entre a ecologia política e o programa de pesquisa modernidade/colonialidade. Se a noção oferecida por Quijano denota a colonialidade como um padrão de poder articulado em torno da ideia de raça, que produz subjetividades e exerce um controle do trabalho e do território, a biocolonialidade enfatiza a produção de naturezas no contexto de uma das manifestações do capitalismo contemporâneo: o ecocapitalismo, integrado ao que Hardt e Negri chamam de Império. Esta “colonialidade da natureza” atualiza as assimetrias de poder presentes na modernidade/colonialidade; ou seja, reconfigura a colonialidade no capitalismo contemporâneo (CAJIGAS-ROTUNDO, 2007, p. 60).

A manipulação genética para produzir naturezas (ibid.), a produção de biocombustíveis (ALIMONDA, 2010) ou a mineração extrativista (ALBÁN; ROSERO, 2016) são ações que tornam possível manter a “colonialidade do ser territorial”, mencionada por Farrés Delgado e Matarán Ruiz (2012), isto é, a hegemonia do ser-urbano sobre as outras formas de existência humana não urbana (ser não urbano).⁷ De fato, Farrés Delgado (2017) aponta que o modelo de cidade moderna globalizado é essencialmente extrativista, pois não se pode desassociar a origem da modernidade urbano-arquitetônica (a Revolução Industrial europeia) do extrativismo próprio do colonialismo, vínculo que a historiografia da arquitetura moderna ocultou.

Outra associação possível seria aquela entre “colonialidade arquitetônica” e “colonialidade do ver”, sendo a última advinda da conceituação proposta por Barriandos (2011) para aludir à “ideia progressista que afirma que a transformação histórica do que é visual estrutura-se por fases que vão das menos complexas e modernas às mais complexas e desenvolvidas” (p. 16). Se “o ver” é entendido como uma forma de “saber” aplicável à arquitetura, é fácil se dar conta de que a “colonialidade do ver arquitetônico” é uma constante nos livros fundacionais da historiografia da arquitetura moderna, essencialmente eurocêntricos. Melhor dizendo, dado que a arquitetura é uma manifestação das artes visuais, a apreciação do ambiente construído também foi mediada pela hegemonia da visualidade de raiz ocidental sobre o resto das apreciações visuais.

Avanços mais recentes no estudo da dimensão espacial da colonialidade

A conceituação e o estudo da relação entre a colonialidade e o território (e por extensão, a cidade e a arquitetura) — ou, dito de outro modo, da dimensão espacial da colonialidade — é um tema que começou a chamar a atenção de pesquisadores e pesquisadoras. Isso pode ser verificado em pesquisas que se voltam à colonialidade em distintas escalas e dimensões do ambiente construído ou antrópico.

Um exemplo do que foi mencionado: a CLACSO, no período entre 2016 e 2019, em uma de suas convocatórias, selecionou como beneficiário o Grupo de Trabalho: Territorialidades em Disputa. Na justificativa de tal grupo, é apontado o conceito de “colonialidade territorial”, quando se faz referência às

ordens espaciais hegemônicas [...], hoje em dia defendidas pela “necessidade de desenvolvimento” e pela “superação da pobreza” [e que] vêm produzindo fome, exclusão, dominação, produção massiva de pobreza e desigualdade, racismo cultural, exclusão, devastação social e ambiental, entre muitos outros males (LÓPEZ; ALMENDRA, 2016).⁸

Esse texto reconhece o potencial dos ordenamentos territoriais ancestrais e da gestão comunitária dos bens comuns da humanidade, como inspiração para outros horizontes de sentido, “especialmente para os mundos urbanos que continuam esperando o ‘modelo’ de revolução, sem observar e atender à experiência dessas outras territorialidades”.

Numa linha distinta, mas com muita afinidade, porque respondem à escala de trabalho urbano-territorial, estão os argumentos de García (2017), que realiza uma crítica decolonial ao conceito de “direito à cidade”. Como ela demonstra, a voz dos “condenados da cidade” (coletivos autodefinidos como “pobres, negros e periféricos”) costuma ser silenciada, já que a expressão cultural na cidade é restrita. Nesse sentido, a autora encontra uma relação entre a noção de “colonialidade territorial” e as hegemônias culturais que ocorrem na cidade.

