

A SUBALTERNIZAÇÃO DA ALMA: Um Olhar Decolonial Sobre o Impacto das Missões Religiosas em *O Abraço Da Serpente*

THE SUBALTERNIZATION OF THE SOUL: A Decolonial Perspective on the Impact of Religious Missions in *O Abraço da Serpente*

Lorena Tavares Militão¹
Waldimiro Maximino Tavares César²
João Gustavo Kienen³

Resumo: Este artigo analisa os efeitos do discurso na dominação cultural e identitária das populações indígenas da Amazônia no início do século XX, com base no filme *O Abraço da Serpente* (2015), de Ciro Guerra. A pesquisa explora como a destruição das tradições indígenas está relacionada ao discurso salvacionista e à doutrina *Orbis Christianus*, propondo uma abordagem decolonial para entender os processos de apagamento e resistência. A análise se apoia em uma revisão bibliográfica e na observação do filme, utilizando autores da análise discursiva, como Casetti & Di Chio (1991) e Orlandi (2009), e teóricos decoloniais, como Fanon (2020), Mignolo (2005) Quijano (2005b), entre outros.

Palavras-chave: Análise do discurso, Povos originários, Relações de poder, Decolonialidade, *O Abraço da Serpente*.

Abstract: This article analyzes the effects of discourse on the cultural and identity domination of Indigenous populations in the Amazon in the early 20th century, based on the film *Embrace of the Serpent* (2015) by Ciro Guerra. The research explores how the destruction of Indigenous traditions is linked to salvationist discourse and to the *Orbis Christianus* doctrine, proposing a decolonial approach to understanding processes of erasure and resistance. The analysis relies on a literature review and film analysis, engaging with discourse analysis scholars such as Casetti & Di Chio (1991) and Orlandi (2009), as well as decolonial theorists such as Fanon (2020), Mignolo (2005), and Quijano (2005b), among others.

Keywords: Discourse analysis, Indigenous peoples, Power relations, Decoloniality, Embrace of the Serpent.

Introdução

Como objeto focal de uma análise epistemológica de processos sócio-históricos, especialmente no que tange a episódios de apagamento identitário por meio da aniquilação de um traço cultural (língua, religião etc.), um filme deve ser observado e investigado com base em seus vários níveis de profundidade, de modo gradativo e

¹ Professora na Secretaria de Estado de Educação e Desporto do Amazonas (SEDUC-AM) e na Secretaria Municipal de Educação de Manaus (SEMED-Manaus). Mestranda do Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). E-mail: lorena.sim@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-4273-7074>. Bolsista da CAPES.

² Professor da Secretaria de Educação e Desporto do Estado do Amazonas (SEDUC-AM). Mestre em Letras/Estudios Literários pelo Programa de Pós-graduação em Letras (PPGL), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). E-mail: waldimiro.cesar@prof.am.gov.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2795-9719>.

³ Professor adjunto da Faculdade de Artes da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Doutor e mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Graduado em Música pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail: gustavokienen@ufam.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1853-9878>.

detalhado. Em suas camadas mais visíveis, estão situadas as que abrangem o enredo, sendo este a história que se desenvolve a partir de determinada “situação-gatilho” ou premissa, assim como a efetivação da participação, em primeiro ou segundo nível, de suas personagens na trama. Em outro momento, estão seus ambientes mais densos, que demandam uma atenção mais específica devido à consistência que carregam, tais como as figurações alegóricas ou arquetípicas contidas na não obviedade de seu enredo ou das personagens. Nesse contexto, é válido constatar que, assistindo a um filme, o espectador se torna dotado da possibilidade de extrair ou inferir conteúdos não localizados somente nas camadas mais rasas do roteiro.

