



TEMPORALIDADES E ESPACIALIDADES NOS PROCESSOS COMUNICACIONAIS

Maria Gislene Carvalho Fonseca

Juliana Freire Gutmann

Phellipy Jácome

Ana Paula Goulart Ribeiro

ORGANIZADORES



CAPÍTULO 1

Figuras de historicidade como cartografia tátil: a questão da fronteira

ITANIA MARIA MOTA GOMES (UFBA/UFRB)

PHELLIPY PEREIRA JÁCOME (UFMG)

RACHEL BERTOL (UFF)

EDUARDO VICTORIO MORETTIN (USP)

Como imagens conceituais móveis, figuras de historicidade permitem problematizar arranjos temporais em fenômenos midiáticos e oferecer dimensões operacionais para suas análises. Ao longo das últimas edições dos eventos da Rede Historicidades dos Processos Comunicacionais, desde 2015, alguns termos foram elencados (Contexto; Crise; Catástrofe), permitindo que uma rede semântica se formasse ao inquirir processos comunicacionais (Jornalismo; Expressões Televisivas; Corpo; Gênero; Canção; Cinema; Tradição; e Livro; entre outros). Nesses trabalhos, refletimos sobre a necessidade de revisar preceitos que homogeneizam fenômenos e os elevam à categoria de “singular coletivo” (KOSELLECK, 2014) para que fosse possível ressaltar suas ambiguidades temporais. Desse modo, pese a diversidade de apropriações da noção de “figuras de historicidade” pela rede, a ideia de conceitos-movimento que nos permita ancorar essas figuras nos parece um ponto comum. Por isso, neste ensaio, nos perguntamos: como encarnar essas figuras temporais a partir de realidades em ebulição? De que maneira podemos “fazê-las caminhar”, corporificá-las, territorializá-las, apreendendo seus movimentos tempo-

rais e espaciais? Como acolher, na investigação sobre as historicidades, o reconhecimento da relação indissociável entre tempos e espaços?

Acreditamos que a investigação das noções de “nação”, vislumbrada nas últimas décadas por variadas autoras e autores latino-americanos e caribenhos, pode representar formas potentes de pensarmos a relação tempo-espaço a partir de temporalidades e territorialidades difusas, como campos de poder e de negociação, que implicam um habitar juntos em condições bastante assimétricas. Por isso, neste artigo, recuperamos duas metáforas-movimento para discutirmos a pertinência de encará-las também como figuras de historicidades: trata-se da proposta *ch’ixi*, formulada por Silvia Rivera Cusicanqui, e das noções de navio, defendidas por Paul Gilroy e Malcom Ferdinand. A nosso ver, essas metáforas nos ajudam a compreender dinâmicas espaço-temporais imbricadas, sem cair no risco de um assédio à homogeneização e ao binarismo.

Afinal, como diagnostica Cornejo Polar em um ensaio dedicado à compreensão da heterogeneidade sociocultural, a crítica literária latino-americana aponta para algo um tanto quanto contraditório e que nos ajuda a formular um primeiro chão: se, por um lado, a busca por uma identidade tende a estar associada a “figuras” e a imagens sólidas e coerentes para gerar legitimidade, no caso de nosso subcontinente, ela parece ter dado lugar a um “desassossegado” lamento e a uma inquieta celebração de uma configuração conflitiva e não reduzível: “quanto mais penetrávamos no exame de nossa identidade, mais ficavam evidentes as disparidades e contradições das imagens e das realidades que identificamos como América Latina” (1994, p.7). Esse descompasso entre identidades nacionais e pluralidades locais tem gerado uma série de expressões particulares e bastante reveladoras mobilizada pelo autor peruano na epígrafe de seu ensaio: “Somos contemporâneos de histórias diferentes / Me parece que caminhamos mais do que temos andado / Costumava escrever com o dedo indicador no ar”.

A concepção de nação e, mais especificamente para este texto de estado-nação, articula-se a uma visão de território como fronteiras e limites, ou de fronteiras como limites, e coloca em jogo os binarismos que constituem uma marca da modernidade-colonialidade: global x local; centro x periferia; centro x subúrbio; interior x litoral; campo x

cidade; tradicional x contemporâneo; tradição x modernidade; branco x não branco; racionalidade x afeto; corpo x alma; nós x eles. As “polarizações territoriais” (SAID, 2007, p. 19), acima de tudo, constituem as bases para a demonização do outro, as violências, as desigualdades, os genocídios e os etnocídios (BAEZ, 2010; MILANEZ, SANTOS, 2021). Os muros se multiplicam pelo mundo, isolando e estratificando ricos e pobres, os ocidentais e os outros. Qualquer ideia de aldeia global esfacela-se diante de um mapa-múndi que representa as 70 fronteiras muradas que hoje separam países, segregam populações, intensificam desigualdades e fragmentam o espaço (JACOBS, 2019, s/p)¹, dando ideia da obsessão por muros como estratégia de ordenamento territorial (HAESBAERT, 2020, p. 83).

Se considerarmos que as estabilizações do território em torno de fronteiras e limites constituem uma estratégia fundamental de criação do outro por “razões de controle e dominação externa” (SAID, 2007, p. 15), desarticular a noção de território como limite é um gesto político e conceitual fundamental, o que implica rearticular fronteiras como fluídas, porosas, instáveis e, no mesmo movimento, explorar as possibilidades de viver junto também nos termos colocados por Said, de compreender o outro “por razões de coexistência” (SAID, 2007, p. 15). A fronteira, nesse sentido, não é apenas o que separa, limita e cerceia, mas o que põe em relação. A relação com o outro evidencia-se, assim, como uma estratégia política fundamental na conformação do território e reabre as fronteiras para sua dimensão comunicacional.

Portanto, se, como dimensão da realidade vivida, a noção de território coloca em causa a nossa existência em um tempo-espaço comum, concepções abertas de territórios implicam problematizar, em outros termos, questões de pertencimento, identidade e afeto. Um aspecto que consideramos fundamental em nossos investimentos aqui é que a noção de território envolve relações de poder no e pelo espaço, isto é, “um espaço de mobilização, organização, luta e resistência política” (SAQUET, 2015, p. 103) que aciona uma dimensão de territorialidade como práxis de transformação.

