



Artigos

A colonialidade do ver: rumo a um novo diálogo visual interepistêmico^{1,2}

Joaquín Barriendos

Universidade Nacional Autônoma do México

Tradução:

Ariane Fagundes Braga

¡DALE!, PPGLC / UNILA

Leo Name

¡DALE!, PPGLC / UNILA, PPGIELA / UNILA

1 Originalmente este texto foi publicado em espanhol, com o título de “La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual interepistémico”, na revista *Nómadas* (ISSN 0121-7550), n. 35, p. 13-29, outubro de 2011. Agradecemos a gentil liberação para a tradução (Nota dos Editores).

2 Este artigo é uma reelaboração de alguns dos materiais que usei para ministrar o seminário “A colonialidade do ver: a invenção do canibalismo das Índias e as imagens visuais transatlânticas da modernidade/colonialidade”. Esse seminário foi realizado durante o mês de novembro de 2009 na sede da Universidade Andina Simón Bolívar (UASB), em Quito. Os textos que discutimos coletivamente durante o seminário levantaram vários tópicos, como o giro decolonial, as hierarquias estéticas da modernidade, a racialização epistêmica, as tecnologias visuais do capitalismo, a função retórica da “cena canibal” e as conseqüências geoepistemológicas da chamada descoberta do Novo Mundo. O evento foi organizado pelo coletivo La Tronkal e pela Oficina de Imagem e Visualidade da UASB, contando com o apoio financeiro da Organização dos Estados Ibero-Americanos.

A colonialidade do ver: rumo a um novo diálogo visual interepistêmico.

Resumo

A colonialidade do ver é constitutiva da modernidade, por consequência age como padrão heterárquico de dominação, decisivo para todas as instâncias da vida contemporânea. O artigo busca: 1) contribuir ao estudo e crítica da matriz visual da colonialidade; 2) fornecer ferramentas para fazer visível o lugar da enunciação desde o ponto de vista ocidental-colonial; e 3) analisar imagens-arquivo relacionadas com o canibal, o selvagem, o primitivo e o antropófago. A partir daí são discutidos mecanismos e tecnologias visuais pelos quais atualmente atuam a inferiorização, a objetificação e a racialização, e problematiza-se a relação entre produção visual da alteridade e do racismo epistemológico.

Palavras-chave: racismo epistemológico, visualidade, capitalismo cognitivo, o canibalismo, racialização, cartografia.

La colonialidad del ver: hacia un nuevo diálogo visual interepistémico.

Resumen

La colonialidad del ver es constitutiva de la modernidad, en consecuencia, actúa como patrón heterárquico de dominación, determinante para todas las instancias de la vida contemporánea. El artículo busca así: 1) contribuir al estudio y crítica de la matriz visual de la colonialidad; 2) ofrecer herramientas para hacer visible el lugar de enunciación de la mirada occidental-colonial; y 3) analizar imágenes-archivo relacionadas con el caníbal, el salvaje, el primitivo y el antropófago. De allí se discuten mecanismos y tecnologías visuales donde opera hoy la inferiorización, la objetualización y la racialización, y se problematiza la relación entre producción visual de alteridad y racismo epistemológico.

Palabras clave: racismo epistemológico, visualidad, capitalismo cognitivo, canibalismo, racialización, cartografía.

The coloniality of seeing: towards a new interepistemic visual dialogue

Abstract

The coloniality of seeing is proper of modernity, so it acts as a heterarchic pattern of domination which in turn determines every aspect of contemporary life. This article is aimed to first: contribute to the study and critics of the visual matrix of coloniality; second: give some tools in order to make visible the place of enunciation of the west colonial sight; and third: analyze archive-images related to the cannibal, savage, primitive and anthropophagus. Some visual procedures and technologies by which inferiorization, objectualization and racialization act are discussed and the relationship between visual production of alterity and epistemological racism are problematized.

Key words: epistemological racism, visuality, capitalism, cannibalism, racialization, cartography.

Foto: Fran Rebelatto. Recife, Brasil



*Há uma tribo, conhecida como
“cineastas etnográficos”,
que se considera invisível.*

Eliot Weinberger

A maneira da qual as representações dos índios do “Novo Mundo”³ são geradas, apropriadas e reinterpretadas nos nossos dias abre um interessante campo de reflexão relacionado ao consumo global da diversidade cultural e à suposta condição pós-colonial das sociedades contemporâneas. Como tentaremos mostrar ao longo deste texto, os imaginários transculturais em torno do canibalismo no “Novo Mundo” – postos em circulação pelos cronistas das Índias e pelos viajantes protoetnográficos da primeira modernidade, a partir do uso da retórica medieval, da iconografia imperial e das alegorias teológico-militares – não só não desapareceram como também parecem conviver de maneira sossegada com o discurso da equidade cultural pós-colonial. A partir do nosso ponto de vista, esses imaginários transculturais estão na base do que pode ser descrito como o *efeito Benetton* da pós-modernidade: a sublimação da diversidade cultural por meio da representação dos seus estereótipos visuais (GIROUX, 1994).

Tomando o conceito de colonialidade do ver⁴ como ponto de partida, o objetivo deste texto é, por um lado, pôr em evidência a atualidade da lógica etnocêntrica por meio da qual se põem em prática os processos de inferiorização racial e epistêmica que caracterizam os diferentes regimes visuais da modernidade/colonialidade e, por outro, desvendar as mutações geopolíticas, ontológicas e cognitivas do capitalismo impulsionadas tanto pela “fome de metais” quanto pela fome de alteridade.⁵ O reconhecimento da atualidade da colonialidade do ver não sinaliza, no entanto, o fortalecimento da interculturalidade como um diálogo universal abstrato entre iguais, nem rumo à restituição de nenhum tipo de imaginário visual global compartilhado, mas, de fato, vai em direção a uma melhor compreensão dos problemas epistemológicos e ontológicos derivados da pretensão de estabelecer um diálogo visual transparente entre saberes e culturas diferentes: isto é, avança para a problematização dos acordos e desacordos que se estabelecem entre grupos culturais e subjetividades diferenciadas, os quais, mesmo que pertencentes a tradições epistêmicas e imaginários visuais distintos, estão circunscritos à

3 Utilizamos o conceito de *Novo Mundo* (*Novi Orbis*) entre aspas para denunciar não somente a genealogia eurocêntrica e mercantil-militar da ideia do descobrimento/invenção da América – em sintonia com a ressemantização que Enrique Dussel (1994) faz desses conceitos em sua crítica ao livro *A invenção da América*, de Edmundo O’Gorman (1958) –, mas também para ressaltar as interações entre a dimensão cartográfica e a cultura visual colonial transatlântica. Como disse Eviatar Zerubavel: “A América é uma entidade tanto física quanto mental e toda a história do seu “descobrimento” deveria ser, portanto, a história do seu descobrimento *físico e cognitivo*” (ZERUBAVAL, 2003, p. 35).

4 O teórico peruano Aníbal Quijano escreveu a respeito da colonialidade do poder. Posteriormente, os debates do “grupo decolonial” expandiram esse conceito e falaram sobre a colonialidade do saber e a colonialidade do ser. Como tentei especificar em outro texto, a colonialidade do ver estabeleceria um contraponto tático entre os outros três níveis: o epistemológico (saber), o ontológico (ser) e o corpocrático (ou corpo-político como define Ramón Grosfoguel). Esse contraponto abriria, a partir do ponto de vista deste quadrívio decolonial, um novo campo de análise das maquinarias visuais de racialização que acompanharam o desenvolvimento do capitalismo moderno/colonial. Sobre o tema, ver Barriendos et al. (2010). Sobre a expansão do conceito de Quijano, ver Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel (2007) e Aníbal Quijano (2000b).