Sobre a estruturação do processo de análise filmica, é plausível afirmar que este consiste na detecção do “não-visível por meio do visível” (Ferro, 1976, p. 6), como também da leitura e observação possíveis dos níveis diversos de um filme. Casetti e Di Chio (1991), analisando a comunicação, incluindo a que ocorre nos filmes, argumentam que os participantes, seus comportamentos e o contexto são mais importantes do que a estrutura e a dinâmica do texto em si. Nos filmes, por exemplo, onde a comunicação ocorre através de imagens e sons, esses elementos vão além e atingem a exterioridade. Ainda neste contexto e amparando-se na Análise de Discurso (AD) materialista, busca-se compreender como o discurso filmico gera sentidos e, dentro da ótica sócio-histórica, que interpretações podemos inferir dele.

Portanto, uma análise que se concentra apenas no conteúdo interno pode ser “enganosa e confusa” (Casetti e Di Chio, 1991, p. 219). Nesse âmbito, é válido afirmar que o filme pode refletir a realidade por meio de todas as contradições que compõem sua produção, do mesmo modo que concorda ou enfrenta os instrumentos ideológicos de dominação psicossocial, particularmente em contextos em que existem conflitos, críticas e denúncias acerca do Status quo que regula a hierarquização, banimento e marginalização social.

Quanto à contemplação e compreensão, em nível epistemológico, das camadas semânticas de um filme que objetivem a construção de estudos antropológicos e socioculturais, *O Abraço da Serpente* (2015), produção colombiana dirigida por Ciro Guerra e roteiro escrito por Jacques Toulemonde Vidal, se mostra como o objeto de investigação analítica deste trabalho. Livremente inspirado nos diários de viagem de dois exploradores ocidentais, o antropólogo alemão Theodor Koch-Grunberg e do botânico norte-americano Richard Evans Schultes, no início do Século XX, o filme foi lançado em 2015, sendo indicado ao Oscar no ano seguinte. A trama se desenrola através da história do protagonista, o xamã Karamakate, em dois momentos da sua vida:

a juventude e a velhice. Para isso, o diretor constrói uma linha narrativa contendo flashback onde os acontecimentos vão se revezando temporalmente.

A narrativa filmica é construída em duas temporalidades, sendo uma do início do século XX, no ano de 1909 e a outra em meados de 1940. É válido atentar para os fatos históricos presentes na representatividade do filme. Em 1909, estava em pleno desenvolvimento o chamado *Ciclo da Borracha* que “da humilde origem, em 1870, o extrativismo da borracha ocupou, em 1910, um quarto das exportações brasileiras” (Souza, 2009, p. 32), como ocorria, também, nos países que englobam a Amazônia. Já em 1940, o mundo era assolado pela Segunda Guerra Mundial, o que justificava uma demanda pela borracha amazônica, que vinha sofrendo, até então, com a concorrência da produção asiática.

Nos dois períodos há o confronto de culturas heterogêneas que se entrelaçam e se estranham, consomem-se e regurgitam-se, resistem e acomodam-se, negam-se e assimilam-se, tal qual a constrição que uma serpente empreende sob sua presa.

O filme em questão, como portador de conteúdos narrativos, é uma viagem por diversos campos das ciências humanas, pois oportuniza enxergá-lo pelo prisma antropológico, etnográfico, sociológico, etnobotânico, histórico, geográfico, além de apresentar elementos místicos e espirituais, isso tudo tendo como lugar de enunciação o território específico da Amazônia. Já como elemento focal, há uma história dramatizada, fomentada por várias licenças poéticas dos relatos de Theodor Koch-Grunberg¹ e Richard Evans Schultes, expedicionários que estiveram na região, no começo do Século XX, e cujas pesquisas foram de suma importância para o aumento do conhecimento acerca dos povos indígenas do norte do Brasil, bem como da Amazônia brasileira e colombiana.