1. Disponível em <<https://bigthink.com/strange-maps/walled-world/>>. Acesso em: 25 jul. 2022.

As estabilizações do território como limite implicam também uma suposição de coerência e linearidade temporal, o que requer uma concepção de território que evidencie heterogeneidades, multiplicidades, conectividades e relacionalidades. Nesse sentido, apostamos numa concepção de territórios como “constelações temporárias em constante mudança” (MASSEY, 2005, p. 145). Territórios, aqui, não são tomados como limites espaço-temporais, mas como “constelações de conexões”, no sentido trabalhado por Dorren Massey (2005, p. 187). Trata-se, portanto, de desarticular as clivagens como, por exemplo, uma globalização que produz homogeneidade *versus* uma inscrição local produzindo heterogeneidade; ou o global produzindo a transformação dos tempos, pela aceleração, e o local reproduzindo arcaísmos; ou de nostalgias de uma humanidade que vivia na lentidão contra um mundo global regido pela aceleração e pela fluidez. Do ponto de vista da Comunicação, lembramos que Jesús Martín-Barbero nos ofereceu, em seus últimos trabalhos, ao considerar o espaço e as migrações populacionais como eixos conformadores do entorno tecnocomunicativo (MARTÍN-BARBERO, 2009; MARTÍN-BARBERO, RÍNCON, 2019), uma possibilidade de conformar os territórios não mais como estabilizações convocadas pela ideia de Estado, na delimitação de limites/fronteiras, mas sim como construções flexíveis e possivelmente abertas.²

No caso brasileiro, marcado por uma história de ocupação e invasão de territórios, desde o momento em que os portugueses aqui desembarcaram, somos atravessados por discursos que justificaram simbolicamente essas ações. Primeiramente, no processo de constituição dos limites territoriais, dado fundamental para, a partir da definição de um certo espaço, configurar a ideia de estado-nação, sendo a cartografia um instrumento de poder bastante poderoso³. Depois, na elaboração de uma retórica empre-

2. As cinematografias contemporâneas de diferentes povos nativos são exemplos modelares dos tensionamentos à ideia de estado-nação ao proporem e pensarem outras identidades, como veremos adiante.

3. Como observa Alcir Lenharo (1986, p. 57) a respeito do uso de mapas associado ao discurso histórico de viés autoritário nos anos 1930: “Não é meramente casual o recurso de se mostrar um visual definitivo da Nação [...] uma geografia do Poder que só pode ser apreendida e interiorizada por todos a partir do sentimento de comprometimento e de participação em um só e memorizando espaço territorial nacional”.

gada para a necessária e urgente defesa da soberania a partir da criação de um inimigo comum. Esses diferentes “outros”, internos ou externos, formariam nossa percepção do que verdadeiramente seríamos.

Tomando, então, a nação como espaço privilegiado de reflexão, buscamos formas de ressaltar o lugar do “não moderno” na produção cultural e política da colonialidade-modernidade e de explorar, a partir dele, o que significaria repensar a ideia de “fronteira” como forma de ocupar territórios ambíguos, transformando a ambivalência não em uma falta, mas em formas criativas de vida. Assim, acreditamos que tomar “fronteira” como figura de historicidade e corporificá-la a partir do *ch’ixi* e do navio-mundo nos ajudaria a pensar o que significam identidades mais ou menos fixas forjadas numa condição permanente de trânsito. O que propomos, portanto, é pensar como o significante “fronteira” pode abarcar uma galáxia semântica que nos permita reconhecer os binarismos que constituem uma marca fundamental da episteme colonial-moderna e, ao mesmo tempo, propor zonas de sombreamento, de margens, que nos permitam enfrentá-los.

A fronteira: considerações conceituais à luz da “nação”

A experiência territorial contemporânea é certamente marcada por fluxos aparentemente contraditórios, ainda que com visíveis manifestações de poder concentradas. Condição de nossa existência, o espaço tende a ser uma categoria resvaladiça, tão aporética quanto as reflexões em torno das temporalidades. Afinal, a história de uma nação, marcada por certos limites geográficos consolidados ou em disputa, tende a fixar identidades homogêneas, com ficções de fundação (SOMMER, 2004) bastante esquemáticas. Basta lembrarmos de narrativas decimonônicas como *Iracema* e *O Guarani* para darmos conta de que projetos populacionais estavam ali delimitados. No entanto, é necessário enfatizar, como propõe Rita Segato (2007), que a nação é um espaço de deliberação e fragmentação, e jamais uma realidade fechada e resolvida. Várias temporalidades heterogêneas convivem, em disputa, emergindo situacionalmente em diferentes espacialidades, produzindo alteridades históricas tensionadas entre ebulição e fixidez identitárias. No bojo dessas interações conflitivas, parece haver sempre a ideia de fronteira, desenhando

cartografias mais ou menos rígidas que gostaríamos de tomar aqui em sua dimensão experiencial.

Quando pensamos nas nações latino-americanas, uma grande e primeira fronteira a ser considerada nos informa sobre os modos de constituição coloniais e suas divisões esquemáticas entre um “nós” e um “elus”, marcado por preceitos raciais e de gênero inéditos numa escala global. Como ressaltam Enrique Dussel (1993) e Aníbal Quijano (2005), frequentemente relacionamos a modernidade como um fenômeno exclusivamente europeu, vinculando-a a ideais como *progresso, novidade e disponibilidade de uma história única*. Entretanto, caberia ressaltar que uma figuração europeia do moderno só pode ser desenvolvida a partir de um complexo encobrimento de alteridades que permitiu a justificação da violência colonial. “A modernidade nasce quando Europa pode se confrontar com o ‘Outro’ e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pode se definir como um ego descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da própria modernidade” (DUSSEL, 1993, p. 8). O altericídio é um princípio do habitar colonial-moderno (FERDINAND, 2022, p. 49), cujo ato fundador traduz-se pelo massacre de ameríndios e pelas violências infligidas às mulheres ameríndias e consolida-se pela escravização de negros e negras. Isto é, ao figurar-se como o fundamento da História Mundial, a Europa inaugura uma nova *fronteira* entre nós x elus, fixando também, a partir de sua regionalidade elevada a centro, condições de margens e de nomeação de periferias temporais e geográficas. Essa violenta proposição epistêmica tem também como fundamento a fixação de uma única linha temporal, reduzindo a possibilidade de existências de alteridades históricas com outras produções de passado e de futuro e suas formas de imbricação no presente, diferentes da do *cogito* europeu.