5 Para a teoria decolonial, a colonialidade é constitutiva da modernidade. Não há, portanto, nenhum tipo de modernidade sem que essa implique a produção, a reprodução ou a transformação da colonialidade. Por essa razão, utilizamos a expressão “modernidade/colonialidade” como uma unidade de análise inseparável.

mesma lógica universalizante da modernidade/colonialidade. Em consequência disso, o eixo que atravessa a visualidade, a transculturalidade e o capitalismo será neste texto analisado, por um lado, sob a ótica da descolonização dos universalismos e das epistemologias ocidentais e, por outro, a partir da crítica dos regimes visuais sobre os quais se assenta o que chamo de *razão intercultural da condição pós-colonial* (BARRIENDOS, 2011).⁶

Expandindo e extrapolando as argumentações do teórico peruano Aníbal Quijano, relativas à necessidade de reconhecer a heterogeneidade do conceito de *totalidade* e à urgência de descolonizar os universalismos que gravitam em torno da racionalidade moderna ocidental, este texto adverte a respeito da necessidade de construir um novo acordo visual transmoderno, o qual poderíamos definir como um *diálogo visual interepistêmico* entre os regimes visuais canonizados pela modernidade eurocêntrica e as *outras* culturas visuais que foram racializadas e hierarquizadas pelo projeto da modernidade/colonialidade. A descolonização epistemológica é necessária, afirma Quijano, “para finalmente abrir caminho para uma comunicação intercultural, para uma nova troca de experiências e de significados, como a base de uma outra racionalidade que possa pretender, com legitimidade, alguma universalidade” (QUIJANO, 2000a, p. 447). Ao longo deste texto, nos centraremos nos imaginários visuais transatlânticos como depositários e reativadores do padrão de colonialidade do conhecimento. Confrontando a ideia de *universalidade do conhecimento* com o conceito de *pluriversalidade dos saberes*, proposto pelo teórico Walter Mignolo, questionaremos a reativação dos regimes visuais e disciplinamentos iconográficos que, apesar de gerados no transcurso das batalhas comerciais transatlânticas da primeira modernidade colonial, fazem parte das gramáticas transculturais da última globalização e dos discursos interculturalistas da pós-colonialidade (MIGNOLO, 2003b e 2007). Por consequência, consideraremos a seguinte ideia como hipótese de trabalho: a permanente permuta dos regimes visuais racializantes produzidos após a “invenção” do “Novo Mundo” (como aquele inaugurado pelos cronistas das Índias em torno do canibalismo e do mau selvagem alheio ao comércio capitalista) é constitutiva da matriz hierárquica de poder a partir da qual operam, na atualidade, a colonialidade do ver e o racismo epistemológico. É por isso que afirmamos que a colonialidade do ver, do mesmo modo que as colonialidades do poder, do ser e do saber, também é constitutiva da modernidade.

Para abordar essas problemáticas, gostaria de propor o seguinte esquema. Em um primeiro momento, examinaremos os argumentos raciais, visuais, econômicos, ontológicos e cartográficos a partir dos quais foi gerada, no interior dos relatos etno e protoetnográficos, escritos com origem no que é chamado – eufemisticamente – de *encontro entre dois mundos*, uma série de *imagens-arquivo*⁷ sobre o canibalismo das Índias. A partir da análise das culturas visuais e

⁶ É impossível explicar aqui, em detalhe, a dimensão do que chamei de razão intercultural da condição pós-colonial. Em termos gerais, refiro-me à instrumentalização epistêmica e à normatividade afetiva do que é “intercultural”, como partes substanciais das lógicas do capitalismo cognitivo. Elas suporiam um regime de representação política da diversidade baseado na inclusão da diferença, mas não no reconhecimento da pluridiversidade, isto é, faltar-lhes-ia um reconhecimento pleno das assimetrias epistêmicas e das hierarquias geoestéticas operadas pela colonialidade. Em seus trabalhos sobre os desafios da plurinacionalidade, a pesquisadora Catherine Walsh propôs modelos de interculturalidade radicalmente distintos e nos ofereceu uma leitura alternativa útil, mas não instrumentalizada, da necessidade de se trabalhar a partir da interculturalidade para questionar o que ela chama de interculturalismo funcional. Sobre o tema, ver Walsh (2009) e Barriendos (2006, p. 56-63).

⁷ Utilizamos o conceito de *imagem-arquivo* para acentuar a capacidade condensadora e catalisadora de certas imagens, ou seja, para ressaltar sua função semiótica e sua porosidade como depositárias de outras imagens e representações. As *imagens-arquivo* são, então, imagens formadas por múltiplas representações sedimentadas umas sobre as outras, a partir das quais se conformam certas integridade hermenêutica e unidade icônica. Aquelas representações que guardam algum grau de associação, alusão ou parentesco com a imagem-arquivo de Che Guevara, para citar um exemplo, ficariam imediatamente inscritas no grosso da cultura visual gerada pela conhecida fotografia intitulada *Guerrillero heroico*, de Korda. E ficariam, também, em dívida com uma série de imaginários culturais, tais como o mito do rebelde latino-americano, a ideia de uma veemência patriótico-nacionalista bolivariana, a ideia de uma pureza e uma essência ideológico-revolucionária do Terceiro Mundo, a ideia de uma utopia social desencadeada pela desobediência de certos grupos subalternos, a ideia do fracasso histórico das modernidades perifé-

das economias mercantis transatlânticas do século XVI, essa primeira seção relacionará a genealogia de algumas imagens-arquivo sobre o canibalismo das Índias ao problema da colonialidade do ver, isto é, à matriz da colonialidade que subjaz a todo regime visual baseado na polarização e inferiorização entre o sujeito que observa e seu objeto (ou sujeito) observado. Finalmente, esta primeira seção abordará a maneira pela qual as imagens-arquivo sobre o canibalismo das Índias operam no marco da crise epistemológica do ocularcentrismo ocidental, o que James Clifford definiu como a “crise pós-colonial da autoridade etnográfica” (CLIFFORD, 1995, p. 23).

Em um segundo momento, problematizarei a relação entre os estudos visuais e o aparecimento de comportamentos decoloniais do olhar, além de descrever os processos de atualização das retóricas sobre o canibalismo das Índias no contexto das atuais relações geopolíticas globais. Além disso, conduzirei a análise da colonialidade do ver para o terreno do que pode ser descrito como as etnografias experimentais, isto é, questionarei o caráter autorreflexivo da etnografia crítica contemporânea, tomando como ponto de partida a invisibilização das políticas transculturais de representação que são amparadas em discursos tais como os da “distância etnográfica”, da “participação transparente” ou da “identificação objetiva” (DAVIES, 1999).

Mediante estes dois momentos, tentarei articular outra hipótese: para desmontar o padrão de poder sobre o qual se estabelecem as atuais trocas migratórias, econômicas e simbólicas na região cultural euro-latino-americana dos nossos dias (isto é, o lugar em que acontecem as batalhas cognitivas, afetivas, corporativas e geoestéticas do mundo transatlântico pós-colonial), é necessário estabelecer, primeiramente, uma clara correlação entre os seguintes elementos: a origem eurocêntrica do saber etnográfico, o peso das retóricas cartográficas imperiais no processo de consolidação das hierarquias etnoraciais e o racismo epistemológico como elemento constitutivo da formação e da metamorfose do sistema capitalista moderno/colonial. Em consequência disso, a *colonialidade do ver* deve ser entendida como uma maquinaria heterárquica do poder que se expressa ao longo de todo o capitalismo, mas sob a forma explícita do que Quijano chama de *heterogeneidade histórico-estrutural*; em outras palavras, a *colonialidade do ver* consiste em uma série de superposições, derivações e recombinações heterárquicas, que em sua descontinuidade interconectam o século XV ao século XXI, o XVI ao XIX etc. A heterogeneidade histórico-estrutural desmonta, portanto, a ideia progressista que afirma que a transformação histórica do visual se estrutura por fases que vão das menos complexas e modernas às mais complexas e desenvolvidas. Nesse relato progressista da cultura visual transatlântica que tentamos colocar em questão, imagens como as que representam Hans Staden a ponto de ser devorado pelos antropófagos do “Novo Mundo” seriam concebidas como a antípoda (ou, melhor dito, a pré-história) das fotos de Oliviero Toscani sobre as “cores unidas” da Benetton. No entanto, para tornar explícita essa ponte heterogênea histórico-estrutural da visualidade transatlântica e para avançar na descolonização das imagens-arquivo em torno do canibal, é necessário estabelecer, primeiramente, as genealogias dos processos de construção e transmissão do que Iris Zavala define como o *olhar panóptico colonial* (ZAVALA, 1992). Ou seja, é necessário que o problema da invenção do “Novo Mundo” seja repensado tomando como pontos de referência a geopolítica do conhecimento, os diferentes regimes de visualidade da modernidade/colonialidade, as retóricas visuais sobre o canibalismo das Índias, a função geoepistêmica das cartografias imperiais, as economias simbólicas transatlânticas surgidas no século XVI e os diferentes regimes heterárquicos de racialização epistêmica da alteridade. Pois é a partir desses elementos que se

ricas etc. As *imagens-arquivo* podem definir-se, então, como ferramentas semiótico-sociais de concatenação, isto é, como signos disparadores de múltiplos imaginários subjacentes ou iconicidades complementares; sua utilidade para o estudo das culturas visuais globais reside no fato de que, por meio de sua análise, podemos avançar na construção interdisciplinar de certa “arqueologia decolonial” do que neste texto descreve-se como a *colonialidade do ver*.