Na escala arquitetônica, tem destaque o trabalho de Isasi (2018), que assume a pertinência do conceito de “colonialidade do saber territorial” e mostra que a recuperação das tecnologias de construção tradicionais, especialmente a construção com

terra, representa uma possibilidade de desenvolver atitudes decoloniais. A autora faz sua reflexão a partir de um trabalho auto etnográfico, que realizou em meio a processos de construção com terra, e afirma existir certo "estigma da arquitetura com terra" devido à "dominância epistemológica ocidental". Nesse sentido, ela apela para uma transformação da prática arquitetônica a partir de uma prática pluralista. Considera que a arquitetura com terra representa não somente uma possibilidade para a realização de práticas alternativas de sustentabilidade, mas também para o desenvolvimento de atitudes decoloniais na prática profissional, tais como: (1) adaptação às transformações no papel da arquiteta e do arquiteto; (2) reconhecimento das *mingas*⁹ e dos projetos participativos como transformadores do papel social da arquitetura; (3) exploração de culturas construtivas locais como alternativas sustentáveis; e (4) valorização da coexistência de diversas maneiras de conhecer o mundo.

Conclusão

O que se esboçou neste texto permite concluir que a aplicação da perspectiva da modernidade/colonialidade ao entendimento da evolução do ambiente construído no sistema-mundo moderno ou, dito de outra maneira, a compreensão da dimensão espacial da colonialidade, permite assimilar que as dinâmicas do ambiente construído atual são marcadas pela hegemonia epistêmica ocidental e, portanto, devem ser recolocadas.

Do mesmo modo, é possível afirmar que tal enfoque não é apenas uma oportunidade para decifrar arestas das relações que a sociedade global ocidentalizada estabelece com as demais formas de vida e com o resto do universo, mencionadas por Quijano, mas também um argumento para reavaliar o papel das epistemologias-outras em uma reconfiguração dos espaços da vida humana (e das suas relações com as vidas não humanas).

Fica evidente, além disso, que dificilmente podem ser dados por esgotados os limites da proposição analítica da ordem mundial moderna aberta por Aníbal Quijano



Notas

1 Nota dos Editores – Este texto foi originalmente publicado em espanhol, com o título “Dialogar con Quijano: la colonialidad como categoría para comprender el ambiente construido en el sistema-mundo moderno/colonial”, na *Revista de Sociología*, n. 28, p. 49-64, 2019 ISSN: 1605-8933 [impresso]; 1609-7580 [on-line]. Agradecemos a todos os envolvidos pelo aval para a tradução ao português. Como os demais textos deste volume da *Laje* que originalmente estavam em espanhol, este artigo recebeu uma última revisão técnico-acadêmica feita pelo editor-chefe Leo Name, e uma revisão final da tradução de por Bruna Otani Ribeiro e Larissa Fostinone Locoselli, com equipe do Laboratório de Tradução da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA).

2 Com intuito de fazer uma história das ideias o mais rigorosamente possível, é válido ressaltar que, seguindo diversas referências, este ensaio foi publicado originalmente em 1991, como capítulo do livro *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*. Publicado em Bogotá pela editora Terceiro Mundo e compilado por Heraclio Bonilla, foi reimpresso um ano mais tarde em colaboração com a FLACSO e a Libri Mundi. No mesmo ano de 1992, foi publicado como artigo na revista *Perú Indígena*. As citações apresentadas de agora em diante correspondem a esta última versão.

3 O texto original aparece nas memórias do encontro *José Carlos Mariátegui y Europa: el otro aspecto del descubrimiento*, publicado em Lima pela editora Amauta, em 1993. Foi reproduzido na íntegra em 1995, como um artigo na revista mexicana *Estudios Latinoamericanos*, v. 2, n. 3, p. 3-19. É a essa versão que corresponde a citação.

4 Maldonado-Torres cita Fernando Coronil, Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola, Edgardo Lander, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Freya Schiwy e Catherine Walsh, entre outros.

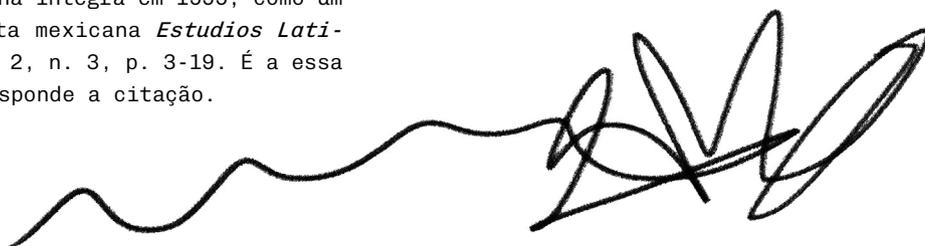
5 O próprio Mignolo (2000) propõe uma definição muito sintética do conceito “colonialidade do poder”, entendendo-a como a dimensão da intersubjetividade em que certo grupo de pessoas define o que é correto e, portanto, sustenta o poder de enunciação.