Neste contexto, a pergunta-problema é: quais os efeitos e disputas de sentidos das missões religiosas diante da cosmovisão dos povos originários? O objetivo geral é o de analisar a representação das missões religiosas presentes em *O Abraço da Serpente*. Os objetivos específicos são: apontar os efeitos de sentido entre locutores, na concepção de Michel Pêcheux (1997), diante do controle de corpos e mentes de crianças indígenas através da catequização e a submissão da comunidade diante da visão delirante e distorcida do cristianismo empreendida pelo “messias louco”; e, examinar, sob o prisma dos estudos decoloniais, em nível de implementação de matrizes eurocêntricas de construção psicossocial, qual o papel das missões religiosas e messiânicas dentro do contexto colonizador. Sob esse ponto analítico, a obra funciona como uma ilustração de representações do colonialismo e o impacto delas no silenciamento de vozes, como

também do apagamento da ancestralidade e configurações identitárias dos povos colonizados.

A metodologia tem abordagem qualitativa. Por meio da observação de sua estrutura narrativa e utilizando a análise filmica, buscar-se-á a resposta da questão-problema pelo método interpretativo da Análise de Discurso. Por meio deste método, deve-se articular as noções de descrição e interpretação, onde o primeiro, que é mais técnico, possa auxiliar o segundo, que é o campo onde o analista percebe os efeitos de sentido que emergem do discurso, nesse caso, o discurso filmico. Ambos devem se deslocar um ao encontro do outro, alternando-se e se retroalimentando para construir uma análise discursiva profunda e fundamentada, dentro de um processo dialético.

No âmbito epistemológico, o presente artigo objetiva compreender as disputas de sentido gerados no contraste entre o discurso religioso e a resistência espiritual dos povos originários, como também compreender a representação das missões religiosas, em dois momentos distintos de *O Abraço da Serpente*, contrapõe-se à cosmovisão e impõe aos jovens indígenas “verdades” fundamentadas apenas no raciocínio religioso católico. Por fim, busca investigar, à luz do conceito de efeito de sentido, como a opressão catequizadora contribui para o esquecimento dos saberes tradicionais e da língua dos povos originários. Com isso, intenciona observar seus deslocamentos e rupturas, como encadeamentos e materialidades significantes que possam nos levar a refletir sobre a dominação colonial e resistência dos povos originários amazônicos. Como suporte teórico dessa análise, serão utilizados trabalhos teóricos da análise discursiva aplicada à cinematografia, como Casetti & Di Chio (1991), Martins de Souza (2005), Orlandi (2009) e Pêcheux (1997). Mas, principalmente, obras de autores voltados aos estudos decoloniais dos fenômenos históricos ocorridos no Sul Global pela perspectiva do colonizado, como Fanon (2020), Grosfoguel (2008), Lugones (2007), Mignolo (2005) e Quijano (2005b), entre outros.

Fronteiras do sagrado: disputas de sentido no encontro de culturas

Para que se possa enveredar na seara da Análise de Discurso (AD), especialmente no campo da análise filmica, é fundamental que se tenha em mente que os efeitos de sentidos, proposto por Michel Pêcheux, demandam o entendimento de que o sujeito do discurso é atravessado por questões históricas e ideológicas. Em outras palavras, afirma Eni Orlandi: “O indivíduo é interpelado em sujeito pela ideologia para que se produza o dizer”. (Orlandi, 2009, p. 46). Já a interpretação da realidade

circundante, em nível empírico e subjetivo, é inerente ao ser humano. O ser humano é movido pela pulsão de interpretar tudo que vê, ouve e vivencia sensorialmente, pois se constitui como um ser simbólico e o tempo todo atravessado por ideologias e questões sociais e históricas ao longo de sua existência.

No que concerne ao estudo discursivo voltado à compreensão das manifestações e práticas religiosas nas Américas, é providencial levar em conta que, por muitos séculos do transcorrer histórico de formação da América Latina, foram estabelecidas tecnologias colonialistas de dominação em várias esferas, seja na física, como a dizimação de povos originários e a escravização de povos africanos, no âmbito subjetivo, e o apagamento epistemológico, obliteração religiosa e/ou cultural desses grupos humanos. De acordo com Quijano (2005b), o conceito de “raça” foi útil para a legitimação de um novo código de poder que emergia, fomentado por uma transformação sistemática de produção social, com o advento do capitalismo, e pela continuidade de uma colonialidade pautada na aniquilação de indivíduos não-europeus e não-brancos.

