

DOI: <http://dx.doi.org/10.19177/rcc.170102-2022-11-19>

Recebido em 18/05/2022. Aprovado em 15/06/2022.

A DESCRIÇÃO DA IMAGEM: POR UMA DESCOLONIZAÇÃO DO OLHAR THE DESCRIBE OF THE IMAGE: FOR A DECOLONIZATION OF THE LOOK

Luís Thiago Dantas*

Resumo: *O sentido da visão na história do ocidente foi tratado como o mais seguro para descrevermos os fatos do mundo. É pela visão também que o processo de diferenciação dos corpos humanos se constitui como meio para separar populações e orientar discursos para assimilar um tipo de existência padrão. Na atenção dessa problemática, o presente texto explora as teses de Silvia Rivera Cusicanqui e Jean-Godefroy Bidima para problematizar a visão colonial por meio da descolonização do olhar. Uma descolonização atenta ao corpo e a como fobias da mente colonial reproduzem imagens circunscritas desde o ato de escrita.*

Palavras-Chave: *Epistemologia anticolonial. Corpo. Cosmopercepção.*

Abstract: *The sense of sight in Western history was treated as the surest way to describe facts of the world. It is also through the vision that the process of differentiation of human bodies is consolidated as a means of separating population and guiding discourses to assimilate a standard type of existence. In attention to this problem, the present text explores the theses of Silvia Rivera Cusicanqui and Jean-Godefroy Bidima to problematize the colonial vision through the decolonization of the look. A decolonization attentive to the body and how the phobias of the colonial mind reproduce circumscribed images of the act of writing.*

Keywords: *Anticolonial epistemology. Body. Worldsense.*

INTRODUÇÃO

A modernidade ocidental é um projeto que, mesmo produzindo desconfianças quanto a seu sucesso ou fracasso, determina como ser indivíduo no mundo: “totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e ação” (HALL, 2014, p. 10). Nessa determinação, o centro do mundo passou a ser o “eu” um “núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo o mesmo” (HALL, 2014, p. 10). Por consequência, toda a forma de conhecer e de aprender voltava-se para o quanto de certeza conseguia-se apreender no tempo e no espaço.

Nessa busca pela certeza, os sentidos humanos tornaram-se um dos maiores embates de pensadores acerca de saber se devemos ou não iniciar o nosso conhecimento por eles. Nisso, a visão influenciada por certa leitura do platonismo ganhou precedência em relação a todas as outras e marcou um linguajar científico para demarcar procedimentos seguros e até indicar a maneira como os povos deveriam compreender o mundo – sua cosmovisão! Não gratuitamente, estudos recentes questionam a maneira

* Professor adjunto de Filosofia da Educação no Departamento de Estudos da Subjetividade e Formação Humana da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: fdthiago@gmail.com.

como essa modernidade acontece junto ao colonialismo aproveitando-se de uma redução das dessemelhanças de diferentes povos a um modelo civilizacional¹. Entre as recentes epistemologias, vale destacar a da socióloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021) em seu debate acerca da invenção da categoria “mulher”. Para a autora, tal categoria exemplifica a redução colonial de toda tradição a “uma visão do mundo”: “Há uma categoria essencial e universal, ‘mulher’, que é caracterizada pela uniformidade social de seus membros [...] A categoria ‘mulher’ é pré-cultural, fixada no tempo histórico e no espaço cultural, em antítese a outra categoria fixada: ‘homem’” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 18).

Não apenas isso, a autora alerta que essa categoria possibilita entender como o uso do termo cosmovisão (*worldview*) para referenciar a organização de todas as sociedades não-ocidentais é uma condição colonial, já que a maioria delas não possuem um privilégio da visão e, sim, uma combinação de sentidos. Por isso, Oyěwùmí propõe o termo *worldsense*, traduzido para o português como cosmopercepção. Esse cuidado com a terminologia possui importância justamente por causa do ato de diferenciação ocidental fundado no “olhar”, pois a partir disso o corpo do outro passa a ser julgado se lhe falta, ou não, humanidade. Nesse julgamento está o caráter étnico-racial, gênero, sexualidade, faixa etária, capacidade física ou mental, entre outros aspectos que marcam “o corpo, o alicerce sobre o qual a ordem social é fundada, ele está sempre em vista e à vista” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 28).