articulam as matrizes binárias de gênero, classe, sexo, raça etc., e que se reproduzem as estruturas biopolíticas do patriarcado, do capitalismo, do desenvolvimentismo, do multiculturalismo, da interculturalidade e da globalidade, entre outras.⁸

O canibalismo das Índias: a humanidade dos caribes e a racialização epistêmica radical

Tentei saber para onde eles levavam esse ouro e todos apontaram uma terra fronteiriça a eles a oeste [...] mas todos disseram que eu não fosse até lá porque ali comiam os homens, e entendi então que eles diziam que eram homens canibais.

Cristóvão Colombo

Até meados do século XVI, Juan Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de las Casas deram forma a um conflito transatlântico carregado de argumentos teológicos e problemas imperiais conhecido como a *Controvérsia de Valladolid*. No Convento de São Gregório dessa cidade foram debatidos os direitos teológicos, morais, jurídicos e trabalhistas dos índios do “Novo Mundo”. Como consequência desses enfrentamentos epistêmicos em torno da “inferioridade natural” dos habitantes das Índias, Las Casas redigiu, em 1552, uma versão reeditada, sintética e cautelosa da sumária história da destruição do “Novo Mundo” – que este frade dominicano começara a escrever em 1539 e que foi publicada em Sevilha com o título de *Brevíssima relação da destruição das Índias*.

De maneira conjunta ao debate sobre a existência ou não da alma indígena, o que estava em jogo nesta controvérsia era, principalmente, o problema que se conhece como o *paradigma tutelar* – ou seja, o direito de intervenção teológico-militar no “Novo Mundo” e a justificativa da guerra contra os índios com base na sua não religiosidade “natural”, na sua duvidosa humanidade e na sua suposta predisposição ao canibalismo. No entanto, como sugeriu Carlos Jáuregui, o que se fez evidente depois do fracasso político e econômicos das Leis Novas (promulgadas em 1542)⁹ foi que a retórica em torno do canibalismo das Índias converteu-se de uma pedagogia missionária que pretendia redimir os selvagens consumidores de carne humana a uma teologia militar que pretendia regular a “fome de metais” e o sistema de *encomiendas*.¹⁰ “O tema do canibalismo é cada vez menos uma questão de consumo de carne humana por parte dos caribes e cada vez mais uma questão de consumo das forças de trabalho por parte dos *encomendados* das Antilhas maiores”, lembra Jáuregui (2008, p. 79). A consolidação desse processo baseou-se, como veremos mais adiante, na interação de dois elementos profundamente interconectados com a colonialidade do ver: a territorialização do canibalismo, por um lado (isto é, a associação entre o consumo de carne humana e a geografia natural e selvagem

8 Para uma crítica à globalização e à relação entre democracia e capitalismo global a partir do ponto de vista da heterogeneidade histórico-estrutural, ver Quijano (2001, p. 97-123).

9 Em termos muito esquemáticos, pode-se dizer que as Leis Novas pretendiam restringir o poder dos *encomendados* por meio da racionalização da escravidão indígena no “Novo Mundo”.

10 As *encomiendas* foram implementadas pela Coroa espanhola em todas as seus domínios americanos e nas Filipinas. Esse sistema consistia em uma espécie de distribuição laboral dos indígenas de um determinado território e sob a administração e controle dos conquistadores ou de seus herdeiros, a quem era concedido o título de *encomendados*. As *encomiendas* foram concebidas, em sua origem, como um sistema de regulação e proteção das terras que se encontravam sob a jurisdição da Coroa espanhola: o *encomendero* tinha a obrigação de cuidar dos indígenas, catequizá-los e zelar pelo seu bem-estar e, ao mesmo tempo, devia defender o território que lhe era entregue. Na prática, as *encomiendas* abriram um leque de tráfico de influências e abusos de poder graças à exploração escravista da mão-de-obra indígena.

do “Novo Mundo”), e, por outro lado, a constante reinvenção do escravismo indígena por meio da justificativa teológica do paradigma tutelar – que encontrava seu fundamento na cartografia imperial da bula Inter-Coetera de 1493 e sua tácita aprovação de outro tipo de consumo: a concentração de mão-de-obra e metais preciosos nas mãos dos *encomenderos*.

Os dois artefatos retóricos do canibalismo das Índias: o bom e o mau selvagem

Apesar das retificações propostas por John Elliott nos índices de exploração da mão-de-obra indígena sugeridos por Bartolomé de las Casas, os dados relacionados à diminuição populacional referidos por Massimo Livi Bacci, em uma data tão inicial quanto 1519 – mesmo ano em que os dominicanos denunciaram a Carlos V as experiências escravistas, definidas como carnificinas –, nos permitem afirmar que o surgimento do “Novo Mundo” no mapa teológico-comercial foi o catalisador por meio do qual as versões clássicas e medievais do selvagem e do canibal tomaram um brilho plenamente moderno/mercantil-colonialista (ELLIOTT, 1976; LIVI BACCI, 2006). Pode-se afirmar, portanto, que a “invenção” do canibalismo das Índias, a racialização epistêmica da humanidade dos caribes, a exploração da força de trabalho indígena e a “fome de metais” são quatro elementos constitutivos do sistema-mundo moderno/colonial. Em meio às polêmicas teológicas sustentadas por Las Casas e Ginés de Sepúlveda – aquele que justificou a guerra contra os indígenas com o argumento de que eles eram canibais que “não se regiam pela razão, mas pelo apetite” –, surgiu uma conexão direta e paradoxal entre o apetite colonial pelas riquezas naturais do “Novo Mundo” (“fome de metais”) e a justificativa etnocartográfica do consumo escravista (o apetite etnográfico por uma forma de alteridade indígena canibalizada e transformada em potência produtiva). Desse paradoxo surgiram, por sua vez, os “dois artefatos selvagens ou formas conceituais da selvageria” (JÁUREGUI, 2008, p. 30), que transitaram desde a primeira modernidade e atravessaram todo o pensamento ilustrado, a saber: o selvagem amigo e aliado (que se integra à economia colonial transatlântica) e o selvagem inimigo não humano e *caribe* (que se mantém à margem do comércio). Como o próprio Rodrigo de Figueroa colocaria em evidência em 1520, em seu julgamento sobre aqueles que deveriam ser descritos como canibais ou não, o assunto da antropofagia foi interpretado a partir do olhar eurocêntrico dos *encomenderos* e de maneira geoculturalmente estratégica: ritualizada no caso dos índios aliados (como foram, em alguns momentos, os tupinambás), desumanizada como no caso dos índios inimigos (como foram os ouetacas). Jean de Léry afirma em seu livro de viagens pelo Brasil que

estes malvados ouetacas mantêm-se invencíveis em sua pequena região, e, ademais, como cachorros e lobos, comem carne crua [...]. E mais: como eles não têm nem querem ter nenhum trato ou comércio com os franceses, os espanhóis, os portugueses ou com qualquer um de nosso lado do oceano, não conhecem nada sobre nossas mercadorias (apud JÁUREGUI, 2003, p. 92).

A exploração transatlântica da força de trabalho indígena, a mercantilização da alteridade canibal, o colonialismo interno, a epopeia medievalista do Eldorado, a adoção imperial-paternalista das novas “terras firmes” e a penetração continental em um lugar definido etnocartograficamente como *Canibália* foram então os ingredientes por meio dos quais se corporificou o mito ocidental do “bom selvagem” e se territorializou a lógica *encomendada* do “mau selvagem”: ou seja, a lógica que distingue entre os índios convertidos e “tainos” que colaboram com o negócio imperial da Coroa e os índios cruéis, violentos e indômitos que renegam a produção metropolitana, a eucaristia imperial, a troca comercial e o paradigma tutelar da religião cristã.

