Ditadura do indecidível

Byron Vélez Escallón[1]

> "As culturas que sempre foram consideradas atrasadas indicam hoje o caminho que é preciso transitar, porque as culturas anteriores não foram tão suicidas quanto a cultura moderna-ocidental... A partir dessas culturas se enxerga com muita mais clareza que a partir das culturas do progresso. Elas se tornam muito atuais, têm plena atualidade. Corriqueiramente se pensa que é preciso dissolver a cultura que se considera atrasada, para transformá-la em modernidade... Eu acho que é o contrário, essas culturas podem ser hoje a bússola para se fazer caminhos. Acredito que isso deva ser pensado com muita seriedade".
> *Franz Hinkelammert*

1. O quem do "ser-aí", o esquecimento da morte

Quando, em 1927, Martin Heidegger formulava a "questão existenciária sobre o "quem" do "ser-aí", também formulava um poderoso antídoto contra o etnocentrismo, que se expressava na primeira parte d'*O ser e o tempo* em proposições como as que seguem:

> El "ser relativamente a otros" sin duda es, bajo el punto de vista ontológico, distinto del "ser relativamente a cosas ante los ojos". El "otro" ente tiene él mismo la forma de ser del "ser ahi". En el "ser con" y "relativamente a otros" hay, pues, una "relación de ser" de "ser ahí" a "ser ahí". (2009, p. 141)

Notemos: o ser-outro, para ser pensado como ser-outro, deve ser pensado como um ser-aí, não determinado enquanto tal pelo "aí" de quem o observa, nem pela sua potencial coisificação. É "aí" como eu sou "aqui", e pretender que meu "aqui" pode definir, esgotar ou determinar esse "aí" é

[1] Professor de Literatura hispano-americana na Universidade Federal de Santa Catarina (Departamento de Língua e Literatura Estrangeiras). Doutor em Literatura pela Universidade Federal de Santa Catarina (2014) e Profissional em Estudos Literários pela Universidad Nacional de Colombia (2006). Pesquisador, editor, tradutor e autor do livro *Do tamanho do mundo: O Páramo de Guimarães Rosa com um Yavaratê* (Pitssburgh: IILI/Revista Iberoamericana, 2018).

ocorrência da famigerada confusão ôntico-ontológica, que levou ocidente, de acordo com Heidegger, ao esquecimento da pergunta pelo sentido do ser. Essa formulação brilhante, esclarecedora e de enorme fortuna crítica no pensamento diferencial europeu e latino-americano da segunda metade do século XX tinha, entretanto, e como sabemos, íntimas contradições, que não somente se registraram nos célebres *Cadernos negros* junto aos preconceitos anti-semitas do filósofo nazista, mas que no próprio *O ser e o tempo*, na sua segunda secção mais especificamente (intitulada "O 'ser-aí' e a temporalidade"), se manifestavam de maneira estruturante, através do que poderíamos denominar "o esquecimento da morte", assim:

> *Nadie puede tomarle a otro su morir.* Cabe, sí, que alguien "vaya a la muerte por otro", pero esto quiere decir siempre: sacrificarse por el otro en una cosa determinada. Tal "morir por..." no puede significar nunca que con él se le haya tomado al otro lo más mínimo su muerte. El morir es algo que cada "ser ahí" tiene que tomar en su caso sobre sí mismo. La muerte es, en la medida en que "es", esencialmente en cada caso la mía. (2009, p. 262)

Assim como nas reflexões do Heidegger "reabilitado" pela Hannah Arendt e pelos pós-estruturalistas depois da Segunda Guerra, que pensava o ser da linguagem, da técnica e da poesia fundamentalmente em relação com as supostas origens heleno-teuto-cêntricas[2] que tanto criticara Nietzsche a partir d'*A origem da tragédia* (1872), o Heidegger da década de 20 encontra na morte do outro um limite absoluto, que de alguma maneira reabilita e reativa a determinação do ser pelo ente e do ser-outro pelo ser-eu. Heidegger conseguiu descrever o esquecimento do ser como um esquecimento do ser-aí do ser-outro, mas não conseguindo ultrapassar os limites da própria cultura, porque a analítica existenciária do ser-aí tem raízes ônticas, sem realmente produzir um pensamento que pensasse o ser para além do ente, tropeçou no mesmo obstáculo que tropeçam todos os fascismos: enxergam contradições na modernidade, mas lhes atribuem

[2] A crítica de Levinas a esse centramento é bastante eloquente: "Ao reunir a presença na terra e sob o firmamento do céu, a expectativa dos deuses e a companhia dos mortais, na presença junto das coisas, que equivale a construir e a cultivar, Heidegger, como toda a história ocidental, concebe a relação com outrem como cumprindo-se no destino dos povos sedentários, possuidores e edificadores da terra. A posse é a forma por excelência sob a qual o Outro se toma o Mesmo, tornando-se meu". (1988, p. 33)

causas erradas, e acabam por propor um esquecimento do outro, e até a morte do outro, como saída dessas contradições.

No caso de Heidegger temos, em relação a esse "outro", às vezes tão abstrato, a sobrevivência do fundamentalismo ocidentalista[3] em sua pressuposta destruição. Uma das críticas mais potentes desse fundamentalismo de Heidegger foi elaborada por um de seus discípulos, justamente um homem judeu, o filósofo lituano Emmanuel Levinas. É se situando fora de ocidente que Levinas consegue criticar a ontologia moderna de Heidegger; é a partir do horizonte cultural semita do rosto que pode transcender a linguagem ontológica na direção da linguagem meta-física da alteridade. O trabalho de Levinas se fundamenta numa fenomenologia ética do outro, e na ética como filosofia primeira, que não admite que o outro possa ser plenamente conhecido, e por isso não pode ser coisificado ou determinado. O outro pode ser encontrado, isso sim, face-a-face, e é esse encontro do rosto do outro que torna a ética infinita, porque essa presença impenetrável é também uma questão interminável. O outro é um ser-outro, *alter* e não somente *diferente*, e, nesse sentido, é transcendente.

Notemos que o limite absoluto em Heidegger era o outro-enquanto-morto, e que em Levinas o limite absoluto é o outro-vivo.

Em uma conferência extraordinária, proferida em 1987, em um colóquio sobre o nazismo de Heidegger, em que também participara Derrida, Levinas pensa justamente esse "morrer pelo outro" que tão peremptoriamente negava o autor de *O ser e o tempo* (1927). Levinas avança nessa conferência uma hipótese forte: é possível morrer pelo outro a partir de uma compreensão do ser como devoção pelo outro, isto é, é possível optar pelo outro em detrimento de um pensamento do ser como ser idêntico em sua autenticidade, em sua propriedade, em sua liberdade e independência. A procura pela autenticidade do próprio, que é o lugar do desvio heideggeriano, essa autenticidade que se entende ainda como identidade, pois não consegue morrer-pelo-outro, que acaba por declarar que o "ser-mais-autêntico" tende a dissolver suas relações com os outros... tudo

[3] Tomo esta expressão de Ramón Grosfoguel. (*apud* MONTES, 2012, s/p)

isso, conclui Levinas, conduz à "abominação irreversível associada ao nacional-socialismo", que está longe de ser uma raridade, pelo contrário: faz parte da mediocridade do quotidiano, disso mesmo que Heidegger (em outra formulação notável) chamava a "Ditadura do *Um*" (Cf. LEVINAS, 2006).