Uma consequência entre pesquisadores e pesquisadoras que concordam com esta posição epistemológica é deslocar a visão para um elemento secundário – ou, ao menos, alertar para o limite de uma descrição do mundo que não atenta a outras vias sensoriais. Mas essa desconfiança perante a visão não tenderia a outra forma de colonização? Seria toda forma de conhecimento enfatizado no olhar ilegítima? Se assim for, então como o ato de descrever pode fazer uso desse sentido para questionar a condição colonial? Tais questões podem ser respondidas em diálogo com outros pensadores: o filósofo camaronês Jean-Godefroy Bidima (2014) e a socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2010).

Para o primeiro, a descrição do mundo parte de um jogo discursivo que exalta as múltiplas formas de pensamento de identidade. Com isso, o ato de ver se junta à linguagem para denunciar uma política baseada na crença: “Isso porque não se pode criticar a política obscurecendo tudo o que vem do *pathos*, o que mostra que só se pode buscar uma parcial e provisória rede para esclarecer as muitas estratégias pelas quais a não-identidade se esconde na África no fundo lado do imaginário” (BIDIMA, 2014, p. 102).

Já Cusicanqui nos convida a pensar uma sociologia da imagem, na qual o registro visual possibilita descobrirmos modos de combate ao colonialismo pela subversão por meio do recurso da ironia. Partindo, principalmente, como leremos mais adiante, dos relatos de cronistas andinos do século XVII, como *flash backs*, que nos auxiliam a repensarmos “o passado segundo uma nova visão do presente. E vice-versa: porque a partir dessas imagens de antigamente que subtraem a ordem histórica oficial, é possível reabrir a pretendida objetividade do presente” (CUSICANQUI, 2010, p. 6).

¹ Ver Walter Mignolo (2011); Nelson Maldonado-Torres (2008); Denise Ferreira da Silva (2007).

Em outras palavras, nos permitem visualizar a história oculta diante dos relatos oficiais. Assim, iniciaremos a conversa com Cusicanqui, para depois conversarmos com Bidima, pois, seguindo essa ordem, perceberemos como a problematização visual persiste com importância filosófica e literária por “ao mesmo tempo nos falar de uma história viva, que luta constantemente para irromper, submetida a um jogo de forças que atualiza o contexto das culturas visuais como potências de interpretação, desmitificação e contraponto das culturas letradas” (CUSICANQUI, 2010, p. 6).

ICONOGRAFIA ANTICOLONIAL

Os desafios geralmente encontrados nas pós-colônias corroboram o entendimento de que o colonialismo expõe suas amarras exteriormente, ou seja, num campo visível onde não apenas podemos descrever tais amarras, como há um enfrentamento mais aberto. Por isso, Cusicanqui alerta para o colonialismo dos nossos gestos, de nossos atos, da língua que nomeamos mundo e que, sem percebermos, envolve uma nova estrutura de poder nas nossas relações sociais, marcadas pela hierarquia e segregação, não somente em razão do fenótipo dos grupos humanos, mas também daquilo que é produzido no âmbito cultural, epistemológico e econômico.

Na ordem do conhecimento, a estrutura universitária é exemplar nessa hierarquização fundada em uma “economia do conhecimento” ou uma “geopolítica do conhecimento”, cujo “signo anticolonial é uma noção que não se leva à prática, e que se contradiz através de gestos de recolonização dos imaginários e das mentes da intelectualidade do sul” (CUSICANQUI, 2010, p. 65). Contra isso, a autora propõe uma sociologia da imagem, na qual trata as formas como as culturas visuais abarcam uma compreensão do social e enfatizam os variados aspectos até então inconscientes na sociedade, já que em muitas oportunidades o colonialismo se oculta nas palavras:

Há uma função no colonialismo muito peculiar para as palavras: elas não designam, mas ocultam, e isso é particularmente evidente na fase republicana, quando ideologias igualitárias tiveram que ser adotadas e, ao mesmo tempo, os direitos dos cidadãos da maioria da população tiveram que ser escondidos. Dessa forma, as palavras se tornaram um registro fictício, cheio de eufemismos que vedam a realidade em vez de designá-la. Discursos públicos tornaram-se formas de não dizer. E esse universo de significados e noções não salvas, de crenças na hierarquia racial e na desigualdade inerente dos seres humanos, estão incubadas no senso comum, e explodem de tempos em tempos, de maneiras catárticas e irracionais (CUSICANQUI, 2010, p. 65).