Nesse espectro, como objeto de análise epistemológica discursiva, *O Abraço da Serpente* (2015) deve ser contemplado e interpretado, levando em consideração seus diversos níveis de profundidade nos quais, de forma gradual e minuciosa, trata da aniquilação da ancestralidade dos povos originários da Amazônia, por meio do banimento dos traços culturais residentes em suas crenças. Em seus planos mais aparentes, se encontram os que compreendem o enredo, que nada mais é do que a trama que se desenvolve a partir dele, como também a elaboração da participação, primária ou secundária, de suas personagens na história. Em outra instância, estão seus âmbitos mais espessos, fundos e que exigem uma atenção mais pontual devido à densidade que portam, como as construções alegóricas ou arquetípicas contidas em locais menos óbvios de seu enredo.

Como instrumento de subalternização e silenciamento cultural e identitário dos povos originários, ponto focal do roteiro do filme reside em frisar que o discurso colonial reside em uma origem e um contingente europeu. Como postula Leandro Karnal, além do universo cristão ocidental, ele também se manifesta como um registro de um novo mundo que direcionou seus autores a refazerem os modos de observar ou mesmo se colocar no lugar do outro que, até então, haviam reverberado (Karnal, 2006, p. 19) e, dessa forma, seria imprudente pensar que os relatos missionários não podem nos devolver nada além dos mecanismos e da mentalidade ocidental que os construiu. Ao contrário, pois:

[...] eles podem também, se analisados com as devidas cautelas, contribuir à reconstituição da dinâmica pela qual o evento histórico da ‘evangelização’, portador da simbologia religiosa da Europa medieval e renascentista, foi reelaborado pelas culturas nativas a partir de suas próprias representações, ou seja, a dinâmica interna aos sistemas culturais indígenas, que tomaram e transformaram ‘para si’ o que se apresentava como outro (Pompa, 2001, p. 17).

No segmento analítico que compreende o discurso religioso como braço poderoso do colonialismo, tônica recorrente em *O abraço da Serpente*, é coerente destacar que, durante o contato entre indígenas e religiosos europeus, o termo “religião” se constituiu como código normativo de comunicação prioritário na procura pela reconstrução do “outro”, mostrando-se capaz de conceituar e ressignificar diferentes elaborações culturais graças ao caráter universalizante de sua abordagem. Há de se levar em consideração que o ininterrupto processo de redirecionamento da alteridade dos povos nativos das Américas, efetivado pelos missionários, foi de uma enorme e incisiva complexidade, sedimentando a necessidade de que estes atores sociais efetuassem, por meio do uso do discurso como uma tecnologia simbólica de dominação, um “[...] trabalho contínuo de desconstrução e reconstrução dos códigos comunicativos” (Gasbarro *apud* Montero, 2006, p. 74–77).

Desta perspectiva, é possível observar na película em análise que o emprego do discurso para fins de dominação colonialista atuou de forma decisiva no âmbito das crenças dos povos originários. É o que se pode extrair da cena em que crianças são submetidas a um processo de doutrinação católica para que assimilem por completo o cristianismo até que não sobre mais nenhum traço de crença, modo de viver, conhecimento ou qualquer lembrança da cultura de seus antepassados que, no filme, foram vítimas da guerra da borracha, deixando essas crianças órfãs. Por outro lado, o filme mostra um ato de resistência de Karamakate ao ensiná-las a usar uma planta como unguento, simbolizando que a cura está muito mais na natureza que nas rezas e cantos aos quais são submetidas à repetição diária na língua espanhola, já que o idioma tukano é proibido, na missão. Contrariando as proibições, Karamakate opta por falar com elas no idioma indígena, recitando a lenda que há por traz daquele preparo.

A subalternização decorrente desse processo, especialmente no que diz respeito à demolição das fronteiras do sagrado ameríndio, tornou-se mais profunda, estabelecendo seus componentes cosmológicos como instrumentos de apoio para a prática missionária jesuítica. Sua contínua ação evangelizadora funcionava como um suplemento para desvendar uma teia de significações, em um processo permanente de ajuste das realidades encontradas nas Américas.