Por isso, resulta-nos tão interessante a inversão proposta por Aníbal Quijano, que parece ser capaz de balançar essa fronteira fixa para alcançar um outro léxico de compreensão da experiência colonial-moderna. Para o autor, a América, e não a Europa, constitui-se como o primeiro espaço-tempo de um padrão de poder mundial (o moderno sistema-mundo, como resalta Wallerstein) e, também por isso, a primeira identidade da modernidade. A constituição das relações

sociais na colônia e, na sequência, nos Estados nacionais independentes está forjada no pressuposto da biologização da diferença a partir da raça (e de gênero) como categoria primordial:

A formação de relações sociais fundadas nessa ideia produziu na América identidades sociais historicamente novas: *índios*, *negros* e *mestiços*, e redefiniu outras. Assim, termos como *espanhol* e *português*, e mais tarde europeu, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial (QUIJANO, 2005, p. 116. Destaques do autor).

Isto é, como forma de legitimar relações de dominação, o componente racial e de gênero serviu também como artifício de colonização espacial e histórica, delimitada por fronteiras bem definidas e aparentemente intransponíveis: vencidos e vencedores; metrópole e colônia; atrasados e avançados; modernos e desejosos de modernidade; objetividade e subjetividade; a palavra e as coisas. Nesse sentido, como também ressalta Sodré (1988), a metafísica moderna tende a abandonar a cosmologia e centrar-se no homem (europeu) como o fundamento de toda a existência. Desse modo, constroem-se objetos de conhecimento em função do seu poder semantizador, considerando como significativo apenas aquilo que se encaixa a uma grade de sentido predeterminada. Não por acaso, “os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e, conseqüentemente, também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais” (QUIJANO, 2005, p. 118). Espacialidades e temporalidades entendidas e vivenciadas de formas diversas e impossíveis se viram, pela colonialidade-modernidade, obrigadas a ser parte de um mesmo sistema de interpretação, medidos numa escala que seria de delimitar zonas desenvolvidas (espaço e tempo presente, capaz de determinar futuros) e zonas em desenvolvimento (espaços e tempos passados, cujo futuro seria o presente dos já desenvolvidos).

É importante enfatizarmos que a constituição de Estados Nacionais independentes na passagem do século XIX ao XX não foi capaz de romper o binarismo próprio da colonialidade-modernidade, na medida em que se preservaram as relações de poder baseadas em critérios racializantes e generificados, com a manutenção de sociedades escravocratas e com

poucas reflexões sobre reparações a alteridades históricas. Boa parte dos Estados Nacionais latino-americanos formulou, desde suas declarações de independência, dispositivos encobridores das relações sociais em que estavam fundados, por exemplo, a partir das noções de mestiçagem e hibridismo cultural. Essas teorias podem guardar a perigosa ideia de uma inter-relação pacífica, uma espécie de sedimentação identitária, homogênea e única que nunca se configurou em termos práticos e que acaba por gerar todo um conjunto de práticas e saberes formulados, ao mesmo tempo, no interior do Estado Nacional, mas também tolhido e alheio às suas normatizações.

Essas formulações têm ganhado novos impulsos e críticas a partir da denúncia ou da defesa de um “multiculturalismo” ou da existência de identidades “globais”⁴. Fato é que, da *imposição* identitária à *declaração* de identidade, a fronteira entre “nós e elus” adquire outros contornos e questionamentos na revisão de pressupostos históricos. Afinal, como ressalta Walter Mignolo (2007) em *La idea de América Latina*, afroandinos e afrocaribenhos não necessariamente são “latinos” da mesma forma que as diversas populações indígenas não são compulsoriamente nem latinas nem americanas. A sedimentação de conceituações em torno das identidades LGBTQIAP+, a variedade de proposições acerca das negritudes, as teorias feministas e a necessidade de revisão interseccional das masculinidades e branquitudes nos ajudam a reformular outras e fundamentais relações de fronteira. Esses paradoxos temporais e territoriais que compõem identidades fraturadas talvez ajudem a explicar, como retomado por Cornejo Polar, uma certa aporia em nossos relatos autobiográficos, quer seja por uma tentativa de pertencimento a uma elite “moderna”, quer seja pelo desejo de “retomar” outros passados e futuros abortados pela herança colonial.

É na reivindicação de que “o mestiço é aquele que não tem história” que Rivera Cusicanqui (2018) e seu *Taller de Historia Oral Andina* propõem

4. Nesse sentido, ver o projeto Transatlantic Cultures que procura, em diferentes manifestações culturais e históricas, examinar os diferentes regimes de circulação no espaço atlântico, envolvendo as Américas, parte da Europa e da África, construindo uma periodização que abranja tanto trocas multilaterais quanto transformações e rupturas próprias de cada espaço. Ver <<https://transatlantic-cultures.org/pt/home>>. Acesso em: 24 jul. 2022.

pensar formas de ocupar territórios ambíguos, transformando a ambivalência não em uma falta, mas em possibilidades criativas de vida. Assim, nos auxilia a refletir sobre o que significam identidades forjadas numa condição de permanente ebulição. Em suas obras, a autora reivindica outras formas de escrituras e de proposições teórico-conceituais que se abram a essa experiência da ambiguidade. A socióloga tem se dedicado a elaborar conceitual e metodologicamente a noção *ch'ixi* para problematizar temporalidades de densidades diferentes a partir da experiência andina. Vocabulário advindo do aimará, a palavra remete a um tipo de mineral de cor “cinza-manchado”, composto por movimentos tectônicos de diversas épocas geológicas, que se relacionam de maneira agônica sem produzir uma homogeneização. Essa “figura”, a nosso ver, reposiciona a fronteira colonial, abrindo espaços para o habitar pelas margens.

Um mundo *ch'ixi*: formas para habitar a fissura colonial

Uma das questões espaço-temporais centrais da colonialidade-modernidade é a fixação de um regime temporal único, linear, baseado em critérios como a “novidade” do tempo e a crença no progresso e na disponibilidade da história (RICOEUR, 2010; KOSELLECK, 1999). Nesse regime de historicidade específico, parece haver um fosso cada vez maior entre as experiências passadas e as expectativas futuras, entrecruzadas no presente. É essa normatização que permite a postulação de fronteiras entre atrasados e modernos. Não por acaso, a América Latina vive de tempos em tempos ondas progressistas, mais ou menos autoritárias, na tentativa de recuperar, por meio de uma aceleração da história, uma oportunidade perdida.