O resultado disso é a enorme dificuldade em distinguirmos atualmente a separação entre o espaço público e privado, já que os usos indiferenciados da linguagem nos incapacitam tomar consciência e agir contra os impulsos provenientes da comunicação retórica de “duplos sentidos, significados tácitos, convenções de fala que escondem uma série de mal-entendidos e que guiam práticas, mas ao mesmo tempo se divorciam da ação da palavra pública” (CUSICANQUI, 2010, p. 20).

Assim, contrárias à convenção decolonial, para Cusicanqui as imagens nos oferecem interpretações e narrativas sociais que seguem dos séculos pré-coloniais até o

pano de fundo da atualidade. No sentido de pontos de vistas que delimitam a realidade, e também “do ponto de vista histórico, as imagens me permitiram descobrir sentidos não censurados pela linguagem oficial. Um exemplo disso é o trabalho de Waman Puma de Ayala, cujo trabalho foi ignorado por vários séculos, e hoje é objeto de múltiplos estudos acadêmicos” (CUSICANQUI, 2010, p. 21).

Com uma sequência de missivas com o rei da Espanha entre os anos de 1612-1615, numa totalidade de mil páginas, Puma utiliza centenas de iconografias repletas de termos em quéchua e canções em aimará. Tal conteúdo proporciona à Cusicanqui uma leitura da luta dos colonizados diante “condição colonial”, principalmente no caso de Waman Puma em propor a noção de “mundo revés” que denuncia o domínio da república “nas mãos das bestas, [que] unem o povo trabalhador ao arado dos bois” (CUSICANQUI, 2010, p. 21).

O “mundo revés” para Cusicanqui denota uma “teorização visual do sistema colonial” não restrita ao texto já que enfatiza as gravuras, na quais “o cronista exhibe suas próprias ideias sobre a sociedade indígena pré-hispânica, sobre seus valores e conceitos de espaço-tempo, e sobre os significados dessa hecatombe que foi a colonização e a subordinação maciça da população e território dos Andes à coroa espanhola” (CUSICANQUI, 2010, p. 22).

Influenciada por essa perspectiva, a autora apresenta uma “teoria iconográfica da situação colonial” (CUSICANQUI, 2010, p. 27). Esta teoria se volta para descrições das gravuras de artistas no período imperial, em que normalmente encontramos cenas com corregedores e empregados numa abundância de alimentos e bebidas. Em tais cenas, podemos observar outras figuras, que hoje denominaríamos de subalternas, sempre em pano de fundo; e, muitas vezes, a comparação com outros personagens as concede a uma aparência sub-humana. Esse o caso da seguinte ilustração:



Figura 1: O corregedor²

Fonte: Cusicanqui, 2010.

² Abaixo da ilustração Silvia Rivera cita a seguinte anotação de Wuman Puma: “CORREGIMIENTO QUE EL COREGIDOR CONVIDA en su mesa a comer a gente vaja, indio mitayo, a mestizo, mulato y le honrra / mestizo / mulato / yndio tributario /corregidor / Brindis ... señor curaca / apo, muy señor, noca ciruiscayqui” (Señor, muy señor, yo te voy a servir) / Provincias (p. 468)”.

Nessa ilustração de Waman Puma, vemos um banquete na residência de um corregedor do império espanhol; além dos empregados acompanhando as refeições, vemos um personagem abaixo da mesa, em primeiro plano, carregando uma sacola de restos de comida. Cusicanqui alerta que “se trata de um índio adulto, não de uma criança, já que as cabeças e os corpos dos sentados à mesa são representados posicionalmente de maneira desproporcional [ao índio]” (CUSICANQUI, 2010, p. 27). Para a autora, percebe-se nessa imagem uma conceitualização indígena de opressão, pois “nas línguas aimará e quéchua não há palavras como opressão ou exploração. Ambas as ideias são resumidas na noção (aimará) de *‘jisk’achasiña’* ou *‘jisk’achaña’* – apequenamento [*empequeñecimiento*] – está associado à condição humilhante de servidão” (CUSICANQUI, 2010, p. 27).

Dessa ilustração entende-se que Waman Puma descreve a naturalização das hierarquias, preservando a distância entre o superior e o inferior, quase internalizando o discurso racial espanhol. Porém, a presença do “índio apequenado” revela uma crítica à condição colonial, por estabelecer diante dos iguais uma pequenez social, enfatizada pela atitude de “abaixar as costas”, que é permeada por um “fundo moral de penúria colonial. Mais que as penas físicas, os despejos da dignidade e a internalização dos valores dos opressores” (CUSICANQUI, 2010, p. 27) são os ápices da pequenez.