Como veremos a seguir, surgiram associadas às batalhas comerciais transatlânticas do século XVI não somente as lutas simbólicas e epistêmicas sobre a produção mercantil-colonialista de tudo aquilo que é “caribe” no “Novo Mundo”, como também um dos mais potentes dispositivos visuais: a cartografia colonial-imperial da alteridade canibal.

A região caribana e a racialização epistêmica radical

Modelada pelas visões demonológicas dos missioneiros, pela literatura de viagem dos conquistadores, pelos relatos dos cronistas das Índias, pelos argumentos jurídico-territoriais dos *encomenderos* e pela retórica do imperialismo cartográfico, no interior do olhar panóptico colonial a que nos referimos antes surgiu o que neste texto definimos como a *colonialidade do ver*. É por meio dessa colonialidade do olhar que se articularam tanto a matriz etnográfica e racializadora do comércio transatlântico quanto o substrato imperial da cartografia expansionista.

Foi, então, sobre a base de um regime visual eurocêntrico, mercantil-capitalista e racializador que as “terras caribes” deixaram de ser territórios ignotos e distantes que escondiam as riquezas minerais do “Novo Mundo” para serem, metonimicamente falando, a territorialidade simbólica, presencial e material do canibal – isto é, a geografia natural dos “caribes”. Como sinalizou Luis Pancorbo, essa nova descrição geográfica do canibal tomou em repetidas ocasiões, mas não gratuitamente, o ambíguo nome de *Caribana* (PANCORBO, 2008). A retórica cartográfico-imperial e a colonialidade do ver permitiram, portanto, que o peso simbólico do canibalismo (atribuído a alguns dos habitantes caribes das Antilhas menores) se projetasse metonimicamente sobre o grosso da cartografia do “Novo Mundo”, de maneira que essa pudesse justificar, no que fosse necessário, as expedições escravistas em terra firme.¹¹ Dessa maneira, embora fosse amplamente sabido que a prática do canibalismo se restringia a certas zonas, a certos grupos e a certas condições e práticas culturais, a matriz da colonialidade do olhar eurocêntrico permitiu que a totalidade do “Novo Mundo”, entendida como imagem-arquivo, fosse considerada como um território povoado por canibais naturais e, portanto, definido como um território ontologicamente canibal.

Uma das maquinarias geoepistêmicas na qual mais claramente se pode observar o surgimento da colonialidade do ver é a que concerne a redistribuição entre o “fora” ontológico e o “dentro” etnográfico das cartografias imperiais. Devido ao fato de que, após o “descobrimento” do “Novo Mundo” – e a sua forçada aceitação como apêndice da geografia tripartida do mundo –, o mesmo já não podia seguir sendo um “fora” geográfico, a região Caribana redefiniu-se a partir de então como um novo “fora” ontológico, como um “mais além” etnocartográfico. A separação entre o “dentro” e o “fora” deixou de ser, então, uma divisão física e geográfica entre o mundo conhecido e as terras desconhecidas e passou a ser um disciplinamento espacial, teológico, epistêmico, racial e ontológico do canibalismo das Índias. O “fora” absoluto e universal viu-se substituído, portanto, por um “fora” definido visualmente pela territorialização colonial e mercantil do canibal. Nesse sentido, como já apontamos antes, a nova cartografia simbólica da alteridade canibal do “Novo Mundo” torna-se incompreensível se não se levam em conta tanto a geografia escravista transatlântica quanto a reinvenção das justificativas medievais em torno da exploração da força de trabalho indígena e do consumo de metais preciosos, ambos relacionados à Bula Inter-Coetera de 1493. Foi então a construção desse “fora” etnocartográfico,

¹¹ Nos mapas cartográficos como os de Ortelius (1570), Franciscus Verhaer (1618), Hendrik Hondius (1630) e Nicolaes Visscher (1690) aparece explicitamente a palavra caribana, associada a um território extenso e impreciso, normalmente vinculado à prática da antropofagia.

assim como de sua capacidade simbólica e visual para territorializar o canibal, que garantiu a consolidação e a continuidade das explorações geográfica e ontológica do “Novo Mundo”, promovidas pela referida Bula. As cartografias imperiais, a protoetnografia eurocêntrica e a mercantilização transatlântica da alteridade canibal devem ser consideradas, por consequência, como constitutivas da colonialidade do ver.

Assim, o olhar panóptico colonial funcionou como o substrato para o desenho dos mapas imperiais do “Novo Mundo” e foi a base teológico-argumentativa que permitiu que a antropofagia *kanibalo* – construída pelo imaginário medieval europeu – se encarnasse na imagem etnocartográfica do caribe antropófago: o canibal das Índias. Como veremos, todo o passado mitológico sobre o selvagem e a tradição retórica medievalista sobre o canibal foram reutilizados na construção do “bom” e do “mau” selvagem americanos. Assim se pode defini-los, com toda propriedade, como uma forma radical do indigenismo medieval, ou melhor dizendo, como uma forma extrema de alteridade no imaginário medieval das culturas do descobrimento. As imagens-arquivo do selvagem americano fundem suas raízes, portanto, à reinvenção tardo-medieval da antropofagia greco-romana, à figura do *naturmensch* e aos imaginários derivados do problema ontológico da eucaristia cristã, ou seja, à justificativa metafórica e da função simbólico-ecumênica de comer o “corpo” de Deus.

Como dizíamos antes, essa nova territorialização do que é monstruoso suscitou um tipo de violência epistêmica e etnoracial hierarquizante, profundamente imbricada com o desenvolvimento dos imaginários comerciais transatlânticos. O que a “fome de metais” pôs em marcha foi, então, uma espécie de etnonegação tardo-medieval da natureza dos canibais do “Novo Mundo”. Com isso, foi cancelada a possibilidade de estabelecer-se um diálogo interesistêmico entre os saberes de um Ocidente em formação e os saberes divergentes que se encontravam no território que veria chegar o influxo dos conquistadores, dando origem à irrupção do que Landry-Wilfrid Miampika denomina como etnografia espontânea e Carlos Jáuregui chama de saber *protoetnográfico* (MIAMPIKA, 2003). Isso fomentou a exaltação de uma única episteme: a racionalidade eurocêntrica e hierarquizante do sistema moderno/colonial. Vistos a partir da ótica da colonialidade do ver, os encontros protoetnográficos e os confrontos etnocartográficos com a alteridade canibal deram vida a um tipo de violência epistêmica que se diferencia substancialmente de outras formas de inferiorização ontológica ou de negação epistêmica do que é humano, devido a sua complexa matriz de racialização extrema.

Antes de que a racionalidade eurocêntrica se erguesse como episteme única, suficiente em si mesma e centro de todo o desenvolvimento da humanidade, a matriz discriminatória da alteridade selvagem consistia em uma espécie de separação moral do Outro, a partir de sua definição como ser apolítico ou fora das leis dos homens e das leis divinas. Inaugurado o sistema-mundo moderno/colonial e iniciada a sua capacidade para invisibilizar outras epistemes, o expansionismo mercantil proporcionou que as imagens-arquivo sobre o canibalismo das Índias fossem convertidas em uma potente maquinaria visual destinada não somente a negar moral, política e ontologicamente a humanidade indígena, mas também a promover a inferiorização corpo-política e a radicalizar a racialização etnocartográfica. O padrão epistêmico da colonialidade do ver ficou embasado, desde então, nos seguintes elementos: 1) no reconhecimento do corpo e da presença dos índios canibais como parte do mundo conhecido, quer dizer, da produção da evidência cartográfica de que o canibal faz parte do “dentro” ocidental e 2) na produção da evidência etnográfica da sua existência ontológica localizada em um “fora” absoluto e irreversível, em um mais além racial que não pode ser nem eliminado, nem diluído pelo processo civilizatório ou pela conquista violenta: esse “mais além” deixou de ser um território (moral ou físico) primitivo ou distante e converteu-se em um não ser radical.