A devoção pelo outro, enquanto outro, pelo contrário, implica e exige morrer-pelo-outro. Talvez seja uma rareza, algo extraordinário, mas também é algo quotidiano, pois as pessoas vivem e morrem, desde há milhares de anos, umas pelas outras e umas com as outras. Existem também exemplos históricos, como este de que fala Ailton Krenak em *Guerras do Brasil* (2018):

> Quando os europeus chegaram aqui, eles podiam ter todos morrido de inanição, escorbuto ou qualquer outra pereba nesse litoral, se essa gente [os indígenas] não tivesse acolhido eles, ensinado eles a andar aqui e dado comida para eles. Porque os caras não sabiam nem pegar um caju. Eles não sabiam, aliás, que caju era uma comida. E eles chegaram aqui famélicos, doentes e o Darcy Ribeiro dizia que eles fediam. Quer dizer, baixou uma turma na nossa praia que estava simplesmente podre. A gente podia ter matado eles afogados. Durante muito mais do que 100 anos, o que os índios fizeram foi socorrer brancos flagelados chegando na nossa praia. (*apud* BOLOGNESI, 2018)

Voltemos à conferência de Levinas, porque com esse "morrer pelo outro" ele está propondo algo –que outra vertente de pensamento talvez chamaria "o humano para além do Humanismo"–, que o afasta do anti-humanismo pós-estruturalista[4]:

> la aparición de lo humano [se da] a través de lo vivo: de lo humano cuya novedad no se reduciría a un esfuerzo más intenso en el "perseverar en su ser" [...] lo humano en lo que la inquietud por la muerte de otro pasa antes que la preocupación por sí mismo. Humano morir por otro, que sería el sentido mismo del amor en su responsabilidad por el prójimo y, quien sabe, la inflexión primordial de lo afectivo en cuanto tal. (2006, p. 48)

O afeto, a prioridade do outro, é aquilo pelo que o ser-aí humano é. E Levinas propõe, acho que conscientemente, nessa conferencia de 1987, uma utopia:

[4] Lembremos que Levinas não quis ser considerado um filósofo pós-estruturalista.

> …utopía, desinterés más profundo que el con-los-otros o el por los otros de la *Fürsorge* [*cuidado*] implicada en el ser en el mundo, en el que el ser del otro equivale a su oficio y no se comprende más que a partir de los "negocios" y del interés. […] El yo de aquel que es elegido para responder de su prójimo es *así* idéntico a sí mismo, es *así* él mismo. […] La prioridad del otro sobre el yo, por la cual el ser humano es elegido y único, es precisamente su respuesta a la desnudez del rostro y a su mortalidad. Preocupación por su muerte o el "morir por él", morir "de su muerte" que pasa a ser prioritaria en relación con la muerte "auténtica". […] Este futuro de la muerte en el presente del amor es probablemente uno de los secretos originales de la temporalidad misma, y esto más allá de toda metáfora. (2006, p. 49-50)

Para além desta "metáfora", em que confronto duas posições europeias sobre o ser-aí e sobre o ser-para-a-morte, gostaria de passar a outro assunto, ou melhor, gostaria de ir para outro lugar, mais próximo de nós, do nosso ser-aqui. Vamos, lentamente, adentrando a zona do não-ser.

2. Beco sem saída, seta sem fio

O nazismo é um fundamentalismo ocidentalista, racista e eurocêntrico que, depois do planetário laboratório colonial, se volta contra uma parte da população branca da Europa: essa me parece ser uma das premissas fundamentais do "Discurso sobre o colonialismo" (1950), do poeta martinicano Aimé Césaire (uma ideia retomada com proveito por Frantz Fanon, discípulo de Césaire). O nazismo, para Césaire, continua e radicaliza a guerra de uma civilização contra todas as outras, e se manifesta sintomaticamente em humanistas como Ernest Renan e em pós-humanistas como Roger Caillois, que compartilham preconceitos sobre a superioridade e sobre a inevitabilidade de Ocidente como horizonte de desenvolvimento mundial. É uma rua de mão única, ao que parece, um beco sem saída: "no fim deste beco sem saída chamado Europa [...], há Hitler. No fim do capitalismo, desejoso de se sobreviver, há Hitler. No fim do humanismo formal e da renúncia filosófica, há Hitler" (1978, p. 19). Essa superioridade e essa inevitabilidade, inclusive, tomam a forma de um sujeito, se realizam como sujeito em Renan e em Caillois, como se realizavam no Hegel das *Lições sobre a Filosofia da Historia Universal* (1837):

> A história universal vai do Oriente para o Ocidente. A Europa é absolutamente o fim da história universal... A história universal é a disciplina da indômita vontade natural dirigida para a universalidade e a liberdade subjetiva. (*apud* DUSSEL, 1993, p. 17)

E Aimé Césaire, pensando justamente essa disciplina de uma vontade natural indômita, ainda constata ideias que se repetem em "Cultura e colonização" (1956):

> no existe una mala colonización que destruya las civilizaciones indígenas y atente contra "la salud moral de los colonizados", y otra colonización ilustrada, una colonización que apoyada en la etnografía integre armoniosamente, y sin riesgo para "la salud moral de los colonizados", elementos culturales del colonizador en el cuerpo de las civilizaciones nativas. Es preciso tomar partido: los tiempos de la colonización nunca se conjugan con los verbos del idilio. (CÉSAIRE, p. 51-52)

Isso, em outras palavras, significava, no contexto do *Discurso,* que entre o beco de Europa e seu fim-sem-fim, ou entre o humanismo moderno (Renan) e seu questionamento pós-humanista e etnográfico (Caillois), havia uma continuidade e que essa continuidade não seria outra coisa que a pervivência do fundamentalismo ocidentalista em sua pressuposta desconstrução.

Destaco apenas essa continuidade que Césaire tão sabiamente soube pensar em seu ainda inaudito *Discurso...* para pensar continuidades análogas na América Latina e no Brasil. Para não me estender, enuncio uma hipótese: nem modernos como Antonio Candido, nem pós-modernos como Silviano Santiago, conseguiram superar esse centramento ocidentalista que se afunila na direção do sujeito, de um *sujeito* perante o qual o cosmos e o outro aparecem como *objetos*. Pensam uma vida mestiça para América Latina, e com isso esquecem a morte e a vida do outro. De modos diferentes, isso sim.

Candido, por exemplo, em "Literatura e subdesenvolvimento" (1972), apesar de estar questionando a ditadura militar, assina embaixo do estado de exceção permanente quando associa a dependência econômica e cultural ao alto analfabetismo, que de acordo com ele, "nos países de cultura pré-colombiana adiantada é agravado pela pluralidade linguística" (1987, p.