Com essa diferença de proporcionalidade, a imagem nos revela a condição inumana do outro que está presente nas sociedades coloniais, muito provável fundamentada no desconhecimento e na negação da visão do colonizador sobre os indígenas. Tal negação e desconhecimento estão explícitos naquilo que Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos* denominou como a anedota das Antilhas.

Esta anedota podemos dizer estar dividida em dois olhares, o do espanhóis acerca do indígenas:

De todas essas delegações, a mais justamente famosa, a dos monges da Ordem de São Jerônimo, comove a um só tempo pelo escrúpulo que as empresas coloniais esqueceram desde 1517, e pela luz que lança sobre as atitudes mentais da época. Numa verdadeira pesquisa psicossociológica concebida segundo os mais modernos padrões, submetem os colonos a um questionário visando saber se, segundo eles, os índios eram ou não ‘capazes de viver por conta própria, como os camponeses de Castela’. Todas as respostas foram negativas: ‘A rigor, talvez, seus netos; ainda assim, os indígenas são tão profundamente viciosos, que pode se duvidar; a prova: eles fogem dos espanhóis, recusam-se a trabalhar sem remuneração, mas levam a perversidade a ponto de dar de presente seus bens; não aceitam rejeitar os companheiros cujas orelhas os espanhóis cortaram’. E, à guisa de conclusão unânime: ‘É melhor para os índios tornarem-se homens escravos do que se manterem como animais livres...’ (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 70).

O segundo olhar era dos indígenas sobre os espanhóis:

Aliás, no mesmo momento, e numa ilha vizinha (Porto Rico, segundo o testemunho de Oviedo), os índios empenhavam-se em capturar os brancos e matá-los por imersão, e depois montavam guarda, semanas a fio, em volta dos afogados a fim de saber se eram ou não sujeitos à putrefação. Dessa comparação entre as pesquisas tiram-se duas conclusões: os brancos invocavam as ciências sociais, ao passo que os índios tinham mais confiança nas ciências naturais; e enquanto os brancos proclamavam que os índios eram animais, os segundos contentavam-se em suspeitar que os primeiros fossem deuses. Em nível idêntico de ignorância, o último procedimento era, com certeza, mais digno de homens. (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 72).

Nesses dois relatos, encontramos o equívoco de tradução proveniente do olhar, já que a passagem final – “mais digno de homens” – conforme Eduardo Viveiros de Castro exemplifica o perspectivismo ameríndio por afirmar a alteridade no ponto de vista sobrenatural. Isso implica diferentes noções de cosmologias que invariavelmente nos levam à conclusão de que a ignorância de um ao outro não é exatamente a mesma, “talvez coubesse mesmo dizer que era seu exato oposto, não fosse o fato de que, nos mundos indígenas, a relação entre esses dois outros da humanidade, a animalidade e a divindade, é completamente outra que aquela que herdamos do cristianismo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2016, p. 34). Assim, se os indígenas duvidavam da humanidade dos espanhóis, supondo uma supra-humanidade – eles seriam deuses? – por outro lado, os espanhóis debatiam se naquele “novo mundo” estaria um exemplar de sub-humanidade – eles seriam animais? Desse modo, a visão radical da alteridade espanhola perante os indígenas mistura-se com o desejo de conquista, ou até mesmo de regulação do modo como o outro pode nos aparecer.

Um desejo de conquista em que o processo iconográfico de Waman Puma exerce um anticolonialismo, pois há uma criação e um conhecimento do ciclo dos cosmos, uma poética do mundo, caminho contínuo de interpretações e afirmação de outras perspectivas. Por conseguinte, a alteridade indígena versa em outra universalidade, oposta ao caos e à destruição colonial do mundo e da vida: “Dos tempos antigos até os dias atuais, são os tecelões e poetas-astrólogos de comunidades e povos que nos revelam aquela teia alternativa e subversiva de conhecimento e práticas capazes de restaurar o mundo e devolvê-lo ao seu próprio canal” (CUSICANQUI, 2010, p. 33). Ou, como podemos resumir no provérbio aimará: “o futuro está nas nossas costas”.