6 Em consonância com a perspectiva teórica de Magnaghi (2011), entende-se “território” como um “neo ecossistema”, isto é, o fruto das relações coevolutivas entre as pessoas e o ambiente; um produto histórico “de longos processos de coevolução entre o povoamento humano e o ambiente, a natureza e a cultura; [...] o êxito da transformação do meio ambiente através de sucessivos ciclos de civilização estratificados” (MAGNAGHI, 2011, p. 47-54).

7 Inclusive sobre as formas de existência não humanas, em geral.

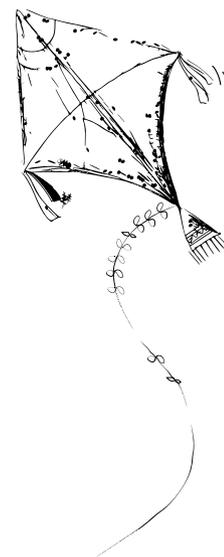
8 Cf. a justificativa do grupo de trabalho “Territorialidades em disputa”. Convocatória de Grupos de Trabalho CLACSO: https://www.clacso.org.ar/grupos_trabajo/detalle_gt.php?ficha=1239&s=5&idioma.

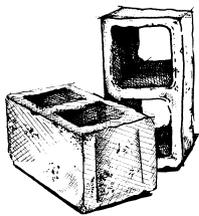
9 N.T. – Palavra que se refere a uma tradição pré-colombiana que denota trabalho voluntário, coletivo ou comunitário de caráter recíproco, com o objetivo social.



Referências

- ALIMONDA, H. Sobre la insostenible colonialidad de la naturaleza latinoamericana. In: **Ecología política de la Amazonia**. Las profusas y difusas redes de la gobernanza. Bogotá: ILSA/ Ecofondo/UNAL, 2010.
- BARRIENDOS, J. La colonialidad del ver: hacia un nuevo diálogo visual interepistémico. **Nómadas**, n. 35, p.13-29, 2011.
- CAJIGAS-ROTUNDO, J.C. Anotaciones sobre la biocolonialidad del poder. **Pensamiento Jurídico**, n. 18, p. 59-72, 2007.
- ESCOBAR, A. Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula Rasa**, n. 1, p. 51-86, 2003.
- FARRÉS DELGADO, Y. **Críticas decoloniales a la arquitectura, el urbanismo y la ordenación del territorio**: hacia una territorialización de ambientes humanos en Cuba. Tese (Doutorado em Meio Ambiente e Planejamento do Território). Granada: Universidade de Granada, 2013.
- FARRÉS DELGADO, Y. Arquitectura y decolonialidad: algunas ideas sobre la Escuela de Artes Plásticas de Ricardo Porro. **Aisthesis**, p. 167-190, 2016.
- FARRÉS DELGADO, Y. Ciudad extractiva: ensayo sobre desarrollo urbano, desterritorialización, colonialidad y extractivismo. In: MONTOYA, G.; FARRÉS DELGADO, Y.; ARENAS, L. (org.). **Espacios con-sumidos**. Variaciones sobre espacios y desterritorialización. Barranquilla: Universidad Simón Bolívar, 2017, p. 52-74.
- FARRÉS DELGADO, Y; MATARÁN RUIZ, A. Colonialidad territorial, para analizar a Foucault en el marco de la desterritorialización, **Tabula Rasa**. n. 16, 2012.
- FERNÁNDEZ WAGNER, R. Las ciencias del ambiente construido y los estudios del hábitat y vivienda. Un nuevo marco para fortalecer la construcción transdisciplinar. **Revista INVI**, v. 16, n. 43, 2009.
- GARCÍA, E. M. **¿Puede el derecho a la ciudad ser emancipatorio?** Presencias, ausencias y emergencias en la construcción del derecho a la ciudad en Brasil. Tese (Doutorado em Pós-Colonialismos e Cidadania Global). Coimbra: Universidade de Coimbra, 2017.
- MALDONADO-TORRES, N. Colonialidad del ser, contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOQUEL, R. (org.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo XXI, p.127-167, 2007.
- MIGNOLO, W. La colonialidad: la cara oculta de la modernidad. In: BREITWIESER, S.; KLINGER, C.; MIGNOLO, W. (org.). **Modernologías**: artistas contemporáneos investigan la modernidad y el modernismo. Barcelona: Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona, 2009, p. 39-49.
- QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indígena**, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.
- QUIJANO, A. "Raza", "Etnia" y "Nación" en Mariátegui: cuestiones abiertas. **Estudios Latinoamericanos**, v. 2, n. 3, p. 3-19, 1995.
- QUIJANO, A. **La colonialidad y la cuestión del poder**, 2001. (mimeo.).
- QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOQUEL, R. (org.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana/Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 93-126.
- QUINTERO, P. Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina. In: **Papeles de trabajo**. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural, n. 19, 2010.
- WALLERSTEIN, I. **The Modern World-System**. Nova York: Academic Press, 1974.
- WALLERSTEIN, I. **The Capitalist World-Economy**. Cambridge/Paris: Cambridge University Press/Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1979.