142). Silviano Santiago, por sua vez, em "O Entre-lugar do discurso latino-americano" (1969-1971) é peremptório quando constata a morte, mas a remete ao passado, como se o extermínio não continuasse:

> os índios perdem sua língua e seu sistema do sagrado e recebem em troca o substituto europeu [...] A América transforma-se em *cópia*, simulacro que se quer mais e mais semelhante ao original, quando sua originalidade não se encontraria na cópia do modelo original, mas em sua *origem*, apagada completamente pelos conquistadores. (1978, p. 14)

Antes de continuar, quero citar outro texto de Silviano, de 2008, intitulado "O começo do fim" e cujo assunto é a antropofagia oswaldiana (um objeto privilegiado do teórico, assim como a questão do "fim" é privilegiada no pensamento pós-moderno). Quero com essa citação evidenciar que o protocolo do *entre-lugar* estava em sua origem, em 1969, alicerçado na *ideologia da mestiçagem*[5], mas em 2008 também está alicerçado nessa *pedagogia nacional-colonial*[6]. Notemos isso num trecho também "pedagógico" de "O começo do fim" (2008):

> Durante o período áureo da vanguarda brasileira, a Antropofagia buscava, por um lado, apreender e avaliar para o artista e o pensador não-europeus o peso da herança cultural universal e, por outro lado, identificar as razões pelas quais os indígenas – que são nossos antepassados dum ponto de vista exclusivamente geográfico – não tinham conseguido ter acesso ao capital cultural consensual, indispensável à produção de obra artística ou reflexiva com peso universal. Mais importante do que a constatação da inferioridade do colono em relação à empresa colonizadora europeia e a consequente rejeição das injustiças estabelecidas pelo poder tirânico das metrópoles, a Antropofagia se apresenta como estratégia artística e reflexiva que visa a apreender o valor universal para os que *estão* desapossados dele originariamente. (2008, p. 24)

Notemos que, diferentemente por exemplo de um José María Arguedas, ou de um Antonio Cornejo Polar (2003), que contempla no seu conceito de *heterogeneidade* o que ele chama de "totalidades conflitivas", isto é, a coexistência de diversos "sistemas" (locais, regionais), de convívio não obrigatoriamente harmônico, que não podem ser considerados como

[5] Tomo essa denominação de MORAÑA (2006).
[6] Cf. RIVERA CUSICANQUI (2015).

meras variações do sistema hegemônico nacional, há no "Entre-lugar do discurso latino-americano" uma evidente "ideologia da mestiçagem" (o conceito é de Mabel Moraña [2006]), ou um "ideologema" (Silvia Rivera Cusicanqui [2015]), que consiste numa fórmula conciliatória e niveladora, que tende a uma *cidadanização ocidental forçada* e que reduz o cultural ao letrado, o letrado ao urbano, o latino-americano ao hegemônico, reforçando ainda uma ideia do intelectual como principal operador dessa "reviravolta" descolonizadora, uma espécie de representante, tradutor e intérprete, ou pedagogo, entre o elemento autóctone e o elemento europeu (Cf. SANTIAGO, 1978).

Nem a etnografia nem as boas intenções pedagógicas legitimam a colonialidade. Não existe uma colonização perversa que se contrapõe a outra ilustrada. No fim desse beco sem saída, há Hitler. Para o intelectual moderno, o "nós" do sujeito latino-americano é um mestiço letrado que subsome em si a memória dos ancestrais exterminados enquanto o *espírito* do *Ocidente,* que *está à procura de uma nova morada*, se aclimata em América[7]; para o intelectual pós-moderno, o "nós" do sujeito latino-americano é um mestiço letrado, como Borges ou Cortázar, um leitor voraz que "aprende a língua da metrópole para melhor combatê-la", e que, macaqueando uma "*falsa obediência"*, torna estranha a mensagem recebida de ocidente e a devolve com uma dose de veneno/remédio, elaborando sua "escritura sobre outra escritura" (Cf. SANTIAGO, 1978).

Silviano supostamente aposta no *entre*, no traço do *entre-lugar*, e alguém desavisado pode pensar que essa é a zona-do-não-ser, mas não é. O traço não é bidirecional, e sim está endereçado: é uma flecha que não faz furo, uma seta que aponta sem perigo na direção de ocidente, ou seja, na direção de uma particularidade que deveio ontológica[8] após o maior genocídio da história.

[7] Sobre o fundamentalismo ocidentalista de Candido, Cf. MELO (2020); sobre sua fundamentação fortemente positivista, Cf. MORAES (2015).
[8] De acordo com Lewis Gordon (2009). A Europa "ontológica" opera também, por exemplo, na genealogia do racismo elaborada por Michel Foucault (Cf. GROSFOGUEL, 2012).

Se a pedagogia é *domesticadora*, a sua desconstrução é *domesticada*[9]. Para além da *falsa obediência*, e para além da falácia ocidentalizante do outro-morto, se torna necessário pensar a *desobediência*. Acredito que essa também seja a desobediência de quem consegue pensar o outro vivo, e como ser-outro.

3. Ditadura do indecidível

Antes de pensar isso, fiquemos ainda um pouco no *entre*, um lugar de pressuposta indecidibilidade. Com uma insistência nesta hipótese: se há uma estetização da barbárie em estéticas modernas, ela se continua nas indecidibilidades pós-modernas. E, na América Latina, há um *entre*, comum a Silviano e a Candido, que estetiza, seja como transculturação ou como cosmopolitismo pobre, o extermínio físico e civilizacional de povos indígenas e africanos[10]: a mestiçagem, ou melhor dizendo, a sua ideologia.

A indecidibilidade entre significante e significado, com que Derrida (2009) desconstruíra o signo linguístico, o átomo de Saussure, é um

[9] Quando Silviano Santiago, em *Genealogia da ferocidade: ensaio sobre Grande sertão: veredas* (2017), verifica a domesticação operada por Antonio Candido sobre a obra de Guimarães Rosa, fornece um diagnóstico poderoso. Esse diagnóstico, entretanto, permanece como sintoma do limite desconstrutivo, pois a leitura de Silviano, como tentei demonstrar em VÉLEZ (2020) reproduz aquela domesticação ocidentalizante e eurocêntrica, inclusive por depender absolutamente de Candido para operar a sua leitura de Guimarães Rosa. É uma confirmação da crítica de Jameson (1991): a pós-modernidade é, em rigor, um comentário da modernidade.

[10] Cito como sintoma dessa estetização da barbárie, um texto recente, que ataca de maneira violenta as literaturas engajadas e o chamado identitarismo. É o ensaio "Literatura engajada" (2023), em que a crítica e tradutora de autores como Derrida e Barthes, Leyla Perrone-Moisés, justamente trata como inevitável, e até como vantajosa, a palavra do invasor: "Os 'estudos decoloniais / descoloniais' [...] tendem a negar qualquer contribuição positiva dos antigos colonizadores. Não há dúvida de que a colonização europeia é responsável por inúmeros crimes, e seus malefícios têm efeito até os dias de hoje. Extintas as colônias, é legítimo o desejo de descolonizar as culturas remanescentes. Entretanto, também é preciso reconhecer que, mesmo involuntariamente, a colonização europeia deixou algum benefício cultural nas antigas colônias. Embora o objetivo dos colonizadores fosse o de dominar culturalmente, na prática, o ensino de suas línguas e literaturas ampliou o repertório dos colonizados. Os ex-colonizados usam agora as línguas europeias para comunicar suas reivindicações a audiências mais vastas do que as de suas línguas originais, inúmeras e minoritárias. Evidentemente, essas línguas europeias são adotadas pelos ex-colonizados não por serem 'superiores', mas por serem meios de comunicação mais poderosos" (p. 379). Mais adiante, Perrone-Moisés ainda insiste na ideia de que o *uso da língua europeia é uma escolha*, e estetiza esse erro ao apostar pelo estranhamento e pela inovação (ocidentais) como sublimações dos crimes coloniais: "A escolha da língua de comunicação é crucial para as culturas minoritárias, e elas sabem disso. E para os escritores descolonizados, a tradução pode ser literariamente inovadora. Alguns desses escritores escrevem suas obras em línguas hegemônicas incorporando traços de suas línguas originais, e conseguem um estranhamento estético surpreendente" (p. 380).

revenant da distinção ôntico-ontológica operada pela *Destruktion* heideggeriana. Serviu como contestação fecunda e como índice de uma necessária repartilha do sensível na Europa dos anos 1960, mas encontrou seu limite logo após a destruição da União Soviética, e posteriormente de maneira mais evidente, quando Derrida, espantado, foi elaborando as ideias que depois publicou, em 1993, no livro *Espectros de Marx* [11](2002). Quem passa mais 50 anos desviando, deformando ou desativando as velhas categorias da metafísica ocidental está longe de evitar a domesticação. Também não evita ser capturado, salvo engano, pois "quem muito se evita, se convive".