COLONIZAÇÃO DO MUNDO DA VIDA

Cusicanqui propõe uma “sociologia da imagem” com intuito de perceber, na condição colonial, a humilhação e a desordem caminhando de mãos dadas – tanto que o “mundo revés” modifica as hierarquias nas colônias por traçar rotas ilegítimas de ascensão social, pois cada vez mais só importam os grupos que mantêm uma via única com a antiga e com as novas metrópoles. A questão é: como a existência de uma “imagem” dita como regulatória dos papéis sociais de cada pessoa faz do mundo da vida mais um artifício colonial? Não gratuitamente, contra essa colonização, Bidima explica como nela o controle direciona-se para a política, para a sexualidade e o desejo, sempre fundamentados pelo regime da crença, “e quando falamos de crença, não queremos dizer isso no sentido estrito do religioso, mas do investimento pelo qual o imaginário é acoplado à lei” (BIDIMA, 2014, p. 89).

A crença alimentada por esse ponto de vista do imaginário justifica o modo de habitar o mundo como promessa para cumprir aquilo que Bidima entende como “hieróglifos sociais”, “pelo qual o processo de ‘construção de crença’ [*faire croire*] prospera” (BIDIMA, 2014, p. 89). Ou seja, os símbolos tornam-se o ponto de central daquilo que projetamos socialmente e esperamos que cada participante cumpra³.

³ Aqui aludo a Frantz Fanon em *Condenados da Terra* que alerta para como no processo de independência da colônia, a burguesia local no desejo de manter uma rede de privilégios busca incessantemente o diálogo com as elites metropolitanas. A partir desse diálogo é que traçam os valores, as técnicas, os setores da indústria.

Essa expectativa, na pós-colônia – mas talvez não apenas nela – projeta um modo de olhar à nossa volta a partir de uma idealidade, uma visão de mundo metropolitana. Bidima alerta ainda para o “falar” na condição de descrição do espaço público, pois nele o que está em jogo “não se dialoga com a lei, faz-se falar por meio de classificação, anotação, interdição, prescrição e repetição” (BIDIMA, 2014, p. 89).

Com isso, a vida cotidiana e os inconscientes das pessoas são transcritos por leis que, na compreensão de Bidima, no caso dos negros africanos ressoam a localidade e como uma determinada lei corresponde a vivência de tais pessoas. Por isso, se, como vimos em Cusicanqui, a imagem se torna um meio de resistência ao olhar colonial – que suprime vivências e exalta as hierarquias raciais da sociedade – já para Bidima, o ato de construir outra formação humana passa necessariamente pela linguagem, pela palavra. É aqui que se pode juntar a palavra e a imagem, tal como um encontro que revela o núcleo de poder presente entre os polos do discurso:

De onde se fala? É a questão do lugar da fala, onde o lugar é entendido aqui como ‘o conjunto de determinações que fixa limites... circunscreve quem e sobre o quê... é possível falar?’ Com quem se fala? Que mediações e representações se desenham entre o lugar da enunciação e o receptor? Qual é a natureza da conexão que une e/ou a divisão que separa o sujeito negro africano e o direito, seja como proclamação (a função publicitária da lei) ou como texto (expressão de um contexto opaco)? Esta série de perguntas certamente não esgota o campo heterogêneo do político na África, mas serve de prelúdio para a orientação de nossa investigação centrada em dois eixos [o direito e a política] (BIDIMA, 2014, p. 90).

No prolongamento da investigação, Bidima percebe como, em ambos os eixos, há uma problemática atravessada pelo corpo, já que nele a questão do falar e do olhar se entrecruzam justamente para descrever, para interpretar as maneiras do ser humano habitar o mundo. Com isso, Bidima questiona como inserir no discurso o corpo sem reproduzir metáforas como: “decifrar a textualidade do corpo” ou ainda “apreender a estrutura do corpo”? Pois o entendimento acerca dessas metáforas como indissociáveis, motiva os seguintes questionamentos: “quando se trata de metáforas do corpo, ainda é o corpo?” (BIDIMA, 2014, p. 103). A permanência da metáfora não reflete um temor de certa forma corporal, uma dismorfobia? Isso não toca na maneira como um corpo pode se apresentar e se expressar no mundo? E ainda: não estaria aí o ponto central de como a política, a sexualidade e o desejo são intrincados no julgamento de alguém ser pessoa?