Catequização e relações de poder: apagamento espiritual de um povo

O filme apresenta-se como uma obra cinematográfica que, entre vários outros elementos nele contidos, aborda o papel da influência religiosa como elemento significante presente em dois marcos temporais pelos quais o enredo vai se construindo. Nesse espectro, como objeto de análise epistemológica, *O Abraço da Serpente* deve ser contemplado e interpretado levando em consideração seus diversos níveis de profundezas nos quais, de forma gradual e minuciosa, trata da aniquilação da ancestralidade dos povos originários da Amazônia, por meio do banimento dos traços culturais residentes em suas crenças.

Em seus planos mais aparentes, se encontram os que compreendem o enredo, que nada mais é do que a trama que se desenvolve a partir dele, como também a elaboração da participação, primária ou secundária, de suas personagens na história. Em outra instância, estão seus âmbitos mais espessos, profundos e que exigem uma atenção mais pontual devido à densidade que portam, como as construções alegóricas ou arquetípicas contidas em locais menos óbvios de seu enredo.

Nesse contexto, a análise discursiva geralmente é associada a textos escritos, já que esse método é comumente usado para este fim. Porém, destaca Orlandi que ela se encontra “presente em toda e qualquer manifestação da linguagem” (Orlandi, 1996, p. 9). A partir dessa conjectura, é possível deslocá-la para o texto filmico em busca da “materialidade do gesto de interpretação e dos sentidos ideológicos da linguagem” (Orlandi, 1996, p. 52). A autora enfatiza, ainda, que a vida está imersa em significações e gestos interpretativos diários, mesmo que esses não sejam percebidos conscientemente, ligando a interpretação à atribuição e compreensão de significados simbólicos. Interpretar é um ato que tem relação direta entre o que é dito, o que não é dito e o que está na exterioridade desse universo. Portanto, no processo de significação entre sujeito e objeto, interpretar atua como mecanismo ideológico. Martins de Souza, nesse âmbito, enfatiza que:

[...] o processo discursivo se desenvolve na história e tem sua materialidade assegurada pela língua, para além dela mesma. Essa estrutura que se repete, que reaparece, que se oculta e traveste, pode ser observada não só na materialidade textual verbal de diferentes discursos, mas também em todas as manifestações simbólicas de uma sociedade, assegurando a política identitária desigual (Martins de Souza, 2005, p. 1).

Partindo da ampliação que desloca as discursividades para além dos textos escritos, o texto filmico se insere como linguagem passível de ser lido, interpretado, decodificado, no intuito de extrair dele a estrutura material do gesto interpretativo. Para isso, deve-se observar os efeitos de sentido que constitui o *corpus* da análise, através das suas representações, narrativas, diálogos, posições de sujeitos, imagens, trilhas sonoras, condições de produção, e outros elementos visíveis ou não visíveis. Além disso, podemos observar ainda “os sentidos ideológicos da linguagem” (Orlandi, 1996, p. 52), manifestados nas representações que permeiam e se manifestam em sua narrativa.

Na perspectiva do filme em questão, é constatável que a obra se passa entre duas temporalidades: 1909 e 1940. Em ambas, temos o jovem e o velho xamã Karamakate, último sobrevivente de seu povo, que foi exterminado. Observando a construção do personagem, nos dois recortes temporais, o efeito de sentido nos faz perceber que há uma intencionalidade que o mantém distante de todos: a preservação da sua conexão ancestral com a natureza, a recusa a qualquer possibilidade de interferência no seu espaço cosmológico e a rejeição de contato com “o branco”, responsável pelo extermínio de seu povo. Fato este que justifica o seu isolamento.