O padrão ontológico da colonialidade do ver e o surgimento dos saberes etnográficos precoces (a colonialidade do saber) estão, deste modo, na base da construção de uma alteridade extrema, ou, melhor dizendo, da “invenção” de um “mais além” da alteridade: uma racialização epistêmica radical do ser canibal. Essa radicalização consiste em transcender a desumanização e a “animalização” da alteridade canibal para levá-la a um estágio de máxima inferioridade racial, cartográfica e epistêmica, na qual não somente já não há nem “humanidade”, nem “animalidade”, do canibal, como muito menos há a possibilidade de que a monstrosidade ontológica dos maus selvagens do “Novo Mundo” possa ser redimida por meio da racionalidade eurocêntrica. É a partir desse momento que a metafísica ocidental gira em círculos sobre si mesma para desmontar a dualidade entre o sujeito que observa e o sujeito que é motivo da observação e que, por isso, faça falta um novo diálogo visual interepistêmico para desmontar uma racialização epistêmica desse tipo. Uma vez incorporada, uma vez tornada “fato visível” por meio da circulação dessas imagens-arquivo que nos relatam a “cena canibal” e, acima de tudo, uma vez que o ser que é “canibal” é situado em um “mais além” ontológico imperial, a monstrosidade do que é “canibal” se torna um *ultra plus* da alteridade. A partir desse ponto, a força retórica, o poder ontológico e a argúcia epistêmica se movimentam por meio dos relatos protoetnográficos sobre o canibalismo no “Novo Mundo”, em autores como Montaigne, De Lèry ou Staden e em gravuras como as de Theodore de Bry.

Embora seja certo, então, que não foi senão até o século XVIII que a antropologia adquiriu sua legitimidade disciplinar e sua função científico-social, isso não nega o fato de que tenha sido nas etnografias espontâneas do século XVI que se fermentaram a ideia da distância etnográfica e o princípio da autorreflexividade etnográfica circular. Ou seja, que tenha sido nas protoetnografias do século XVI que surgiu a ideia de *descobrir* a alteridade e *fazer desaparecer* a mesmidade no acontecimento performático do olhar transcultural.¹² No caso desta visibilidade protoetnográfica colonialista imperial, é notório, além disso, que os temas da distância e da objetividade visuais surjam de uma espécie de dupla imbricação antropófaga: o consumo objetivo do sujeito observado e a autocanibalização subjetiva do olhar etnocêntrico – isto é, em um duplo movimento de corporização do canibal e de sublimação do regime visual moderno/colonial. A força deste tipo de violência ou protorracismo epistemológico – constitutivo da colonialidade do ver – consiste, portanto, em uma dupla estratégia visual/ontológica: a de fazer aparecer o *objeto selvagem* (o não ser canibal) e, ao mesmo tempo, a de fazer-se desaparecer como *sujeito de observação*, como ordem ou lei das coisas e como princípio inquestionável da racialização epistêmica radical.¹³ Em seu ensaio intitulado *Dos canibais*, o próprio Montaigne ([1580] 2009) torna explícita essa estratégia, ao diluir-se (como sujeito de enunciação) quando afirma (sob a forma de uma autoridade etnográfica) o seguinte: “eu mesmo sou o conteúdo do meu livro”. Recorda-nos Jáuregui (2003, p. 100) que “o olhar de Montaigne sobre as notícias que tinha do canibalismo americano é oblíquo, um olhar que é um pretexto à alteridade com vistas ao encontro crítico da mesmidade”.

Entre a cultura material do “Novo Mundo” e as retóricas visuais ocidentalizadas (entendidas como discursos visuais, iconográficos e alegóricos sobre uma bíblica “idade dourada”, recuperada em pleno século XVI), a colonialidade do ver inaugurou, então, uma nova tensão

12 Muitos teóricos opõem-se – na maioria dos casos devido ao fato de que subscrevem uma leitura eurocêntrica da história das ciências sociais – à ideia de que as relações intersubjetivas e as retóricas geoidentitárias coloniais entre o “Novo Mundo” e o Ocidente se definam como “protoetnografias”, “antropologias iniciais”, “etnografias espontâneas” ou “alteridades etnológicas”. No entanto, como sugeriu o próprio Carlo Ginzburg em seu artigo sobre a influência do colecionismo (expansionismo espaciotemporal), na visão etnográfica dos índios canibais de Montaigne, o surgimento não disciplinar da etnografia é um terreno interdisciplinar que está ainda por explorar. Ver Ginzburg (1982).

13 Haveria, assim, uma estreita relação entre a protoetnografia, o protorracismo e o protocapitalismo.

geopistemológica e etnocartográfica. A “invenção” e o “descobrimento” etnocartográficos do “Novo Mundo”, assim, correspondem-se com uma nova territorialização do lócus de observação e enunciação do saber etnográfico. A monstruosidade material do corpo nu dos canibais é simétrica, então, à descorporização (ou desmaterialização conceitual) do sujeito que observa e a suposta transparência do seu olhar. Em seu estudo sobre os índios brasileiros no pensamento de Montaigne, Carlo Ginzburg deu muitas pistas a esse respeito, que nos permitem entender como a modernidade atualizou uma tradição renascentista com a qual se correspondem, por um lado, uma forma de ver despida de qualquer artifício – explicitamente objetiva e não afetada – e, por outro lado, as formulações idílicas e retóricas de um homem natural, rústico e simples que prescinde do artifício da roupa (GINZBURG, 2006). O despir-se epistemológico do olhar protoetnográfico colonial encontraria sua correspondência retórica na idealização do nu e do silvestre “bom selvagem” do *Novo Mundo*. Essa estratégia etnográfica imperial de descorporização do olhar operou, como demonstrou Denis Cosgrove em seu livro *Apollo's Eye*, como o fundamento de um regime visual apolíneo eurocêntrico, universalizante e patriarcal – que permitiu às retóricas cartográficas dos atlas-teatro do século XVI deslocar o olhar onisciente medieval divino para o mundo sublunar das expansões marítimas transatlânticas (COSGROVE, 2001). O “eu” que conquista, isto é, o *ego conquiro*, constitui – em um amplo sentido da expressão – o inconsciente ótico da modernidade colonial inaugurada pelas batalhas comerciais transatlânticas do século XVI.¹⁴ Trata-se do “olho de deus” como garantia comercial das “culturas do descobrimento”.¹⁵

Pelo que foi dito até aqui, ninguém se surpreenderá ao ouvir que a maquinaria racializante das culturas visuais etnocêntricas tem profundas conexões com a matriz lumínica do saber ocidental, ou seja, com lançar-se luz (conhecimento) e com isso ocultar não somente o sujeito que observa, mas, também, o seu lugar de observação e enunciação do conhecimento. Isso é o que Santiago Castro-Gómez chamou de a *hybris do ponto zero* (CASTRO-GÓMEZ, 2004). Trata-se do lugar não epistêmico, da tecnologia endêmica da colonialidade do saber ocular. Dessa maneira, o “Novo Mundo” somente pode ser *novo* na medida em que sua irrupção na ordem tripartida do mapa teológico ocidental promoveu a aparição de um novo regime ou heterarquia escópicos: a colonialidade do ver. A cartografia, o relato etnográfico, os “arquivos das Índias” e as tecnologias do saber ocular foram chamados, então, para cumprir uma função determinante na nova geopolítica do ver, inaugurada pelas “culturas do descobrimento”.