Bidima acrescenta que nesse campo metafórico revela-se a criação de monstruosidades, aberrações, nutrindo toda a sorte de delírios “recuperados pelas religiões, que, assim, constroem sua clientela” (BIDIMA, 2014, p. 103). Esses delírios são predominadas pelo temor ao “corpo disforme” – uma temática importante, que para Bidima deveria ser um tema recorrente na filosofia contemporânea, no sentido de “como o corpo ocupa o nosso olhar e o olhar do outro” (BIDIMA, 2014, p. 103) para produzir esse temor. Em outras palavras, Bidima sugere aos filósofos e às filósofas africanas explorarem a dimensão do visível a respeito do corpo em sua cultura:

como os ‘entrelaçamentos’, os ‘quiasmas’ e, em uma palavra, a problemática do complexo descrito por Merleau-Ponty ocorrem? Se ‘meu corpo como coisa visível está contido no espetáculo completo’ e se ‘minha visão corpo subtende este corpo visível e todos os visíveis

com ele. Há inserção recíproca e entrelaçamento de um no outro' então como, na relação corpo-visibilidade, uma dominação obscura inscreve suas estratégias? Dos 'bens e rituais, problemas referentes à antropologia e à psicologia, passamos a uma formulação geral do problema do corpo e da visão, e do corpo do outro. (BIDIMA, 2014, p. 103-104).

Com isso, no cenário africano, a instrumentalização do corpo acontece discursivamente sobre o corpo, impossibilitado em abstrai-lo do mundo, pois entre o “eu sou um corpo” e o “eu tenho um corpo” há um tensionamento acerca da presença e da ausência de um “algo” fazer-se corpo. Em certo sentido, também pode-se dizer que “é essa mesma ambiguidade do corpo que se traduz em sua ‘auto-exibição’. Às vezes é vergonhoso e esconde-se com roupas, tanto para esquecer-lo quanto para aumentar seu valor” (BIDIMA, 2014, p. 106). Assim, é pela ambiguidade que Bidima ressalta a percepção do corpo (nosso ou do outro), pois, na medida em que está vivo “está também contemporâneo de sua própria morte e isso expressa seu caráter enigmático e paradoxal” (BIDIMA, 2014, p. 105). Além do mais, diante desse enigma se exerce a regulação da soberania para poder controlar algo ou alguém, mas “como poder refere-se a um espaço, a um território de controle e a um objeto sob controle, doravante considerado uma máquina” (BIDIMA, 2014, p. 105), então qual enredo para trazer ao corpo uma possibilidade de ser visualizado sem diferenciá-lo?

A resposta aproximaria daquilo que Bidima descreve como política – a ação da palavra. Uma ação construída por uma “formação de um discurso, de códigos e de redes que constituem o lugar onde a coexistência humana se concretiza” (BIDIMA, 2014, p. 34). Desse modo, o espaço público aparece como fundamental para a movimentação da palavra, pois trata-se de “um lugar comum” “construído no cerne de um espaço significante, convertido em uma arena onde o mesmo e o outro, o aqui e o além, confronta uns aos outros através e pelo significado dos seres humanos” (BIDIMA, 2014, p. 17). Nessa disputa pelo significado de ser humano, constitui-se a própria palavra e possibilita uma descrição do outro naquilo que lhe afeta e não como regulação de como ele deve ser.

Portanto, se com Oyěwùmí apreendemos os limites da visão para retratar toda e qualquer cultura, com Cusicanqui e Bidima percebemos a imagem sendo um meio para a tradução do olhar acontecer. Isso requer uma atenção para a variação do uso da palavra, já que ao descrevermos um fenômeno no mundo não devemos esquecer a estratégia do espaço de fala. Nele “expressa-se certa neutralidade, mas também certa contradição, na medida em que pertence nem a um lado nem a outro e permite que cada um se envolva com o outro” (BIDIMA, 2014, p. 18).

REFERÊNCIAS

- BIDIMA, Jean-Godefroy. *Law and the Public Sphere in Africa*. Bloomington: Indiana University Press, 2014.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Against war: views from the underside of modernity*. North Caroline: Duke University Press, 2008.

MIGNOLO, Walter. *The darker side of western modernity: global futures, decolonial options*. North Caroline: Duke University Press, 2011.

OYEWUMI, Oyeronké. *A invenção das mulheres*. Rio de Janeiro: Ed. Bazar do Tempo, 2021.

SILVA, Denise Ferreira da. *Toward a global idea of race*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para um antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Editora Ubu; N-1 Edições.



Este texto está licenciado com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.