Nesse sentido, a partir do exame de experiências bolivianas, o sociólogo René Zavaleta (2013) diagnosticava uma certa disjunção temporal, na medida em que naquele país (mas podemos, respeitando as diferenças, expandir esse diagnóstico a outros territórios latino-americanos), uma parte moderna da sociedade convivia com estruturas pré-coloniais e coloniais. Para ele, essa sociedade “abigarrada” corresponderia a um bloqueio de divisão uniforme de poder, impedindo o pleno exercício da democracia. Ou seja, era preciso “equalizar” temporalmente a sociedade para que as diferenças sócio-históricas pudessem ser superadas.

Notemos que essa formulação ainda aposta numa ideia de fronteira binária, que combina pares dicotômicos atrasados-modernos. A socióloga Rivera Cusicanqui retoma, para reposicioná-lo, o diagnóstico produzido por Zavaleta. Para ela, a existência de temporalidades multi-formes seria não um impedimento ao pleno exercício na democracia, mas, ao contrário, uma forma de fazer emergir restos não digeridos do passado. Contra uma formulação totalizadora de uma lógica de acumulação histórica única, Rivera Cusicanqui defende que o *ch'ixi* significa o reconhecimento da colonialidade, em que já não podemos simular ou ansiar por uma unidade cultural perdida a ser resgatada. É, então, habitar a contradição, sem reduzi-la a uma simbiose ou a um desejo identitário de uma fusão ou hibridação. Nessa relação, a fronteira ganha contornos de fissura habitável, capaz de modificar as relações temporais e as formas de historicização. O movimento analítico desenvolvido pela autora não busca recompor uma unidade pré-colonial. Ao contrário, a proposta vai na direção oposta de explicitar a simultaneidade espacial de realidades sociais distintas, de muitas formas impossíveis, a partir de temporalidades e forças sociais diversas e desiguais. Como aponta,

[e]n contraste con la noción de abigarramiento, la de epistemología *ch'ixi*, que hemos elaborado colectivamente, es más bien el esfuerzo por superar el historismo y los binarismos de la ciencia social hegemónica, echando mano de conceptos-metáfora que a la vez describen e interpretan las complejas mediaciones y la heterogénea constitución de nuestras sociedades. (...) Las luchas indígenas, las luchas feministas y las luchas medioambientales son una pesadilla para los Tratado de Libre Comercio (TLC) que se intentan imponer a rajatabla en todo el continente, y para otros tantos delirios eurocéntricos que desean una manufactura global de lo humano (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p. 17).

A tese de Rivera Cusicanqui, nesse sentido, não busca a reconstituição de um passado perdido, pré-colonial, na medida em que isso seguiria correspondendo a uma retomada de uma suposta “pureza” tão apregoada pela episteme moderna, além de um esquecimento sobre as fissuras e violências coloniais. Também não encontra eco num hibridismo cultural antropofágico, em que a homogeneização seguiria enco-brindo alteridades diversas. Trata-se, portanto, do reconhecimento de

um presente pulsante, em que as possibilidades de pensar o passado e as memórias violentadas possam emergir como propostas de futuro. Por isso, uma micropolítica cósmica aparece como um contraponto relevante à ideia binária global-local ou seu par híbrido glocal. A metáfora *ch'ixi* é, portanto, a defesa da diversidade sem a ilusão de uma homogeneização. É habitar um mundo comum, reconhecendo os riscos e as potências de suas diferenças, e também uma realidade comum, mas não necessariamente coetânea.

Habitar o navio: identidades e políticas do encontro

Uma das estratégias mais importantes de configuração do poder dos estados-nação é a identidade, que pode operar como “uma espécie de âncora” (GILROY, 2007, p.133) num porto tranquilo do território soberano, assegurado por noções de tradição, homogeneidade e pureza, mas que guarda as violências mais extremas para o outro. Entretanto, se a identidade pode sustentar o discurso da polarização e a retórica do ódio com suas premissas de essência e persistência no tempo (cf. FARIAS; GOMES, 2021), como podemos enfrentar o desafio político e analítico de coexistir por uma política marcada pela solidariedade? Os estudos da diáspora africana têm explorado a metáfora do navio para “articular imaginações da identidade sem lugar definido” (GILROY, 2007, p. 139) na busca de uma identidade-movimento, que reconhece as histórias de terror, extermínio e opressão e, num mesmo movimento, indaga sobre os modos de viver juntos. O navio negreiro, ao produzir uma diáspora irreversível, torna problemática a espacialização da identidade em fronteiras fixas e ajuda a pensá-la em termos relacionais.

O Atlântico Negro e a imagem do navio “como elementos móveis que representavam os espaços de mudança entre lugares fixos que eles conectavam” (GILROY, 2001, p. 60) são relevantes para lidarmos com os nacionalismos e etnocentrismos, na medida mesmo em que oferecem diferentes perspectivas quanto às instabilidades e às mutações de identidades e das fronteiras e colocam a política na obrigatoriedade de “se mover para lá e para cá pelo Atlântico e ziguezaguear pelas fronteiras dos estados-nação [...]” (GILROY, 2001, p. 225). O Atlântico Negro

implica, na formulação de Paul Gilroy, “um desejo de transcender tanto as estruturas do estado-nação como os limites da etnia e da particularidade nacional” (2001, p. 65) e o navio é apresentado explicitamente como cronótopo (2001, p. 61). Vistas pelo prisma do navio e da diáspora negra, identidades, mais do que enraizamento num certo espaço geográfico, dizem de movimento.

A história do Atlântico negro, constantemente zigzagueado pelos movimentos dos povos negros - não só como mercadorias, mas engajados em várias lutas de emancipação, autonomia e cidadania -, propicia um meio para reexaminar os problemas de nacionalidade, posicionamento [*location*], identidade e memória histórica (GILROY, 2001, p. 59).