Contrapor ao cheio o vazio, o oco, à essência a aparência, à presença a ausência, é ficar capturado numa precária relação dialética[12], focada apenas no momento de negação da *identidade* pela *diferença*, sem subsunção possível entre os termos contrapostos. Cabe a um pensamento *analético*, que considere posições e situações na exterioridade dessa contraposição, superar, no sentido de uma subsunção, essa dialética simplória da diferença e da identidade[13].

[11] Nesse livro, Derrida afirma um transcendental: a exigência de justiça, o único não desconstruível... Acredito que, com isso, se procura conjurar o pensamento de F. Fukuyama em *O fim da história e o último homem* (1992), justamente tentando opor um "indesconstruível" ao confinamento em que a desconstrução fora colocada pelo filósofo nipo-estadunidense -que citara Derrida, no livro mencionado, como exemplo do chamado relativismo histórico pós-moderno.

[12] Me parece que é justamente na criação de um vazio no enunciado da ontologia ocidental que Derrida situa seu espectro: "la efectividad de la promesa democrática, como la de la promesa comunista, conservará dentro de sí y deberá hacerlo, esa esperanza mesiánica absolutamente indeterminada en su corazón [...] al acontecimento como lo extranjero mismo, a aquella o aquel para quien se debe dejar um lugar vacío, siempre, en memoria de la esperanza –y este es, precisamente, el lugar de la espectralidad" (2002, p. 101-102). Em *différance* –temporalização e espaçamento– o espectro é a frequência de visibilidade do invisível, ou seja, é a frequência de percepção de um devir sensível, para além do fenômeno ou do ente. Essa frequência permaneceria para Derrida como uma reclamação ininterrupta de justiça – entendida essa justiça como doação e abertura temporal indesconstrutíveis. Se o espectro pertence à esfera da aparição, então ele partilha algo com o acontecimento: ele é intempestivo, não se sabe se vem do passado ou do futuro; é sempre um reaparecido, um sobrevivente, mas o seu tempo é o porvir (2002, p. 148). Como porvir da justiça o espectro é também comunidade futura, pluralidade que resiste à unificação ou à capitalização, quer dizer, ao *nómos*. Desterritorializada e circundada de vazio, *out of joint,* note-se, a alteridade radical não se nomeia e carece de concretude; assim, se *espectraliza* o outro, mas não se escuta a sua palavra.

[13] Um pensamento que considera posições e situações na exterioridade da clausura modernidade-pós-modernidade, procura efetivar uma politização que realmente consiga subsumir os tacanhos universalismos abstratos em pluriversos e formas de vida *transmodernas*. Essas formas de vida são também mundos da vida, e produzem uma universalidade outra, em que se afirma a vida de todos os mundos, e se nega a negação, pois cada mundo é universal na plenitude da sua existência. Transmodernos são os povos

Para isso é fundamental, entretanto, situar e criticar os aparatos de reprodução de ideologia, entre eles a mestiçagem. Neste momento, já mencionada essa ideologia da mestiçagem, preferirei me deter sobre o meu título, "Ditadura do indecidível", que associo à "Estética da singularidade" com que Fredric Jameson teorizara em 2015 a lógica cultural de certos aparatos artísticos e teóricos.

Constelação e virada especulativa

Uma constelação não é um dado da natureza, mas uma forma ideológica e, inclusive, ontológica. Sejuçu e Pléiades[14], por exemplo, não são meras denominações *diferentes* para o mesmo conjunto de estrelas, mas nomes *distintos*[15], isto é, originários de mundos da vida assimetricamente hierarquizados pela violência colonial. O mesmo pode ser dito sobre as chamadas *pluriformas*, e inclusive sobre *desformas*: sempre são ideológicas, e ontológicas, e nem mesmo o famigerado e pós-moderno *informe* escapa dessa determinação. Também ideológica e própria da ontologia moderna, a *rede*, que está longe de ser "neutra", sempre está comandada pelo capital que a disponibiliza.

Em sua teoria da pós-modernidade (1991), e mais adiante em "Estética da singularidade" (2015), Fredric Jameson estuda justamente o sublime tecnológico, ou pós-moderno, o *pathos* sublime da rede, em estéticas e estilos de pensamento que geralmente apontam para um ponto de gozo, *o indecidível*, em que não há uma distinção muito clara entre dentro e fora[16], entre aparência e essência, entre presença e ausência, entre dor e prazer, hospitalidade e hostilidade, etc. Para Jameson, essa indecidibilidade

---

que sobreviveram à modernidade, e são plurais; transmodernas e plurais são suas formas de arte, de vida. O horizonte transmoderno, assim, se apresenta como um legítimo horizonte crítico da Modernidade, o seu além: o horizonte da desobediência daqueles que resistiram e continuaram sendo quem são apesar e através dela. Como é evidente, estou elaborando a minha reflexão crítica a partir do projeto de *transmodernidade* (rebatizado *ecoceno*, em intervenções mais recentes) de Enrique Dussel, que exige e fundamenta uma metodologia *analética.* (Cf. 2020)

[14] *Sejuçu* – ou *siiuci*, no nheengatu da região do Alto Rio Negro – é o nome dado por vários povos amazônicos à constelação denominada de *Plêiades*, ou setestrelo, no ocidente.

[15] Para uma compreensão dos conceitos de *diferença* – interna à Totalidade ocidental e moderna – e *distinção* – alteridade real e concreta, externa em relação à Totalidade mencionada –, Cf. Dussel (1996, 1996a, 2000). Cf. também, Bautista Segales (2014).

[16] Quando estamos numa rede, estamos num espaço exterior ou interior?

faz com que essas estéticas e teorias acabem incorporando e reproduzindo a lógica cultural do capitalismo tardio, que aposta todas suas forças na desorientação dos seus operadores, isto é, na incapacidade subjetiva crescente para se situar e optar por caminhos numa cartografia mundial dominada pelo mercado. Deste modo, poderíamos dizer que uma lógica cultural que idealiza e atribui valor à errância e à desorientação, e em que essa errância é pertinente à desorientação neoliberal (em que, por exemplo, trabalhadores precarizados se autodefinem como "empresários", ou em que as *fake News* se tornam verdadeiras pelo seu valor de exposição), essa desorientação pode se orientar para essa *estetização da política* com que Walter Benjamin (1993a), em outro momento da história (1935-36), caracterizava o fascismo. Parte da mediocridade do quotidiano em tempos *de rede e em rede*, o indecidível é a "Ditadura do Um" (estou propositalmente usando o conceito heideggeriano [Cf. 2009)]) que se autoproclama autenticidade ou singularidade.