São inúmeras camadas presentes que podem ser plenamente analisadas, porém, uma das mais significantes é a que trata dos elementos religiosos. Como efeito de interpretação ideológica é possível identificar, nos dois períodos da narrativa, a materialidade da aniquilação de conhecimentos e crenças ancestrais de povos originários, amparada no discurso cristão-judaico de salvação da alma pela catequização. Toda essa engrenagem faz parte da máquina colonial, que se instalou em terras *Abya Yala*², vocábulo que, apesar de ser uma escolha consensual entre vários povos originários amazônico como termo de contraposição à “América”, não efetua exatamente uma substituição a essa nomenclatura, sob a perspectiva dos estudos decoloniais.

No filme, Karamakate parte em busca de uma planta com propriedades medicinais. É ela que o alemão Theo busca como último recurso para a cura de sua doença, que a trama não explicita. Para Karamakate, a *yakruna* é uma planta sagrada que não deve ser cultivada, mas sim procurada na floresta. Ela está associada à sabedoria ancestral e à cura de doenças, além de permitir o acesso ao mundo espiritual.

Nessa busca, Karamakate jovem, Theo e Manduka chegam a uma missão religiosa onde crianças órfãs são doutrinadas pelo frei Gaspar. A narrativa não deixa clara se todas pertencem as mesmas etnias. O roteiro original do filme (Guerra;

Toulemonde, 2016) previa uma cena inicial onde um mapa do Século XIX, mostrava as fronteiras separando países como Brasil, Colômbia, Equador, Venezuela e Peru. Aos poucos, essas fronteiras iriam sumindo e sendo substituídas por territórios com novos nomes, entre eles: Tukano, Makú, Uitoto, Sapará, Waiyamará, Purukotó, Alekuna, Siona, Barasana, Wapischana, Carapaná, entre outros.

Este contraponto é importante para não se caia na armadilha de generalizar os processos pelos quais vários povos passaram ao longo de suas histórias, invisibilizando suas especificidades, como se todos formassem um único grupo. Guerra, ao escolher deixar de fora essa cena inicial, acaba reproduzindo essa visão colonialista e reducionista. Portanto, é essencial adotar a perspectiva de ampliação de um olhar sobre as várias etnias, conscientizando-se de que todas têm ou tiveram experiências diversas, modos de vida, de crença, de idiomas, de organização social e cultural, distintas umas das outras.

Missões religiosas e messiânicas no contexto colonizador

Como obra cinematográfica cuja narrativa está centrada na interligação da descrição das explorações antropológicas da Amazônia Brasileira e a crítica pontual aos processos eurocêntricos de colonização da região, o filme *O Abraço da Serpente* (2015), propicia uma experiência reveladora, catártica, no que tange à análise da violência, real ou simbólica, contida nas estruturas colonialistas que sedimentaram a formação geopolítica e antropológica da América do Sul. Composta por duas partes, como já mencionado anteriormente, a película está dividida da seguinte forma: no primeiro momento, fornece uma perspectiva pontual da interação entre exploradores e os povos originários dos territórios retratados. No segundo, a estrutura narrativa ilustra, de modo sombrio, um ponto de vista crítico acerca do impacto das missões religiosas sobre a formação (ou reformulação) identitária dos indígenas, que ocasiona a constatação de uma realidade desesperadora, pautada na brutalidade de uma realidade com consequências inevitavelmente devastadoras.

Todas as ordens religiosas que vieram ao continente americano, em diversos períodos, tinham como objetivo primordial submeter a população indígena a um rigoroso controle social, usando desde estratégias como as reduções e aldeamentos à métodos de castigos físicos. Outro ponto em que essas missões convergiam era a imposição de comportamentos, cultura, idioma e, principalmente a fé, eurocêntricos. Porém, importante pontuar que as “missões” às quais este artigo se debruça, refere-se ao

modelo histórico de ocupação missionária ocorrida em Putumayo, Caquetá e Vaupés, entre o final do Século XIX e início do Século XX, já que as mesmas coincidem com, em termos temporais, com a missão que Guerra representa no filme.