Com sua ênfase na *différance* (DERRIDA, 1991), a perspectiva afro-diaspórica da cultura que encontramos na obra de Gilroy e também de Stuart Hall oferece-nos a possibilidade de “uma subversão dos modelos culturais tradicionais orientados para a nação” (HALL, 2003, p. 36). Para os dois autores, a diferença, na luta, é *différance*, é um lugar assumido na articulação entre posição e contexto. *Différance* é uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras, sendo lugar de passagem, posicional e relacional (HALL, 2003, p. 33). Nesses termos, identidades podem constituir as bases para a solidariedade política e para o engajamento com os territórios. Pensando a configuração de identidades afro-diaspóricas junto com Stuart Hall e Paul Gilroy, vemos que posições-de-identidades podem assumir “seu caráter *posicional* e conjuntural (sua formação em e para tempos e lugares específicos), mas também o modo como a identidade e a diferença estão inextricavelmente articuladas ou entrelaçadas em identidades diferentes, uma nunca anulando completamente a outra” (HALL, 1999, p. 86-87).

Essa perspectiva de identidade como relacional é adensada com outra metáfora do navio, convocada por Malcom Ferdinand (2022) em sua busca pela possibilidade de um mundo comum, que parte do reconhecimento de uma dupla fratura, colonial e ambiental, da modernidade. Essa dupla fratura traduz-se, por um lado, pelo silenciamento no enfrentamento das crises ambientais, do racismo e da misoginia que configuram a colonialidade; por outro, o abandono das questões ecoló-

gicas pelos movimentos e lutas antirracistas. Ele fará do navio negreiro uma metáfora política do mundo e a cena a partir da qual uma ecologia decolonial pode ser articulada: “as relações de poder Norte/Sul, os racismos, as escravidões históricas e modernas, os rancores, os medos e as esperanças constitutivos das experiências do mundo são colocados no coração do navio a partir do qual a tempestade ecológica é apreendida” (FERDINAND, 2022, p. 33).

Nesse sentido, um navio-mundo pode ser construído como horizonte da ecologia, com a ênfase colocada na solidariedade e na relação com o outro, na composição política das pluralidades constitutivas das existências humanas e não humanas e nas possibilidades de um agir conjunto (FERDINAND, 2022, p. 38 e seguintes) a partir da partilha de sofrimentos, esperanças, lutas, vitórias, desejos, recusas. Em diálogo com o trabalho de Hannah Arendt (2007), Ferdinand criou o mundo no reconhecimento das experiências coloniais, marcadamente no Caribe, e acolhe politicamente a presença de não humanos. A errância do navio negreiro, ou seu zigzaguear, como diz Gilroy, foi imposta, é uma errância de sobrevivência diante do mundo, o que não se resolve pelas fantasias de retorno à tradição nem de retorno à mãe Terra africana (FERDINAND, 2022, p. 213-225; GILROY, 2001; 2007; HALL, 1999). A errância pode, portanto, configurar o navio como o território de uma política do encontro “que visa reunir alteridades e reconhecer um no outro algo em comum” (FERDINAND, 2022, p. 221). A ideia de navio-mundo não fala de um transporte entre portos-fronteiras, antes configura-se como a única possibilidade, hoje, de habitar um mundo comum. A errância é tudo o que há.

Posições-de-identidades como alteridades espaço-temporais

A perspectiva de posições-de-identidades pode ser relevante, pois nos permite compreender o que nelas implica um desejo de retorno à tradição no mesmo movimento em que acirra a percepção moderna de tempo histórico cindido passado, presente e futuro ao assumir o primado incontestado da tradição em processo de reflexão. Existem diferentes perspectivas e concepções, nesse sentido, a propósito da noção de fronteira que nos permite, ora o estabelecimento de pontos de contato

entre as diferentes formas de expressão, ora a sua problematização que contribui para a reflexão sobre os modos de tensionamento/instabilização do próprio conceito.

O cinema, por exemplo, pode ser pensado em duas chaves, que nem sempre caminham na mesma direção. Por um lado, em sua história, determinados países europeus e os Estados Unidos construíram uma rede de distribuição global de filmes, conferindo dimensão transnacional à atividade cinematográfica em busca da hegemonia cultural e, conseqüentemente, da afirmação de certos valores. Em contrapartida, agentes sociais, práticas culturais e instituições representaram vetores de mediação que conectaram diferentes contextos continentais com o intuito de se contrapor a essa ação hegemônica. Poderíamos citar, dentre outros exemplos, a trajetória de um cineasta como Glauber Rocha, diretor de *Deus e o Diabo na Terra do Sol* (1963) e *Terra em Transe* (1967) e um dos paradigmas do cinema moderno. O diretor residiu durante muito tempo em países como Cuba, França, Itália e Congo-Brazzaville, realizando filmes que procuravam pensar o cinema de forma tricontinental, expressão por ele cunhada. Há também o diálogo com a obra de Frantz Fanon, um dos elementos norteadores do manifesto *Estética da Fome*, de 1965. Por fim, como indicado, seu projeto estético mobiliza a confluência de elementos culturais do país em seu diálogo produtivo com América Latina, África e Europa.

Sem necessariamente atravessar fronteiras, é possível encontrar, recentemente, alguns registros que a todo momento problematizam a ideia de Estado-nação. Para ficarmos em exemplos recentes, trazemos três filmes para a discussão: *Yaõkwa: imagem e memória* (2020), de Rita Carelli e Vincent Carelli; *O que Há em Ti* (2020), de Carlos Adriano, ambos curtas-metragens; e o longa *O Território* (2022), do diretor norte-americano Alex Pritz, com projetos estéticos distintos. O documentário dos Carelli nos mostra a importância do registro etnográfico na disseminação e apropriação de elementos culturais de diversos povos indígenas, bem como a percepção de que existem muitos Brasis a serem discutidos e tensionados. No curta experimental de Adriano, o protesto de um imigrante haitiano no “cercadinho” do então Presidente da República, fato que ganhou os noticiários à época, estabelece a conexão entre passado e presente, entre

a perspectiva colonial e a herança predatória que marca mais de um contexto (Brasil e Haiti, América negra, o estar aqui e não estar).