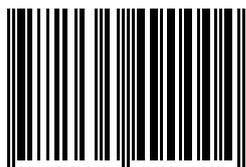
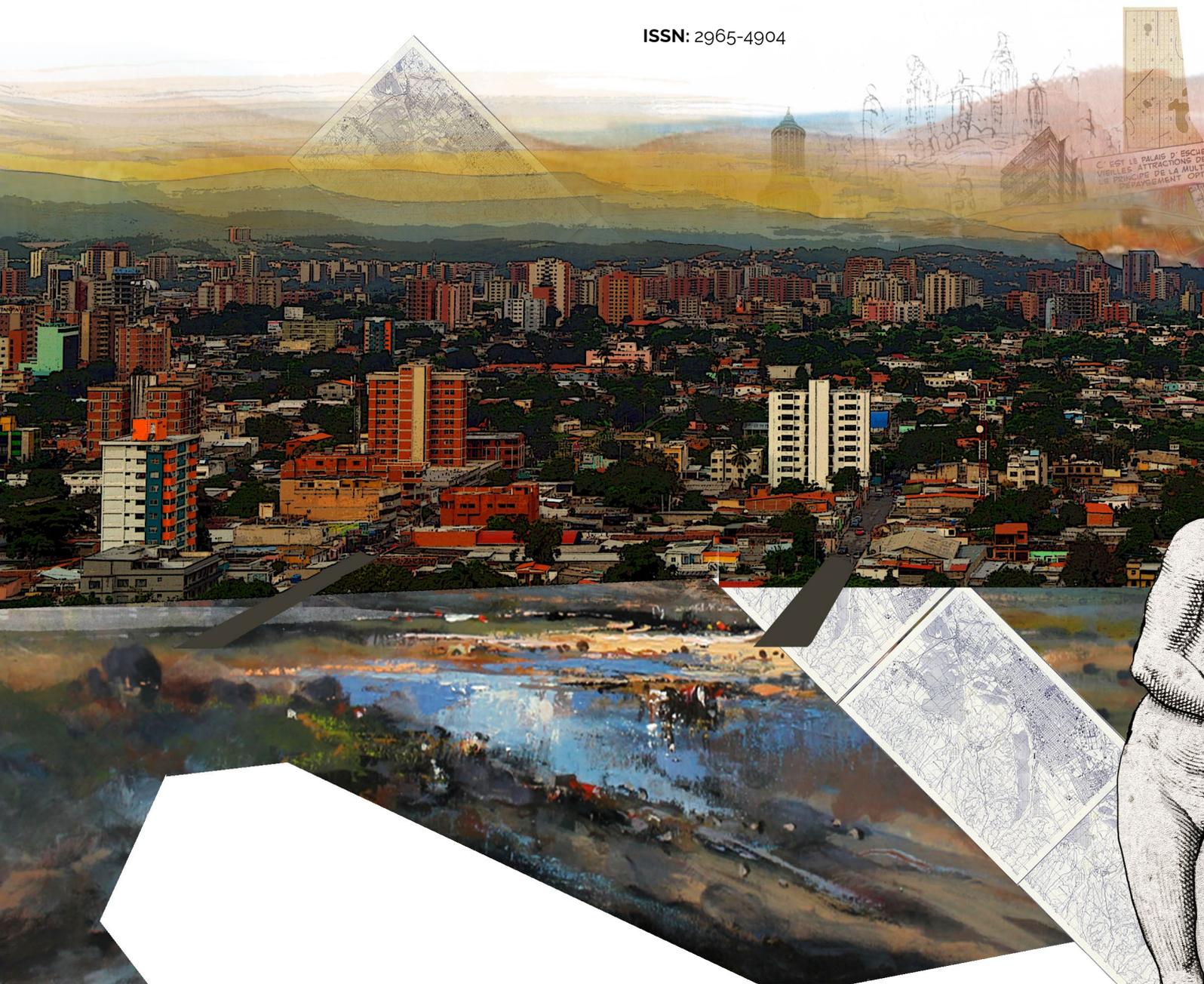




Laje é uma publicação semestral do iDALE! – Decolonizar a América Latina e seus Espaços, grupo de pesquisa vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia. Dedicada-se ao giro decolonial latino-americano, às epistemologias do sul e à descolonização do conhecimento, priorizando uma produção transdisciplinar em interseção com diferentes dimensões do urbanismo, da paisagem e da arquitetura.

LAJE

ISSN: 2965-4904



9 772965 490004
ISSN: 2965-4904