No cenário sócio-histórico figurado na obra de Guerra, sob o prisma da contemplação decolonial, a presença das missões religiosas europeias na Amazônia é ilustrada como um instrumento de imposição cultural e apagamento identitário dos povos originários, simbolizando simultaneamente o choque entre epistemologias coloniais e saberes indígenas. Como destaca Grosfoguel (2008), o projeto colonial esteve intrinsecamente vinculado ao entrelaçamento de poder, saber e ser, operando por meio de instituições que produziram hierarquias raciais e epistemológicas. A ação das missões, nesse sentido, evidencia o caráter violento de uma “colonialidade do poder” que, segundo o autor (2008, p. 126), “se reproduz para além das estruturas econômicas, infiltrando-se na cultura, na religião e no conhecimento”. Tal processo, retratado no filme, remete ao que Mignolo descreve como a necessidade de pensar a modernidade-colonialidade em termos de resistências epistêmicas, bem como de alternativas pluriversais:

A colonialidade não é um resíduo do passado, mas uma lógica constitutiva da modernidade que continua operando através de dispositivos de poder e de conhecimento. As missões religiosas, ao longo da história, foram instrumentos centrais dessa lógica, pois, sob o manto da evangelização, promoveram a subordinação das cosmologias locais. Pensar decolonialmente significa, portanto, desvelar esses mecanismos e abrir espaço para outras formas de vida e de saber, negadas pela retórica da salvação (Mignolo, 2005, p. 34).

Estudos sobre o tema mostram que a consolidação dos padres capuchinhos em Putumayo e Caquetá se deu durante o período em que se desenrola o enredo do filme. Essas missões criaram colégios, orfanato e internatos voltados para a catequização dos povos indígenas, tendo como justificativa a “civilização” comportamental e salvacionismo de suas almas. Sobre isso, Kuan Bahamón (2020) faz um contraponto ao mostrar que as missões capuchinhas em Putumayo não eram apenas pastorais, mas um projeto político-econômico e que essa mudança de postura dos capuchinhos aconteceu depois do Convênio de Missões de 1902 e a perda do Panamá em 1903. Afirma Kuan Bahamón (2020, p. 22):

Num primeiro momento, os capuchinhos se dedicaram a formas tradicionais de evangelização [...]. Entretanto, a perda do Panamá fez com que as missões no Putumayo fossem encarregadas de tarefas de colonização, do agrupamento dos grupos indígenas e da formação de mão de obra indígena. Tais estratégias estavam relacionadas ao

controle territorial, que em muitas ocasiões foi denunciado pelos próprios indígenas junto ao governo central (tradução nossa).³

Já em Vaupés, conforme mostra Cabrera Becerra (2002), a missão capuchinha teve um caráter governamental, alinhando poder político e métodos de catequeses para enquadrar povos resistentes às frentes de trabalho na extração do látex, dentre outras formas de subalternização, especialmente em territórios de fronteira onde a presença do governo era frágil. Nesse contexto, a catequese e a administração colonial se entrelaçavam, formando um mecanismo único de controle social sobre as populações indígenas.

Não há, porém, documentação clara de que uma missão estruturada tenha existido em La Chorrera, local onde se desenrolam as cenas da missão onde crianças indígenas são doutrinadas pelo fraude capuchino. O que se pode supor é que Ciro Guerra, ao situar ali a missão do filme, cria uma síntese simbólica que condensa em um só espaço o que historicamente ocorreu em distintas regiões: a sobreposição entre exploração econômica e disciplinamento religioso.

O recorte temporal apresenta não apenas um Karamakate afastado de qualquer discurso que possa atravessar suas crenças e modo de viver, e que sevê diante do perigo iminente do contato com exploradores. O enredo explora de maneira sublime e, ao mesmo tempo perturbadora, a violência simbólica inerente ao processo de colonização. Esse consiste em um braço da dominação europeia que pôs em prática o apagamento de quaisquer traços culturais e de crenças, que ousassem subverter a ordem colonial de dominação de corpos e mentes.