Essa perspectiva colonial e a herança predatória, conforme veremos a seguir, também se fazem presentes em *O Território*, que retrata a luta do povo Uru-Eu-Wau-Wau para garantir a integridade de suas terras na Amazônia, em área do estado de Rondônia, em um contexto marcado pela ascensão de Bolsonaro e de sua política de incentivo à invasão de terras indígenas. Pritz mostra a passagem de gerações entre os Uru-Eu-Wau-Wau, que confiam sua liderança a um jovem que se prepara para fazer, com equipes próprias, o monitoramento e a vigilância de suas terras. Com celular, internet e uso de *drone*, os indígenas conseguem encontrar focos de invasão e desmatamento mais facilmente para tentar tomar providências. O filme retrata o assassinato de Ari, um dos jovens que se destacava no trabalho de vigilância, evidenciando o estado de constante violência na região, realidade que remete ao caso recente, e de ampla repercussão, do assassinato do indigenista Bruno Pereira e do jornalista britânico Dom Philips no Vale do Javari no estado do Amazonas. Pereira trabalhava ao lado dos indígenas para capacitá-los, justamente, para a vigilância de suas próprias terras, com o uso de *drones* e tecnologia de georreferenciamento⁵, em área na fronteira com a Colômbia e o Peru. O crime e seu contexto evidenciaram que a Amazônia ainda seria uma região hoje, no Brasil, de instabilidade de fronteiras, em que dilemas da soberania e identidade de seus povos se fazem presentes de forma intensa.

No filme dos Carelli, vemos a tecnologia sendo usada pelos indígenas como forma de preservação da cultura e da memória, ou seja, como forma de resistência e coesão social, o que dá sentido à vida comum naquele território. Já com o *drone*, temos uma nova geração de uso da tecnologia por parte dos indígenas, acrescentando uma nova camada de

5. Em uma entrevista em dezembro do ano passado ao WWF, podemos ler: “Embora o treinamento, previsto para disseminar o conhecimento sobre o uso do *drone* ainda não tenha sido realizado por conta da pandemia, foram feitas capacitações pontuais e todos os equipamentos doados já estão sendo utilizados na atividade de monitoramento, conta [Bruno] Pereira”. Disponível em: <https://www.wwf.org.br/natureza_brasileira/areas_prioritarias/amazonia1/emergencia_amazonica/projeto_equipa_e_treina_indigenas_para_defenderem_seu_territorio_em_area_ameacada/>. Acesso em: 20 jul. 2022.

vivência da territorialidade. Haesbaert procura distinguir as noções de território e territorialidade e, a respeito dos indígenas, destaca que “fica evidente a diversidade de territorialidade em jogo e a dificuldade de impor-lhes um modelo ou padrão exclusivista e uniforme de território” (2014, p. 56). Segundo ele, os indígenas já vivem uma multiterritorialidade que envolve múltiplos saberes (como de ordem intelectual, de políticas hegemônica e subalterna, de senso comum). Segundo ele, trata-se de “múltiplas possibilidades abertas, tanto em termos de sua construção teórica quanto de sua utilização teórico-prática” (2014, p. 56-57). Hoje, ainda de acordo com o autor, teríamos “um certo retorno às ‘ideologias territorialistas’ que, em pleno mundo globalizado, manifestam-se com crescente importância” (2014, p. 62), sendo que a territorialidade, num sentido simbólico, se impõe para a construção do território. movimento.

O caso dos chamados povos tradicionais, hoje, no Brasil, ou o dos “povos originários”, em outros países da América Latina, é bastante representativo desse debate. O reconhecimento do seu “direito ao território”, efetivado pelo Estado (no caso brasileiro, através da Constituição de 1988), leva muitos grupos a se “redescobrirem”, ou melhor, a reconstruírem sua identidade a partir da sua relação com um território delimitado e juridicamente legitimado (HAESBAERT, 2014, p. 62-63).

Ora, os direitos que pareciam assegurados a partir de 1988, entretanto, veem-se agora no cerne de algumas das principais disputas na política brasileira. O recrudescimento em anos recentes de ataques e desrespeito aos territórios indígenas, concretizados em políticas planejadas do governo, evidencia a atuação da perspectiva colonial e predatória. Os amplos protestos realizados por povos indígenas em 2021 contra a aprovação da tese do chamado Marco Temporal, que estabelece que somente teriam direito à demarcação as terras que já estavam sendo habitadas por indígenas quando a Constituição de 1988 foi promulgada, põem em cena dilemas que envolvem as historicidades indígenas e do próprio Brasil enquanto estado-nação. Ao buscar delimitar a possibilidade de relação com o território a certas áreas já estabelecidas, agregam-se, com consequências práticas para o futuro, uma nova camada de

negação a uma historicidade que se constrói por uma relação com o território de fronteiras pré-coloniais e floresta imemorial.

Como na perspectiva aimará destacada por Rivera Cusicanqui (2018, p. 22), trata-se, segundo o aforismo *Qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani* de andar “com o passado antes seus olhos e o futuro em suas costas”⁶. Em aimará, o passado se chama *nayrapacha* e *nayra* também são os olhos, ou seja, o passado encontra-se na frente ou diante de nós e o passado é o único que conhecemos porque podemos olhá-lo, senti-lo recordá-lo. Já o futuro, em contrapartida, seria *q'pi*, uma carga de preocupações que mais vale ter nas costas (*qhipha*), porque se a colocamos diante de nós ela pode nos paralisar. Trata-se, assim, de caminhar no presente olhando o “passado-futuro”. É uma maneira, portanto, de reconhecer a atuação do passado no presente. Viver o passado inscrito no futuro, como o “princípio esperança” de Ernst Bloch, diz Rivera Cusicanqui (2018, p. 91), e o futuro inscrito no passado (*qhipnayra*) supõe uma mudança na percepção de temporalidade: “a eclosão de tempos mistos na consciência e na práxis” (2018, p. 91). A temporalidade *qhipnayra*, desse modo, seria agregada ao mundo *ch'ixi*, com a perspectiva de *pachakuti*, a possibilidade de reviravolta no tempo/espaço - ao mesmo tempo, do perigo e da degradação e também de boas oportunidades.