O “duplo desaparecimento” etnográfico, inscrito na colonialidade do ver a que nos referimos antes, encontra múltiplas ressonâncias nos enfoques de teóricos sobre o canibalismo cultural como Geoffrey Symcox, Peter Hulme, Roger Bartra, Iris Zavala, Michael Palencia Roth, William Arens, Sara Castro-Klarén, Frank Lestringant e Maggie Kilgour, entre outros. A partir de perspectivas distintas e nem todas em sintonia com o pensamento decolonial, cada um deles contribuiu para o entendimento do regime de colonialidade da visualidade transcultural como

14 A ideia do *inconsciente ótico* está frequentemente relacionada ao desenvolvimento da fotografia e à capacidade de decomposição científica da realidade e do tempo objetivo que o positivismo atribuiu a esta mídia, assim como ao princípio da reprodutibilidade, posta a serviço da clínica e da psicanálise. Como tentei especificar em outro texto (BARRIENDOS, 2007), a curva que vai desde o conceito de *inconsciente-ótico-consciência* de Walter Benjamin até o revisionismo do ocularcentrismo epistemológico de Martin Jay, passando pelo olhar pós-lacaniano sobre o “inconsciente ótico” do capitalismo tardio levado a cabo por Rosalind Krauss, não pode ser entendida como uma linha contínua, mas, antes disso, como um percurso cheio de contradições e mal-entendidos que atravessam e se colapsam com o pensamento estruturalista e com a antropologia visual pós-estruturalista. Neste texto, entretanto, tentamos estender a noção de *inconsciente ótico etnocartográfico colonial*, que no nosso ponto de vista foi o que permitiu o desenvolvimento das rotas comerciais transatlânticas embasadas em um domínio ao mesmo tempo teológico, militar e científico. O inconsciente ótico etnocartográfico colonial seria, neste sentido, o “olho de deus” a serviço do capitalismo.

15 A expressão é de Hommi Bhabha (1990). Ver Donatini (2000).

A colonialidade do ver

um sistema duplamente antropófago. O “duplo desaparecimento” antropófago completa-se, assim, com a “invisibilidade” evidente do observador (daquele que perscruta e ruma, com seu olhar, entre o que é ignoto e o que é selvagem), por um lado; e, com a invisibilização tátil e consumível (desumanização etnográfica radical) do canibal, dessa presença abominável e abjeta do “mau selvagem” que somente deve fazer-se visível como uma forma de negação de sua existência, por outro lado. Diante desse duplo regime do que é despercebido, pode-se dizer que tanto o “descobrimento” do “Novo Mundo” como a “invenção” da sua monstruosidade inerente correspondem-se simetricamente: por um lado, com o nascimento de uma nova economia visual transatlântica, e, por outro, com uma cultura visual etnocêntrica propriamente capitalista e antropófaga.

Rumo a um diálogo visual interepistêmico: estudos visuais, capitalismo cognitivo e crítica decolonial da razão intercultural

No início deste texto afirmamos que a colonialidade do ver era constitutiva da modernidade e que, por consequência, seu padrão de poder exerce um papel importante na conjuntura interepistêmica derivada do que antes foi descrito como a crise pós-colonial da autoridade etnográfica de que a racionalidade ocidental padece hoje em dia. A seguir, gostaríamos de analisar a colonialidade do ver a partir da ótica das tensões geopolíticas, geoeconômicas e geoculturais por meio das quais o capitalismo cultural transatlântico opera atualmente. Ou seja, gostaríamos de pensar o conceito a partir da colonialidade que se inscreve na irrupção da região euro-latino-americana: na atualidade do mundo moderno/colonial transatlântico. Para nós, fica claro que, como se tratava de uma espiral ontológica, aquelas formas antropófagas de observação e de (di)gestão da alteridade surgidas no século XVI persistem em nossos imaginários econômicos e culturais globais, na atual retórica sobre a interdependência geopolítica e nas negociações comerciais, corporativas e patrimoniais da “era pós-colonial”. Em outras palavras, gostaríamos de começar esta segunda parte afirmando que, como imagem-arquivo, o canibalismo das Índias convive – atualizado e sublimado – na economia cultural transatlântica dos nossos dias. Os processos migratórios de sujeitos fortemente racializados (sujeitos raciais do império, como chamados por Ramón Grosfoguel), os fluxos de remessas a partir da Europa para a América Latina, a interdependência e a gestão do investimento estrangeiro direto, a construção de espaços regionais do conhecimento e a nova divisão internacional do trabalho, por exemplo, seriam então algumas das instâncias nas quais reaparece, metaformofoseada, essa forma de racismo epistêmico inaugurada no canibalismo de Índias. Nessas instâncias persistem a dialética entre o sujeito que observa e a alteridade sujeitada a seu olhar. O mapa das migrações laborais atuais seria, nesse sentido, um recipiente das adaptações e tecnologias da colonialidade do ver que circunda as imagens-arquivo sobre o canibal.

Nesse caso, as imagens-arquivo às quais vimos nos referindo parecem transitar, então, pelo espaço da *différance* colonial da modernidade ocidental e parecem seguir adaptando-se, atualmente, diante das novas necessidades geopolíticas do consumo cultural da era pós-colonial. As mutações heterárquicas da colonialidade do ver poderiam ser rastreadas, então, por meio dos diferentes reordenamentos da modernidade/colonialidade, desde a “invenção” do “Novo Mundo” até os nossos dias. Entre os muitos momentos relevantes que deveriam ser levados em conta no momento de estabelecer uma genealogia do racismo epistemológico da visualidade moderno/colonial, poderiam ser mencionadas as seguintes conjunturas, somente como exemplos: a gestão da “mulatez” e da “pardidade” no processo de “compra da brancura”

na Potosí colonial;¹⁶ a revolução racial haitiana de 1804 e a dívida econômica criada por São Domingos para voltar a transformar-se no sujeito político que atualmente conhecemos como *Haiti* (assim como para poder justificar politicamente a diretriz de que “todos os cidadãos, daqui em diante, serão conhecidos pela denominação genérica de negros”) (Constituição do Haiti, artigo 14);¹⁷ as exposições universais – como a própria Exposição Antropológica Brasileira de 1882 – que explicitamente se estruturavam com base numa *exclusão inclusiva* do “mau selvagem” (isto é, em fazê-lo desaparecer como sujeito, por meio de fazê-lo visível como objeto) (GONZÁLEZ e ANDERMANN, 2006); as irrupções fantasmagóricas a partir das quais o primitivismo apareceu e reapareceu na arte, na literatura e na política, sob a forma de mercadoria-fetichismo exótica desde meados do século XIX até o período final do movimento surrealista; e a estética do fantástico que transformou a plástica latino-americana em um contra-cânone visual muito bem integrado ao mercado global da arte. Entre muitos outros, esses seriam alguns exemplos destacáveis nos quais o canibal, o exótico, o selvagem, o fantástico e o antropófago reaparecem, associados com um território simbólico e a uma hierarquia epistêmica racializante por meio da qual normatiza-se e disciplina-se a interação de culturas visuais diferenciadas.

A despeito dessa genealogia seguir ampliando-se, podemos dizer que as epistemologias lumínicas sobre o selvagem e o canibal surgidas no contexto das batalhas comerciais transatlânticas do século XVI resistiram, sem nenhuma dúvida, ao declínio do poder *encomendadero*, ao colonialismo interno, às reformas borbônicas realizadas pelas intendências, à insurreição *criolla* e às reclamações de independência do poder administrativo metropolitano,¹⁸ aos nacionalismos de Estado, às teorias da dependência e ao capitalismo do exótico pós-colonial. É devido às mutações heterogêneas histórico-culturais e à resistência autorreflexiva que as encontramos hoje em dia no contexto das migrações laborais globais, nos discursos do multiculturalismo liberal, nas retóricas visuais dos programas de cooperação com os países em vias de desenvolvimento e na promoção do turismo sustentável nos países do Terceiro Mundo. Entre o desaparecimento das ilhas canibais nas cartografias ficcionais de Pedro Mártir de Angleria e os atuais *tours* etnográficos organizados pelas agências de turismo solidário rumo aos vestígios do mundo selvagem amazônico, pode estabelecer-se, então – guardadas as proporções de cada um dos contextos históricos –, certa continuidade, com base nesse duplo desaparecimento visual e epistemológico a que nos referimos antes. O sistema-mundo moderno/colonial deu lugar, então, à permanente reinvenção heterogênea de um regime lumínico que, ciclicamente, produz e devora o Outro, por um lado, e que, por outro, busca e esconde a mesmidade de quem olha. A matriz *etnófaga* do olhar panóptico colonial, ou seja, o impulso da visualidade eurocêntrica que fagotiza etnicidades-outras deixou, portanto, de ser colonial sem deixar de ser parte da colonialidade do poder e do olhar.¹⁹ É daí que vem a força política e epistêmica da diferenciação entre regime colonial, colonialismo e colonialidade.