Sabemos desde Lyotard (2000) que a gozosa desorientação pós-moderna substitui a narrativa histórica da modernidade por efêmeros jogos de linguagem, com o que se pretende eliminar a teleologia, mesmo que, na verdade, se aposte pela sua hipertrofia: o fim da História: uma espécie de prazeroso presentismo constante, nas suas versões mais entusiastas, e mais melancólico-de-esquerda (Cf. BENJAMIN, 1993b), a espera sem esperança, nas versões que idealizam uma detenção messiânica abstrata e sem messias. Quando a base econômica do *ethos* é a globalização, e quando seu regime produtivo mais visível não é mais a indústria pesada, mas a produção baseada na informação e na tecnologia informática, a pós-modernidade se apresenta como sua superestrutura.

Uma crescente predominância do espaço sobre o tempo se concretiza na meta-imagem de uma constelação, a imagem formada por imagens, e se o dilema estético moderno se resolvia na história e na historicidade das artes, o dilema pós-moderno se problematiza na própria singularidade dos arranjos em que essa imagem adquire um sentido, por contaminação ou impregnação do contexto espacial em que se insere junto a outras imagens. Constelações, rizomas, mesas epistemológicas, textos-em-rede, montagens, atlas, passam a ocupar o espaço institucional da arte, e informam os novos

aparatos de reprodução de ideologia. Desaparece a obra individual, o autor morre e renasce como indecidível entre realidade e ficção, o vanguardismo da vanguarda perde seu sentido utópico, surgindo no lugar um espaço sempre aberto a reconfigurações em que os objetos se constelam como peças em uma exposição. O curador – uma encarnação da própria institucionalidade reticular do campo – toma o lugar do artista, do filósofo e do autor que, por sua vez, se apresenta como compilador, como tradutor ou como colecionista. A filosofia sistemática e a teoria dura são substituídas por instalações conceituais ou ensaios, formas celibatárias que maravilham pelo efêmero espaço intelectual produzido sem ânimo de reprodução, o que também contribui com o que Mark Fisher (2018) denominaria "a lenta cancelação do futuro". Essas instalações conceituais ou estéticas abdicam do caráter de objetos, e se apresentam como *acontecimentos*, que não se realizam para qualquer posteridade, nem para a coleção permanente (que se eterniza intocada, quer dizer, sem renovação e adição de novos objetos, por sua vez), assim como se produzem livros que não se escrevem para serem consumidos como obras e sim como ideias de livros; acontecimentos produzidos para um consumo do *agora*, do instante ou da contingencia infraleve.

Nesse sentido, a meta-imagem da constelação parece afim, ou pertinente, à própria economia neoliberal, em que a pesada produção industrial se supõe substituída pelo volátil capital financeiro[17]. A virada especulativa se manifesta em inovações tão volúveis e perigosas como os chamados "derivados financeiros", verdadeiras bombas nucleares

[17] Isso, claro está, é apenas uma miragem produzida pelo capitalismo tardio e pelos seus aparatos de reprodução de ideologia, pois não pode se considerar seriamente a globalidade sem também considerar a dependência: "Hoy en día hay más obreros industriales que en ningún otro momento de la historia del capitalismo. […] los centros del poder global se han centralizado en unas pocas ciudades globales del sistema-mundo donde se localizan los aparatos financieros, de altos servicios y militares, que centralizan el poder decisional de procesos a escala planetaria afectando, destruyendo y hasta liquidando la vida de millones de seres humanos. Desde unas pocas oficinas en Washington, Londres o París se decide el destino de millones de seres humanos en términos militares, económicos y culturales a nivel planetario como nunca antes en la historia de la humanidad. […] el capital continúa todavía operando sobre la base del control y conquista de territorios para producir materia prima y mercancías baratas, lo cual no niega que hoy día se hayan desterritorializado importantes procesos de producción y circulación de capital. […] vistas desde la periferia las formas de poder soberano, disciplinario y biopolítico no se suceden de forma lineal sino que han coexistido simultáneamente desde el siglo XVI hasta hoy". (GROSFOGUEL, 2008, p. 21)

especulativas, que não correspondem mais às figuras dos velhos ativos ou das ações financeiras, pois são meta-ações e meta-ativos, valores virtuais de valores virtuais, constelações de ações de proveniências diversas que se relacionam de modo singular e em "vezes" efêmeras num mercado global. Nesse sentido são semelhantes a um acontecimento único, cujo valor apenas pode ser examinado e calculado *ex post facto*, o que torna bastante difícil a regulação ou o controle desses meta-ativos por parte dos estados[18].

As revoluções se tornam coloridas, ocorrem uma vez ao calor de demandas constelares e difusas e se esfumam, deixando o espaço institucional e o poder econômico tão intocados quanto os acervos permanentes dos grandes museus.

A desorientação, entretanto, como no caso da rede de aparência "neutral" ou pública, está orientada e é privada. O capital absorve heterogeneidades e as faz parte de si mesmo, sendo o único universal que totaliza o mundo e o transforma no Um. A desorientação, portanto, é apenas uma forma de endereçamento, que aponta sem perigo na direção do Ocidente capitalista, e nessa direção cria, ou eterniza, narrativas históricas, cria critérios de valor, hierarquias, seleções, discriminações, sínteses, enfim: cânones. Depois da morte do sujeito (Cf. FOUCAULT, 2010), do autor (Cf. BARTHES, 1988; FOUCAULT, 1983), e depois do fim da historia, surge o *corpo separado e presente de cada um* (a singularidade biopolítica), e se populariza a ideia de que essa redução ao corpo presente de cada um é a realidade última para sobreviver ao esgotamento (eterno) da cultura burguesa. Por isso as obras são acontecimentos sencientes.

Anti-fundacionais, anti-metafísicas e pós-utópicas, as teorias latino-americanas da pós-modernidade se multiplicam em entre-lugares, taoísmos neobarrocos, realidadeficções e dentroforas, iconografias intervalares, signaturas, espaçotempos e pós-autonomias, hibridismos, ambivalências entre a série semiótica e a série semântica, entre presença e ausência, entre a leitura e a escrita, ou entre a oralidade e a escritura, estando, entretanto, ancoradas à modernidade ocidental, pois ela é sua referência fundamental:

[18] Em "Estética de la singularidad" (2015), Jameson elabora uma detalhada explicação dos derivados financeiros e os relaciona ideologicamente com estéticas constelares contemporâneas.

Ocidente é o interpretante de interpretantes[19]. Encarceradas na dialética entre identidade e diferença, entre autonomia e não autonomia, entre nacional e cosmopolita, entre Mallarmé e Flaubert, entre representação e vestígio, entre identificação e desidentificação, entre minoria e multidão, essas "estéticas da singularidade" não conseguem enxergar posições de exterioridade, esquecem a vida e a morte daqueles povos não ocidentais que também estiveram, e estão, aqui. Por isso afirmo que as figuras de indecidibilidade adotadas pela *ideologia da mestiçagem* na área hegemônica da proteiforme reflexão sobre a literatura latino-americana, particularmente a da segunda metade do século XX e dos primeiros anos do XXI, operaram uma estetização da política que fez com que, longe de conjurar definitivamente a Modernidade, lhe servissem como câmaras de ressonância.