Assim, temos movimentos presentes de forma potente em diversos momentos da História, marcados pela presença de agentes sociais, práticas culturais e instituições que se tornaram vetores de mediação importantes na conexão de diferentes contextos continentais. A defesa de uma identidade cultural que acompanha as disputas sobre fronteira, no Brasil, pode ser compreendida como um modo de lidar com o tempo e de garantir “um núcleo imutável e atemporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta” (HALL, 2003, p. 29). Podemos explorar, assim, que a defesa de fronteiras, territórios e soberanias ou de uma identidade cultural pode ser compreendida como um mapa tátil para lidar com o tempo e resistir a imposições formuladas sobre ele.

6. Tradução livre do espanhol: “con el pasado ante sus ojos y el futuro en sus espaldas”.

Breves considerações finais

Ao fazermos referência ao uso de *drones* por indígenas como forma de resistência e atuação sobre seu território, podemos abrir um novo capítulo para a discussão sobre a compreensão contemporânea de territórios e territorialidades, assim como das múltiplas formas de expressão de fronteira relacionadas a essas dinâmicas espaciais em jogo na historicidade. Desde o início do século XXI, os *drones* se destacam pelo uso cada vez mais intensivo por exércitos, sobretudo a partir da “guerra contra o terror” instituída pelos EUA depois do 11 de Setembro. São variados os seus usos e propósitos, no que tem sido chamado de “políticas verticais” (CHAMAYOU, 2015) e até mesmo de “políticas verticais de contestação” (MILLNER, 2020), como podemos denominar o esforço de indígenas para monitorar e preservar seus territórios.

Com o *drone*, os poderes têm potencial de se tornarem “estratosféricos” e modificam sua relação com o espaço:

Não é mais questão de ocupar um território, mas de controlar pelo alto garantindo a si o domínio do céu. Eyal Weizman explica nesses termos grande parte da estratégia israelense contemporânea, que ele descreve como uma política da verticalidade. Nesse modelo, “tecnologia em vez de ocupação”, trata-se de “manter o domínio sobre as zonas evacuadas por outros meios que não o controle territorial”. A essa verticalização do poder corresponde uma forma de autoridade fora do solo, em que tudo, cada indivíduo, cada casa, cada rua, “até o mínimo acontecimento no terreno pode ser monitorado, policiado ou destruído a partir do céu” (CHAMAYOU, 2015, p. 86).

Adquirindo uma dimensão aeropolítica, a soberania enfrenta novos dilemas, ao incorporar aos seus esforços de controle das superfícies planas preocupações volumétricas e tridimensionais⁷. “Muito esquematicamente, passa-se do horizontal ao vertical, do espaço bidimensional dos antigos mapas de estado-maior a uma geopolítica dos volumes” (CHAMAYOU, 2015, p. 87). O chamado *kill box*, espécie de caixa virtual que se abre eventualmente sobre um território para que *drones* possam

7. Com os *drones*, chegamos à nova etapa da estratégia mapeamento/controlado/dominação antes estabelecida pelos aviões e, depois, pelos satélites.

matar todos que ali se encontram de forma indiscriminada, exemplifica essa nova condição. No ataque por *drone*, elimina-se a assimetria da guerra, que se torna unilateral; o combate se converte em “campanha de abate” (CHAMAYOU, 2015, p. 26). Outra lógica que o *drone* institui é o do poder invasivo e da perseguição, para ir “atrás da presa onde quer que ela se refugie” (CHAMAYOU, 2015, p. 85). Esse é o regime da guerra total, sem limitação no tempo ou no espaço. Nesse sentido, uma série de novas discussões têm sido feitas, inclusive em termos jurídicos, sobre o domínio da “caça” ou dos novos campos de batalha. “A questão ‘o que é um lugar?’ torna-se uma questão de vida ou morte”, conclui Chamayou (2015, p. 95).

Além do uso na guerra, a política vertical imposta pelo *drone* encontra na mineração um campo extremamente fértil para desenvolvimento⁸. No momento em que se aprofundam as discussões em torno do Antropoceno, as tecnologias para exploração do solo se tornam cada vez mais potentes. “A mineração é uma relação não recíproca, baseada em dominância com a terra, puramente de saque”⁹, afirma Naomi Klein (2014, p. 329). Em conversa com a pesquisadora e professora Leanne Betasamosake Simpson, do povo Anishinaabeg do Canadá, Klein também destacou: “Mas a mineração não é apenas sobre garimpar e perfurar, é uma mentalidade - uma abordagem da natureza, das ideias, das pessoas” (apud SIMPSON, 2017, p. 161). Sendo um conceito, Klein está entre os que utilizam o termo “capitalismo extrativo” para designar o próprio capitalismo hoje, em tempos de aquecimento climático. Betasamosake Simpson acrescenta:

O ato de extrair remove todas as relações que dão sentido ao que se está extraindo. Extrair é tirar. Na verdade, extrair é roubar - é tirar sem consentimento, sem pensamento, cuidado ou mesmo conhecimento dos impactos que a extração tem sobre os demais seres vivos daquele ambiente. Isso sempre fez parte do colonialismo e da conquista. O colonialismo sempre extraiu do indígena - extração

8. Em *Autonomos exploracion: the potencial for drones in the mining industry*, JP Casey mostra que o drone tem potencial disruptivo para incrementar a indústria de mineração. Ver: <https://mine.nridigital.com/mine_jan22/drones_mining_exploration>. Acesso em: 23 jul. 2023.

9. Do inglês: “Extractivism is a nonreciprocal, dominance-based relationship with the earth, one purely of taking”.

de conhecimento indígena, mulheres indígenas, povos indígenas¹⁰ (SIMPSON, 2017, p. 161).