Os estudos visuais e a autorreflexividade da etnografia

O projeto interdisciplinar conhecido como estudos visuais está profundamente imbricado tanto na legitimidade acadêmica quanto no questionamento das epistemologias lumíni-

16 Sobre o tema, ver Twinam (2009).

17 Sobre o tema, ver Buck-Morss (2005) e Fischer (2004).

18 Originalmente, os descendentes de espanhóis nascidos em território americano eram designados *criollos*, assim como os descendentes de *criollos* também nascidos nas Índias.

19 Mignolo postulou, com absoluta clareza, que o colonialismo e a colonialidade não são nem foram nunca a mesma coisa. Nesta distinção reside parte da força epistêmica do giro decolonial a que o próprio Mignolo ([2000] 2003a) referiu-se.

cas etnófagas. Para além dos conflitos regionais e interdepartamentais, o que agora nos interessa, aqui, são aqueles estudos visuais que souberam reabsorver e redirecionar as críticas ao pós-colonialismo postuladas, sobretudo, pelas teorias das pós-feministas negras e *chicanas*, pelas teorias do pós-ocidentalismo e pelos assim chamados giros decoloniais e pensamentos fronteiriços. Imersas na crítica das políticas de representação, essas epistemologias transculturais da visualidade souberam confrontar-se com o tema do duplo desaparecimento do sujeito (etnógrafo) que observa e do sujeito observável (consumível). Por meio da análise da matriz sógnica e performática das retóricas visuais da modernidade/colonialidade, os estudos visuais transculturais conseguiram, por sua vez, sobrevoar o projeto conhecido como *Writing Culture* e sua relação com o pós-estruturalismo e souberam desarticular muitas das fantasias epistemológicas derivadas da observação participante e do trabalho de campo do etnógrafo (MARCUS e CLIFFORD, 1996).

Em suma, a vertente dos estudos visuais que nos interessa vincular com a “crise pós-colonial da autoridade etnográfica” e com as necessidades geoepistemológicas da América Latina é aquela que deu destaque à genealogia etnocêntrica inscrita no “pôr em cena” malinowskiano, isto é, a dos estudos visuais 1) que tentaram desarticular o discurso da objetividade e da verdade visuais arraigadas à ótica da invisibilidade da etnografia eurocêntrica; 2) que se afastaram da busca por transparência ou da aculturação antropológicas e 3) que questionaram o alcance epistemológico tanto da “observação participante” quanto da “interação experiencial” com a alteridade, a partir da crítica da matriz racializante que está na base da colonialidade do ver (MARCUS, 2002). Em suma, o que nos interessa aqui é a vertente que questiona os remanescentes epistemológicos e ontológicos derivados do princípio de “verdade” da cena canibal: a descrição verídica do outro – canibal – por meio de alegorias visuais ou de alusões retóricas à verdade ocular de “ter estado ali”.²⁰ As epistemologias transculturais da visualidade que nos interessam são, então, aquelas que levam em consideração a autorreflexividade das etnografias críticas, mas a partir da ótica da crítica geoepistemológica ao ocularcentrismo normativo.

Ora, devido justamente a sua distribuição heterárquica, mais que hierárquica, e devido também à própria heterogeneidade histórico-estrutural da colonialidade do ver, fica evidente para nós que os diversos regimes etnocêntricos e etnófagos da colonialidade do ver podem e devem ser analisados e contestados, isto é, incluídos na agenda de um novo diálogo visual interepistêmico. Assim, não somente devem ser contestadas as epistemologias racializantes e narrações visuais associadas à escrita de cronistas das Índias como Pedro Mártir de Angleria, aos cadernos de viagem de autores como André Thevet ou Jean de Lèry, às representações visuais de Hans Staden ou Theodore De Bry ou aos ensaios protoetnográficos como os do próprio Montaigne, mas também todas as outras narrativas e os imaginários racializantes que surgiram em plena modernidade do capitalismo tardio e que permitiram que se encobrisse certa razão intercultural monoepistêmica, em plena era da globalização cultural. Nesse sentido, pode-se afirmar que embora os processos de produção, antropologização e (di)gestão da alteridade sejam constitutivamente moderno/coloniais, não significa que eles careçam de pontos de fuga ou de fissuras epistêmicas por meio das quais se possa exercer uma crítica antilumínica e decolonial desses processos. Contudo, para concretizar essa crítica decolonial aos imaginários panópticos coloniais a que viemos fazendo referência, é imprescindível levar em consideração que, por um

20 Referimo-nos ao mito do “testemunho visual etnográfico” da cena canibal, que se baseia geralmente em uma série de inconsistências epistêmicas e narrativas – que, no entanto, serviu para que diversas tecnologias visuais, como a iconografia imperial e a etnocartografia expansionista, radicalizassem a racialização epistêmica do índio caribe e legitimassem a noção de *não ser* do mau selvagem. Um exemplo paradigmático seria, como nos lembra o próprio Peter Hulme, a crônica que o próprio Chanca faz do seu suposto “encontro ocular” com a alteridade canibal. A cena canibal é, nesse sentido, uma imagem-arquivo arquetípica da colonialidade do ver. Sobre o tema, ver Barker et al. (1998).

lado, o saber antropológico – por estar em dívida com os regimes escópicos da modernidade – é um saber reiteradamente ocularcêntrico e que, por outro lado, o método etnográfico de observação e contemplação da alteridade (associado ao “pôr em cena” malinowskiano) costuma operar como um dispositivo hierárquico de vigilância e normalização do olhar e do que é olhado.

Para poderem se apresentar como verdadeiras estratégias decoloniais, os estudos visuais transculturais precisam, então, irem mais além da simples afirmação de que tanto o desenvolvimento heterogêneo histórico-estrutural da visualidade colonial e de suas etnografias imperiais quanto o processo de legitimidade da etnografia autorreflexiva estão fortemente relacionados aos paradigmas lumínicos imperiais (GLIOZZI, 1978). Fazê-lo será, sem dúvida, um elemento-chave para poder entender a genealogia da colonialidade do ver e sua matriz de racialização epistêmica radical da alteridade. Mas é necessário, com base no nosso ponto de vista, ir mais além e reconhecer também que a sujeição, a inferiorização, a objetificação e a racialização da alteridade por meio da visão não se constituiu – nem se constitui agora – um único regime visual universal. Por consequência, a racionalidade lumínica do mundo ocidental é chamada para estabelecer um acordo transmoderno e interepistêmico com as visualidades e epistemologias-outras. Nesse sentido, deve-se considerar que qualquer imagem-arquivo da modernidade/colonialidade, qualquer categoria imperial e qualquer relato colonial podem ser deslocados e descartados, mas também se deve ter em consideração que é necessário pô-los em visibilidade para que a sua descolonização avance.

As epistemologias lumínicas que subjazem a toda observação, desaparecimento ou digestão etnográficos, necessitam, assim, ser contestadas e confrontadas em várias frentes: a partir da lógica das epistemologias antilumínicas decoloniais, a partir da própria autorreflexividade etnográfica antiocularcêntrica ou a partir de alguma outra forma de ativismo que avance na construção do diálogo visual interepistêmico. Os estudos visuais estão, nesse sentido, intimados a dar visibilidade às formas antilumínicas que tenham desaparecido nas ciências sociais tradicionais, mas que são inerentes à história da modernidade/colonialidade. A pergunta proposta pela decolonialidade aos estudos visuais, na atualidade, parece ser, então, se a desinvisibilização da matriz de poder do olhar etnográfico ocidental pode revelar-se como uma grande possibilidade de concretização de um novo diálogo interepistêmico entre culturas visuais eurocêntricas e culturas visuais que foram racialmente inferiorizadas por meio das tecnologias moderno/coloniais do ver. Nesse sentido, o reconhecimento da colonialidade do ver deve nos conduzir à “descoberta” de paradigmas escópicos adjacentes, alternativos e contestadores que estejam inscritos – mas invisibilizados – no desenvolvimento histórico da modernidade/colonialidade.