4. Na zona do não-ser

"El ateísmo pierde su sentido una vez se ha llegado a la negación del hombre".

Marx

Na opinião de Jameson, a globalização é o reverso do imenso movimento de descolonização e libertação que teve lugar em todo o mundo, particularmente no mundo dominado, durante a década de 1960 (2015, p.138). Gentrificação, roubo de terras, extermínio social ou racial, necropolítica, revolução verde, se tornam crescentes e quotidianos na América Latina globalizada. Quando aparece uma vertente crítica da destruição da natureza, se responsabiliza o velho demônio pós-moderno: a Humanidade, isso em versões ideologicamente tão comprometidas como o famigerado e global Antropoceno, que além de nordo e helenocêntrico, frequentemente acalenta o discurso de um capitalismo protecionista do meio ambiente contra o desapiedado Homem com H maiúsculo.

Mas haverá homem depois do Humanismo? Outras Humanidades?

As vítimas da Modernidade podem contar, desde metafísicas distintas, a história moderna a contrapelo; elaborar em suas heterogeneidades a crítica mais legítima do projeto civilizacional da morte. O pluriverso é a verdadeira subsunção da "Ditadura do Um".

[19] Fundamento essa crítica no trabalho de Dussel (2000).

Como enxergar o pluriverso?

O pluriverso está encoberto pela falsa universalidade do projeto civilizatório ocidental, capitalista e moderno. Isso se torna evidente com Frantz Fanon (2020), por exemplo, quando, em *Pele negra, máscaras brancas* (1961), constata que no mundo colonial a infraestrutura é uma superestrutura e que o simbólico é dolorosamente real[20]. Se o primeiro debate da modernidade, como ensina Dussel (2012), é o debate sobre a natureza humana, ou não, dos indígenas ameríndios – a Controvérsia de Valladolid (1550-1551) entre Bartolomé de Las Casas e Ginés de Sepúlveda –, então talvez seja fundamental compreender que esses mundos foram colocados numa zona de não-ser, em que não importam, não interessam ou simplesmente não existem, e que essa desumanização é e foi pertinente à expropriação, à exploração e ao extermínio. Mundos humanos foram apagados para que corpos humanos pudessem ser usados como mão de obra, exército de reserva ou adubo, enquanto se operava uma ocidentalização forçada em escala global. Desse modo, o *ego conquiro* precede e prefigura o *ego cogito* cartesiano.

Hoje que, de fato, a essa infraestrutura ainda se incorpora a morte como algo em si mesmo produtor de valor[21], hoje que o conflito não é mais

[20] Lembremos que, em Fanon, *é o corpo que questiona*: "Ó meu corpo, faz de mim sempre um homem que questiona" (2020, p. 242). A infraestrutura colonial está constituída por corpos humanos explorados/aniquilados a partir de sua simbolização como inferiores, como subumanos, como não humanos, isto é, como mercadorias, animais ou objetos. Originários de mundos da vida exteriores à Totalidade ocidental, esses seres humanos têm sua própria ontologia, sua própria cultura, seus próprios sistemas do sagrado, línguas, formas de parentesco, etc. Em síntese: a base material da modernidade capitalista é humanidade assimilada à natureza-objeto, e possui uma superestrutura distinta, isto é, hierarquicamente "inferior" do ponto de vista daquela que, a partir da sua (*ôntica*) pretensão *ontológica,* a escraviza, aniquila e explora. Sobre o particular tratamento fanoniano dos conceitos de *simbólico* e *real*, Cf. Gordon (2009): "En la mayoría de contextos psicoanalíticos […] la *diferencia* sexual es el aspecto fundamental. Fanon ha expuesto un *esquema racial epidérmico* que funciona de tal modo que colapsa la diferencia sexual […]. Las raíces pequeño burguesas del psicoanálisis encuentran, en Fanon, su dimensión relativa en el esquema colonial en el que lo simbólico cede inexorablemente a la cada vez mas asediante materialidad de lo real. Por otra parte, Fanon complica el análisis del fracaso exponiendo una crítica existencial de lo simbólico en un mundo antinegro. Señalando la *seriedad* de la negritud, señala su materialidad en el mundo de la negrofobia. En efecto, al no haber un desplazamiento de lo simbólico, la negritud opera constantemente en el ámbito de la realidad de un mundo tal. Así que Fanon introdujo la importancia de la experiencia y de la resistencia sistémica. A la postre, se *lucha* contra el racismo y el colonialismo, que supone una actividad dirigida *desde el exterior* en lugar de una reflexión interna; su consejo, es, en resumen, a lo *accional"*. (GORDON, 2009, p. 257)

[21] Estou me referindo à "necropolítica" teorizada por Achille Mbembe (2011). Cf. Também, URIARTE, 2020.

entre capital e trabalho, mas entre o capital e a vida, devemos considerar que esse apagamento e essa violência epistêmica constituíram subjetividades rachadas, divididas, não unitárias nem harmônicas, que René Zavaleta-Mercado (1986) tem caracterizado através do conceito de "formación social abigarrada", que Silvia Rivera Cusicanqui (2021; 2015) teoriza como *Ch'ixi*, Antonio Cornejo Polar (2003) (na esteira de Mariategui e Arguedas) como "heterogeneidade" de "totalidades conflitivas", que frequentemente se constituem como negação recíproca. Acredito que essa ferida latino-americana se torna ficção paradigmática em "Meu tio o iauaretê" (ROSA, 1976), narrativa em que o habitante da zona do não-ser conta para um interlocutor branco, letrado, urbano e ocidental, sintomaticamente silente, toda a complexidade de sua existência, em que é tratado como sujeito pelos animais e como objeto por colonos e fazendeiros, criando em seu espírito, em sua língua, uma contradição constante em que o mundo dos invasores se digladia com a afrodescendência e com o mundo ameríndio.

Trabalhos como o de Ticio Escobar (1993) ou Silvia Rivera Cusicanqui (2015), que abordam estéticas ameríndias contemporâneas, evidenciam que considerar a exterioridade implica reconhecer que os debates sobre ruptura, inovação ou estranhamento são intra-ocidentais, isto é, particulares e inclusive provincianos, e que o diálogo com essas estéticas-outras exige o método da analogia: ler como arte/literatura práticas que não o são – ao menos não nos termos do debate estético ocidental. É um imperativo ético, estético e político, e uma questão de racionalidade em prol da sobrevivência de América Latina e do surgimento de um verdadeiro cosmopolitismo.