Assim, ao se equiparem com *drones*, os indígenas se colocam em sintonia – e na vanguarda da oposição – a alguns dos mais afiados instrumentos de dominação neste novo capítulo do colonialismo. Segundo Millner (2020), os *drones*, que vêm sendo usados por indígenas há pouco mais de uma década, podem ser vistos como mediadores de um “testemunho cartográfico” capaz de desestabilizar as novas políticas verticais. Isso ocorreria ao se propiciar um uso mais efetivo do solo, inclusive com a reprodução de memória social sobre a floresta, embora a consequência efetiva dessa resistência ainda permaneça incerta. Em todo caso, segundo Millner (2020), “de maneira similar ao que ocorreu com a invenção do telescópio, que mudou para sempre nossa percepção do cosmos [...] os *drones* dão nova forma à nossa imaginação geográfica e alteram a topologia de quem é vigiado e por quem”¹¹. É a própria topologia dos limites que se altera, no momento em que termos como “limites planetários” ou “zonas críticas” ganham evidência, quando os cientistas “se conscientizaram de que o conceito de limite inclui o direito, a política a ciência - e talvez também a religião e as artes” (LATOOUR, 2020, p. 428). A ideia das chamadas “fronteiras naturais” não deveria mais encontrar respaldo maior em nosso tempo. Indígenas parecem estar atentos a isso. “Ninguém pode pertencer a um solo sem essa atividade de rastreamento do espaço, de demarcação de lotes e de traçamento de linhas”, destaca Latour (2020, p. 428), no que seria um movimento “geotraçante” de escrita, inscrição, grafia, percurso e inventário do território - diverso do território representado nos mapas bidimensionais, “com fronteiras delimitadas”. Enquanto o autor defende uma “geo-história” que exigiria “uma visualização capaz

10. Do inglês: “The act of extraction removes all of the relationships that give whatever is being extracted meaning. Extracting is taking. Actually, extracting is stealing—it is taking without consent, without thought, care or even knowledge of the impacts that extraction has on the other living things in that environment. That’s always been a part of colonialism and conquest. Colonialism has always extracted the indigenous — extraction of indigenous knowledge, indigenous women, indigenous peoples”.

11. Do inglês: “Like the invention of the telescope, which, forever changed our perception of the cosmos [...], drones consequently ‘reshape our geographical imaginations’ and alter the topology of who is watched and by whom”.

de rivalizar com as antigas representações da geografia e da história, finalmente fundidas” (2020, p. 429), agora é para guerras de novo tipo que os limites, espaciais e temporais, vão sendo sobrepostos.

Por tudo isso, acreditamos que há um ganho significativo em tratar conceitos-metáforas (tais como *ch'ixi* e navio) como possibilidades de pensarmos a fronteira considerando limites geográficos e normativos, mas também para além deles. É daí que advém a formulação de uma cartografia tátil, que permite reconhecer o imbricamento indissociável das dimensões espaço-temporais e suas relações na produção de múltiplas e tormentosas alteridades.

Referências

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

BAEZ, Fernando. *A história da destruição cultural da América Latina: da conquista à globalização*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010.

CHAMAYOU, Grégoire. *Teoria do drone*. São Paulo: Cosacnaify, 2015.

CORNEJO POLAR, A. *Escribir en el aire: Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte, 1994.

DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. São Paulo: Papyrus, 1991.

DUSSEL, Enrique. *1492 O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

FARIAS, Daniel Oliveira; GOMES, Itania Maria Mota. Fluxos ativistas indígenas: instabilizando a hipótese da guerra cultural a partir de afetos, territorialidades e temporalidades no Brasil, *REVISTA ECO-PÓS*, v. 24, p. 277-308, 2021.

FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial*. Pensar a partir do mundo caribenho, São Paulo: UBU Editora, 2022.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. Modernidade e dupla consciência. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2001.

GILROY, Paul. *Entre campos: nações, cultura e o fascínio da raça*. São Paulo: Annablume, 2007.

HAESBAERT, Rogério. *Viver no Limite: território e multi-territorialidade em tempos de in-segurança e contenção*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

HAESBAERT, Rogério. *Travessias, Rio de Janeiro: Consciência, 2020*.

HALL, Stuart. Pensando a diáspora. Reflexões sobre a terra no exterior. In: *Da Diáspora: identidades e mediações culturais* (Org. Liv Sovik), Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 25-50.

HALL, Stuart. *Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 3a. ed., Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

JACOBS, Frank. 'The West' is, in fact, the world's biggest gated community in *BigThink*, October, 2019. Disponível em <<https://bigthink.com/strange-maps/walled-world/>>. Acesso em: 25 jul. 2022.

KLEIN, Naomi. *This changes everything: Capitalism vs. The Climate*. Canadá: Alfred A. Knopf, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza do Antropoceno*. São Paulo - Rio de Janeiro: Ubu Editora - Ateliê de Humanidades Editorial, 2020.

LENHARO, Alcir. *A Sacralização da política*. Campinas, SP: Papyrus, 1986.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. Jesus Martín-Barbero: As formas mestiças da mídia. *Revista Pesquisa Fapesp*. [Entrevista concedida a Mariluce Moura]. São Paulo, n. 163, set. 2009. Disponível em <<http://revistapesquisa.fapesp.br/2009/09/01/as-formas-mesticas-da-midia/>>. Acesso em: 05 nov. 2021.

MARTÍN-BARBERO, Jesús; RINCÓN, Omar. Mapa Insomne 2017. Ensayos sobre el sensorium contemporáneo, un mapa para investigar la mutación cultural. In: RÍNCON, Omar; JACKS, Nilda; SCHMITZ, Daniela; WOTTRICH, Laura. (org.). *Un nuevo mapa para investigar la mutación cultural: diálogo con la propuesta de Jesús Martín-Barbero*. Quito, CIESPAL, 2019. p. 17-24.

MASSEY, Doreen. *For Space*, London: Sage, 2005.

MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007.

MILANEZ, Felipe; SANTOS, Fabrício Lyrio. *Guerras da conquista: da invasão dos portugueses até os dias de hoje*, Rio de Janeiro: HarperCollings, 2021.

MILLNER, Naomi. As the drone flies: Configuring a vertical politics of contestation within forest conservation. *Political Geography* 80 (Elsevier), 2020.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

RIVERA CUSICANQUI, S. *Un mundo ch'xi es posible*. Ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAQUET, Marcos Aurélio. *Por uma geografia das territorialidades e das temporalidades*. Uma concepção multidimensional voltada para a cooperação e para o desenvolvimento, Rio de Janeiro: Consequência, 2015.

SEGATO, Rita. *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

SIMPSON, Leanne Betasamosake. *As we have always done: Indigenous freedom through radical resistance*. Londres-Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

SOMMER, Doris. *Ficções de fundação: os romances nacionais da América Latina*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

WALLERSTEIN, Immanuel. *The modern world-system*. Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the 16th. century. New York: Academic Press, 1997.

ZAVALETA MERCADO, René. “*Lo nacional-popular en Bolivia*”, en *Obra Completa*, Tomo II, pp. 143-379. La Paz: Plural, [1984] 2013.