Levando em consideração tanto a perspectiva inaugurada pelas rotas comerciais transatlânticas quanto os novos desenhos globais da colonialidade do olhar, falta, em resumo, ruminar mais profundamente as zonas escuras das antropologias lumínicas nos regimes visuais contestadores da modernidade e nas estratégias disruptivas que podem “lançar luz” sobre o próprio poder etnófago e racializador do visual: e falta fazê-lo, além disso, fora da linha de gravitação do pós-colonial e de seu paradigma de racionalidade intercultural monoepistêmica. O estudo das culturas visuais, portanto, necessita fazer avançar o questionamento dos diversos etnocentrismos visuais, sem cair na armadilha de operar a partir da ótica do racionalismo interculturalista, que legitima a existência de uma espécie de inconsciente ótico transculturalmente inocente e universalmente válido. O trabalho de descolonização visual realizado por Felipe Guamán Poma de Ayala em sua *Nueva crónica y buen gobierno* é, a partir desse ponto de vista, um exemplo paradigmático de desarticulação da colonialidade do ver, a partir da própria visualidade que deveria nos guiar na construção de alternativas interepistêmicas entre culturas visuais diferenciadas.

Conclusão: os apetites extremos da modernidade/colonialidade, outra vez

Como todos os extremos, a função simbólica do ouro descoberto (ou encoberto) nas “terras dos canibais” e a sujeição etnorracial da força produtiva indígena são dois apetites que se tocam e, melhor ainda, se fundem na geografia do capitalismo transatlântico. Ambos são, por consequência, apetites extremos dos quais queremos chamar atenção: 1) para o consumo insaciável de ouro e de mão-de-obra indígena e 2) para o consumo insaciável de alteridade cartográfica e mesmidade etnográfica. Por essa razão, e apesar de terem tomado forma na primeira modernidade, esses dois apetites extremos persistem no capitalismo pós-fordista. Nesse sistema, tais apetites funcionam como base etno-hierárquica do que Toby Miller definiu como a *Nova Divisão Internacional do Trabalho Cultural* (NDITC), ou seja, eles operam como o substrato de toda inferiorização intercultural no marco das atuais migrações trabalhistas globais.

Esses apetites extremos constituem, então, a matriz de colonialidade da economia visual transatlântica, isto é, eles são constitutivos da colonialidade do ver da mesma maneira que a colonialidade do ver é constitutiva da modernidade. A partir do nosso ponto de vista, ambos devem ser absorvidos, *stricto sensu*, na análise dos processos de apropriação, reconstrução e atualização do canibal e do selvagem. Projetando-se até os nossos dias os discursos e contra-discursos gerados pela obra de Bartolomé de las Casas, este texto pode ser considerado, então, uma *brevíssima relação da descolonização visual do canibalismo das Índias*. Ao parafrasear o título da obra de Las Casas não pretendemos, no entanto, outra coisa que não seja que rumemos à compreensão decolonial dos apetites visuais extremos que se associam no contexto da economia e do consumo cultural dos imaginários transculturais globais.

Referências

ARENS, W. **The man-eating myth: anthropology & anthropophagy**. New York: New York Oxford University Press, 1979.

BARKER, F., HULME, P. e IVERSEN, M. **Cannibalism and the colonial world**. New York: Cambridge University Press, 1998.

BARRIENDOS, J. De las políticas de reconocimiento a la reciprocidad en la diversidad: nuevas estrategias de subjetivación radical desde la diferencia. In: **Pensar las dinámicas interculturales**. Barcelona: Cibod-Documents 10, 2006, p. 56-63.

BARRIENDOS, J.; CARTAGENA, M.F., LEÓN, C. Diálogos sobre la colonialidad del ver. Entrevista con Joaquín Barriendos. **La Tronkal**, 1 maio de 2010. Disponível na Internet via: <http://la-tronkal.blogspot.com/2010/05/dialogos-sobre-la-colonialidad-del-ver.html>.

BHABHA, H. **Nation and narration**. Londres: Routledge, 1990.

BUCK-MORSS, S. **Hegel y Haití: la dialéctica amo-esclavo, una interpretación revolucionaria**, Buenos Aires, Norma, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, S. **La hybris del punto cero: ciência, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)**. Bogotá: Universidad Javeriana/Instituto Pensar, 2004.

CASTRO-GÓMEZ, S. e GROSGOUEL, R. (Orgs.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana/Instituto

Pensar/Universidad Central-lesco/Siglo del Hombre, 2007.

CLIFFORD, J. **Dilemas de la cultura**. Barcelona: Gedisa, 1995.

COSGROVE, D. **Apollo's eye: a cartographic genealogy of the earth in the western imagination**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001.

DAVIES, C. **Reflexive ethnography: a guide to researching selves and others**. New York: Routledge, 1999.

DUSSEL, E. **El encubrimiento del Otro**. Hacia el origen del mito de la modernidad. Quito: Abya-Yala, 1994.

ELLIOTT, J. Renaissance, Europe and America: a blunted impact?. In: CIAPELLI, F. (Org.). **First images of America: the impact of the New World on the Old**. Berkeley: University of California, 1976.

FISCHER, S. **Modernity disavowed: Haiti and the cultures of Sslavery in the Age of Revolution**. Durham: Duke University Press, 2004.

GINZBURG, C. **El queso y los gusanos**. Barcelona: Muchnik, 1982.

GIROUX, H. Benetton's "world without borders": buying social change. In: BECKER, C. **The subversive imagination: artists, society & social responsibility**. New York: Routledge, 1994.

GLIOZZI, G. Adamo e il nuovo mondo: la nascita dell'antropologia come ideologia coloniale, dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700). **The American Historical Review**, v. 83, n. 3, p. 709-710, 1978.

GONZÁLEZ, B. e ANDERMANN, J. **Galerías del progreso**. Museos, exposiciones y cultura visual en América Latina. Buenos Aires: Beatriz Viterbo, 2006.

JÁUREGUI, C. Brasil especular: alianzas estratégicas y viajes estacionarios por el tiempo salvaje de la Canibalia. In: JÁUREGUI, C. e DABOVE, J. (Orgs.). **Heterotropías: narrativas de identidad y alteridad latinoamericana**. Pittsburgh: IILI, 2003.

JÁUREGUI, C. **Canibalia**. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina. Madrid: Vervuert, 2008.

LIVI BACCI, M. **Los estragos de la conquista: quebranto y declive de los indios de América**. Barcelona: Crítica, 2006.

MARCUS, G. Beyond Malinowski and after Writing Culture: on the future of Cultural Anthropology and the predicament of Ethnography. **Australian Journal of Anthropology**, v. 13, n. 2, p.191-199, 2002.

MARCUS, G. e CLIFFORD, J. **Writing culture: the poetics and politics of Ethnography**. Berkeley: University of California Press, 1996.

MIAMPIKA, L-W. De la invención del otro a las travesías transculturales postcoloniales. In: SÁNCHEZ, J. e GÓMEZ, J. (Orgs.). **Práctica artística y políticas culturales: algunas propuestas desde la universidad**. Murcia: Universidad de Murcia, 2003.

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

MIGNOLO, W. The splendors and miseries of 'science': coloniality, geopolitics of knowledge and epistemic pluri-versalit. In: COLOQUIO INTERNACIONAL LA LOCALIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO, 11. **Anales...** Buenos Aires, Universidad Torcuato Di Tella, 2003b.

MIGNOLO, W. 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.

MONTAIGNE, M. **Dos canibais**. São Paulo: Alameda, (1580) 2009.

O'GORMAN, E. **La invención de América**. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir. México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

PANCORBO, L. **El banquete humano**. Una historia cultural del canibalismo. Madrid: Siglo XXI, 2008.

QUIJANO, A. Modernidad, colonialidad y América Latina. **Nepantla**, v. 1, n. 3, 2000a.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Buenos Aires, Clacso/Unesco, 2000b.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, globalización y democracia. **Utopías: Revista de Debate Político**, n. 188, p. 97-123, 2001.

TWINAM, A. Purchasing whiteness: conversation on the pardo-ness and mulato-ness at the end of empire. In: FISHER, A., O'HARA, M., SILVERBLATT, I. e MUMFORD, J. (Orgs.). **Imperial subjects: race and identity in colonial Latin America**. Durham: Duke University Press, 2009.

WALSH, C. **Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época**. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2009.

ZAVALA, I. (Org.). **Discursos sobre la "invención" de América**. Amsterdam: Rodolpi, 1992.

ZERUBAVEL, E. **Terra cognita: the mental discovery of America**. New Jersey: Transaction Publishers, 2003.