Como se pensa abaixo da linha de humanidade, na zona do não-ser? Se pensa eticamente: na zona do não ser o mundo é *bom-bonito*: *"onça pensa só uma coisa – é que tá tudo bonito, bom, bonito, bom, sem esbarrar"* (ROSA, 1976). Com isso não estou querendo dizer que não há ética em ocidente, mas que a epistemologia ameríndia não põe a lógica como primeira filosofia e sim a ética[22]. Hegel e Heidegger, como mostrei acima,

[22] Enrique Dussel (2020) elabora essa "primeira filosofia" em vários dos seus trabalhos, e inclusive a aproxima do pensamento de Marx (tema que seria exaustivo e, talvez, desnecessário desenvolver aqui). Em relação a essa ética, entretanto, me permito não

coincidiam na centralidade da Europa como fim da história, e esqueciam a morte do outro, e a necessidade da morte por ele, quando pensavam uma subjetividade que encontra apenas *objetos* no mundo. *O pensamento ameríndio sabe que onça pensa:* não encontra apenas objetos no mundo, como não viu apenas objetos nos invasores que chegaram famélicos ao litoral brasileiro. O "sujeito" ameríndio não encontra "objetos" e sim outras subjetividades: animais, vegetais, minerais, cósmicas, humanas. Por isso a imaginação conceitual indígena produz formas de pensamento como o perspectivismo estudado por Viveiros de Castro (2002), em que a humanidade é comum a todos os seres, mas as suas naturezas são particulares; por isso a arte e a disciplina filosófica dos "tlamatini" mexicas se chama "flor e canto"; por isso os homens do *Popol vuh* são feitos de milho; por isso os astros são pessoas e por isso o 1 é sempre um 2 – na origem não houve nunca apenas um, pois todos nascemos com um umbigo – , como na mitologia quiché, em que o ser surge da conversa de Tepeu e Gucumatz[23].

Quando o que o sujeito encontra no mundo é outros sujeitos, a epistemologia se transforma numa ética e a lógica passa a um segundo lugar. Quando tudo é sujeito, não pode ser simplesmente destruído, depredado, apropriado ou consumido. Deve se negociar com ele. Deve se conversar com essas outras subjetividades, para saber o que desejam e o que são; inclusive: *para saber que são*.

O mundo unívoco da totalidade moderna e ocidental foi confrontado em sua pretensão ontológica pelo ceticismo do pensamento diferencial da

referenciar uma obra escrita e sim a vasta produção oral da filósofa mexicana Katya Colmenares, que desenvolve e atualiza a reflexão dusseliana. No canal oficial da Dra. Colmenares estão algumas das suas aulas e conferências: https://www.youtube.com/@KatyaColmenares.

[23] É a importância da *palavra dialogada.* A palavra para astecas, maias, guaranis e quíchuas não é simplesmente um objeto, por isso eles mal se preocupam pela correspondência entre as palavras e as coisas. O essencial para esses mundos da vida é a beleza e o fundamento da palavra dada (a palavra poética dos mexicas e de outros povos da região é *flor e canto;* a palavra com fundamento é palavra *com raiz*), e é pela escuta atenta do outro que é possível aceder, através de uma delicada hermenêutica que combina analogias e sutis procedimentos de tradução, à razão do outro. Se o outro que me confronta é um sujeito, e esse outro for, por exemplo, a natureza, me importarei com sua vida e com sua morte, porque o mundo é *"bom, bonito, bom, sem esbarrar"*. Cf. DUSSEL (2012); DUSSEL et al. (2009), particularmente a quarta parte, "Pensadores y filósofos de los pueblos originarios" (p. 702-707) e a primeira parte, "Primera época. Las filosofías de algunos pueblos originarios" (p. 15-54).

segunda metade do século XX. Instalou o equívoco no lugar do unívoco, diferença na identidade, ausência na presença, mas não conseguiu concretizar essa diferença porque não enxergou mais mundos no "mundo", e se fechou em um monólogo intra-civilizatório (Cf. DUSSEL, 2000). A pós-modernidade mais crítica foi uma tentativa global de desestabilização da *identidade* através da *diferença*, mas não conseguiu enxergar relações de *semelhança* e *distinção* entre mundos dominados e mundos dominantes porque, depois de tudo, é uma continuação da modernidade ocidental cada vez mais focada numa estetização de sua própria desorientação – pressuposta errância do projeto moderno, linear e unívoco, mas que acaba entronizando o "neutro", o Bloom (Tiqqun), o "qualquer um" (Agamben), ou o *homem da multidão* (Negri e Hardt), como ruptura *em rede*, com isso esquecendo que *a única cultura que pode sonhar com uma identidade global e indistinta é aquela que produziu a anomia como multidão*[24].

Vou me permitir um exemplo de analogia em tempos de pluriversalidade. *Ete Londres* (2017)[25], o extraordinário filme de Takumã Kuikuro, pode nos mostrar um outro horizonte de pensamento. O horizonte *transmoderno*, o horizonte da desobediência daqueles que sobreviveram à modernidade e continuaram sendo quem são apesar e através dela. Incumbido do interesse "heterônomo" de apresentar a cidade de Londres para seus parentes da aldeia Ipatse, Takumã optou por um procedimento analético: *mostrar Londres como uma aldeia*, a partir da percepção do cosmos de sua aldeia, e no documentário o mundo kuikuro se torna o interpretante principal da cosmopolita cidade inglesa. Londres tem seus guerreiros em combate ritual (os jogadores de rugby [ver fotogramas abaixo]), tem xamã (uma reflexóloga), tem um povo indígena que luta por sua terra (uma comunidade de *okupas* de casas flutuantes), tem a característica tribal de fazer tudo ao contrário (os ingleses são chamados pelo narrador, Takumã, de "povo do canhoto"). "Eles são *semelhantes* de

[24] Parece-me – e aqui retomo a crítica de Ramón Grosfoguel (2008) aos conceitos de *multidão* e *império,* de Negri e Hardt – que somente uma perspectiva eurocêntrica, a de uma civilização dominante e da dominação, pode sonhar com um sujeito "global" indiferenciado e em rede, e que nesse sujeito global não se cumpre outra coisa diferente do projeto homogeneizador ocidental. Os conceitos de Bloom, "qualquer um" e "neutro", é claro, são lidos neste trabalho como afins aos conceitos de Negri e Hardt.
[25] Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=BTMyC6SL43g&t=460s

nós, mas também são *distintos*, porque pensam o cosmos de outra maneira", parece dizer, "eles *são, assim como nós somos"*. O filme nos oferece conscientes analogias tradutórias entre esses cosmos distintos e diferentes: "*Ete Londres*", "Londres como uma aldeia", "*London as a Village*".

Figs. 1-4. Fotogramas de *Ete Londres* (KUIKURO, 2016)[26]

Seremos capazes de proceder analogamente a Takumã? Não seria saudável levar as grandes questões contemporâneas à aldeia Ipatse para ver se funcionam e como funcionam? Como funcionaria na aldeia Ipatse a desconstrução da metafísica? Funcionaria? Faria sentido? É distinto um deus morrer porque seu povo decidiu abandoná-lo de um deicidio perpetrado pelo escravizador e genocida contra esse povo? E se optássemos por não escutar apenas o que a metafísica ocidental dita, mas também o que o outro quer dizer? Será possível que ele use a palavra "errada" para dizer "o certo", ou que fale sobre algo inerente a seu mundo da vida e não pertinente para o debate *pós*? E o fim do poema, funciona no Xingu? E o fim da linguagem? E se "a linguagem" não for apenas o "fascismo que me obriga a dizer" (Barthes), mas o lugar onde o comum se faz possível pela disposição à escuta? Escutar o outro não é ouvir como ele dá razão de si? Apenas devo escutar o sintoma na fala do outro? Esse não é o modo

[26] Tomei este exemplo do trabalho de tese *Poética no cinema de Takumã Kuikuro* (2023), de Sabrina Alvernaz.

psicanalítico de não escutar? E se decido não escutar apenas a voz da linguagem ou a linguagem da voz, mas o fundamento e a razão daquele que me interpela? E o fim do homem? E o fim do sujeito? E a morte do autor? E a morte da autonomia? E a morte de deus? E o fim da história? Como funciona a temporalidade do outro? Não será uma temporalidade-outra?

O que a experiência transmoderna nos ensina não é a *falsa obediência*[27], e sim a *desobediência*, pois como negação da negação é uma forma de liberdade. Cabe a um pensamento analético[28], que considere posições e situações na exterioridade da clausura modernidade-pós-modernidade, efetivar uma politização da arte que realmente consiga subsumir os tacanhos universalismos abstratos em pluriversos e formas de vida transmodernas. Encoberta como o protagonista de *Ex Pajé* (2018), cortada como a língua da Belonicia de *Torto arado* (2019), aindiada como a *China Iron* (2017), *à margem da história*, enfebrecida de saudade da sua aldeia ou torturada para mostrar as listras de tigre, essa experiência é intuída pela ficção latino-americana como o lugar de um legítimo pensar.

Referências

ALVERNAZ, Sabrina. *Poética no cinema de Takumã Kuikuro*. Tese, Florianópolis: UFSC, 2023.

BARTHES, Roland. "A morte do autor." *O rumor da língua*, tradução de Mario Laranjeira, São Paulo: Brasiliense, 1988.

BAUTISTA SEGALES, Juan José. *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. España: Akal, 2014.

BENJAMIN, Walter. "A obra de arte na era da sua reproductibilidade técnica" [1935-36]. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.* Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993a, p. 165-196.

_____. "Melancolia de esquerda –A propósito do novo livro de poemas de Erick Kästner". In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.* Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993b, p. 73-77.

[27] Me refiro ao que poderia se chamar "á atitude crítica da pós-modernidade latino-americana", paradigmática e precocemente representada pela teoria d'"O Entre-lugar do discurso latino-americano", de Silviano Santiago (1969-1971).
[28] Cf. DUSSEL, 1996; 1996a.

BOLOGNESI, Luiz. “As Guerras da Conquista”. In: _____. *Guerras do Brasil.doc*. Netflix, 26 min. SP, 2018.

CANDIDO, Antonio. “Literatura e subdesenvolvimento”. In: _____. *A educação pela noite e outros ensaios,* São Paulo: Ática, 1987, p. 140-162.

CÉSAIRE, Aimé. “Cultura y colonización”. In: _____. *Discurso sobre el colonialismo”*. Trad. Mara Viveros Vigoya. Madrid: Akal, 2006, p. 45-76.

_____. *Discurso sobre o colonialismo*. Trad. Noémia de Sousa. Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CORNEJO POLAR, Antonio. *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*. Lima/Berkeley: CELACP, 2003.

DERRIDA, Jacques. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. _____. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *Espectros de Marx: el estado de La deuda, el trabajo del duelo y La nueva internacional*. Tradução de José Miguel Alarcón e Cristina de Peretti, Madrid: Editora Nacional, 2002.

DUSSEL, Enrique. *1492, El encubrimiento del otro.* Buenos Aires: Docencia, 2012.

_____. *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1996.

_____. “La analogía de la palabra (El método analéctico y la filosofía latinoamericana)”, *Revista de filosofía,* ano 10, N°1, 1996a, p. 29-60

_____. “La filosofía de la liberación ante el debate de la posmodernidad en los estudios latinoamericanos”, *Devenires*, ano1, N°1, janeiro 2000.

_____. *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta, 2020.

DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen (Orgs.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. México : Siglo XXI : Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2009.

ESCOBAR, Ticio. *La belleza de los otros. Arte indígena del Paraguay*. Asunción: CAV/ Museo del Barro & R p Ediciones, 1993.

ETE Londres – Londres como uma Aldeia. Direção: Takumã Kuikuro. Produção: People’s Palace Projects. Brasil, 2016 (20 min).

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas.* Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu, 2020.

FISHER, Mark. *Los fantasmas de mi vida: escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos.* Trad. Fernando Bruno. Buenos Aires: Caja Negra, 2018.

FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. México: Siglo XXI Editores, 2010.

_____. "¿Qué es un autor?". Traducción de Corina Yturbe. In: *Littoral* núm. 9 (París) junio 1983, p.51-82.

GORDON, Lewis. "A traves de la zona del no-ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebracion del octogesimo aniversario del nacimiento de Fanon". Trad. De Paloma Monleón Alonso. In: FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Madrid: Akal, 2009, p. 217-260.

GROSFOGUEL, Ramón**. "**Del imperialismo de Lenin al Imperio de Hardt y Negri: «fases superiores» del eurocentrismo", *universitas humanística*, no.65 enero-junio de 2008, p. 15-26.

_____. "El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?", *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.16: 79-102, enero-junio 2012.

HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. Traducción de José Gaós. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.

JAMESON, Fredric. "Estética de la singularidad". *New left review,* Nº. 92, 2015, p. 129-161.

_____. *El posmodernismo, o, La lógica cultural del capitalismo avanzado.* Barcelona: Paidós, 1991.

LEVINAS, Emmanuel. "Morir por…". In: DERRIDA, Jacques; ABENSOUR, Miguel; LEVINAS, Emmanuel. *Tres textos sobre Heidegger.* Traducción de Alejandro Madrid. Santiago de Chile: Ediciones/metales pesados, 2006. p. 31-50.

_____. *Totalidade e Infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

LYOTARD*,* Jean-François*. La Condición Postmoderna* . Madrid: Catedra, 2000.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica* seguido de *Sobre el gobierno privado indirecto*. Trad. Elisabeth Falomir Archambault. Madrid: Melusina, 2011.

MELO, Alfredo Cesar. "A formação como nacional-ocidentalização". *Revista Criação & Crítica*, São Paulo, Brasil, v. 1, n. 26, p. 136–148, 2020. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/criacaoecritica/article/view/166230.. Acesso em: 31 jan. 2025.

MONTES MONTOYA, Angélica; BUSSO, Hugo. «Entrevista a Ramón Grosfoguel», *Polis* 18 | 2007, 23 julio 2012. Acesso: 13/03/2025. Disponível em: http://journals.openedition.org/polis/4040

MORAES, Anita M. R. de. *Para além das palavras: representação e realidade em Antonio Candido*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

MORAÑA, Mabel. "Ideología de la transculturación". In: _____. *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: IILI, pp. 137-143, 2006.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. “Literatura engajada”, *Revista Criação & Crítica*, 35, p. 370-383, 2023.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Ch’ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores*. São Paulo: N-1, 2021.

_____. *Sociología de la imagen: Miradas* ch’ixi *desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

ROSA, João Guimarães. *Estas estórias.* José Olympio: Rio de Janeiro, 1976.

SANTIAGO, Silviano. “O começo do fim”, *Gragoatá,* Niterói, n. 24, p. 13-30, 1. sem. 2008.

_____. *Uma literatura nos trópicos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

URIARTE, Javier. *The Desertmakers: Travel, War, and the State in Latin America*. New York: Routledge, 2020.

VÉLEZ ESCALLÓN, Byron. “La irascibilidad contra la genealogía, el sistema yagunzo y el desastre archifilológico”. *Chuy*. *Revista de Estudios Literarios Latinoamericanos*, v. 7, p. 261-297, 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

ZAVALETA-MERCADO, René. *Lo nacional-popular en Bolívia*. México: Siglo XXI, 1986.