Em dado momento do filme, é delineado um quadro que concretiza, imageticamente, a chegada das missões religiosas à região. A figura de um missionário que, em sua acalorada procura por conversões, desencadeia uma série de processos de pulverização cultural, propicia ao espectador fortes traços de fanatismo e loucura que serviram de alicerce para o uso da religiosidade europeia como mecanismo de poder, subalternização e apagamento da real figuração psicossocial dos povos originários amazônicos. Conduzindo um grupo de indígenas de forma messiânica, através de uma paisagem quase umbralina, o líder religioso os leva, também, a um processo de degradação moral e decadência física. A sequência de fatos mostra-se, a partir daí, intensa e carregada de um feroz tom de reprovação aos danos destrutivos ocasionados pela catequização forçada à qual foi submetida, a espiritualidade indígena.

No filme, a cena que se passa na Missão de Santo Antônio de Pádua, em Vaupés, é perturbadora. Karamakate deixa claro que conhece aquele lugar, o que nos leva a

identificar, na sua silenciosa introspecção, que ele já havia passado por lá e que suas lembranças não eram agradáveis. A missão é comandada por um missionário idoso de nome Gaspar. Nela, crianças órfãs de país indígenas vítimas da exploração predatória e violenta da borracha, passam por um processo apagamento cultural e doutrinação religiosa cristã, onde os castigos físicos são recorrentes.

Como forma de subverter o processo de doutrinação e visando deixar lembranças de um conhecimento que está prestes a se perder, Karamakate, aproveitando-se de um descuido do missionário, surpreende as crianças ao ensiná-las como usar plantas nativas para produzir unguento capaz de curar inúmeras doenças. Nessa cena, uma das crianças, mostrando-se totalmente assimilada, não se junta ao grupo. Seu silêncio é ensurdecedor, assim como os gritos dos meninos que são chicoteados pelo missionário, que toma conhecimento, através da delação do garoto doutrinado, de que eles tiveram interesse em aprender os ensinamentos dos seus antepassados. No filme, até o idioma nativo é suplantado pelo espanhol e pelo latim.

A violência epistêmica inerente ao projeto colonial, teorizada por Quijano (2005b), ganha materialidade visual na perturbadora cena da Missão de Santo Antônio de Pádua. Nesta cena, crianças indígenas órfãs são açoitadas por Gaspar, ao serem delatadas por um de seus pares, já assimilado, por demonstrarem interesse pelo conhecimento ancestral. O ensino do uso medicinal de plantas por Karamakate, em sua língua nativa, é um ato de resistência que contrasta brutalmente com a imposição do espanhol e do latim, ilustrando o ‘apagamento identitário’ discutido por Martins de Souza (2005), no qual a língua opera como instrumento primordial de dominação.

Essa cena, bem como a que mostra a missão 40 anos depois, comandada por um messias louco, é emblemática e nos remete àquilo que Quijano (2005b) chamou de “violência epistêmica”, na qual o conhecimento e as crenças indígenas são sistematicamente deslegitimados e substituídos por uma visão de mundo eurocêntrica e cristã. A figura do missionário, com seu discurso salvacionista e suas práticas coercitivas, reflete a materialidade do discurso colonial, que, como aponta Pêcheux (1997), não se limita ao verbal, mas se manifesta em práticas sociais e simbólicas que visam o controle dos corpos e das mentes. A cena em que ele obriga as crianças indígenas a recitarem orações em latim, enquanto suas línguas maternas são silenciadas, ilustra o processo de “apagamento identitário” discutido por Martins de Souza (2005), no qual a língua e a cultura são instrumentos de dominação e subalternização.

A representação do “messias louco” também pode ser analisada à luz da teoria de Orlandi (2009) sobre os efeitos de sentido e a interpelação ideológica. O missionário,

em sua loucura fanática, não é apenas um agente individual, mas um sujeito atravessado por uma formação discursiva que legitima a violência em nome da fé. Suas ações, embora aparentemente irracionais, são coerentes com a lógica colonial que busca impor uma ordem simbólica e material sobre os povos colonizados.

A cena em que ele destrói os objetos sagrados dos indígenas, alegando que são “obra do demônio”, é uma metáfora visual poderosa do processo de “destruição do sagrado” discutido por Gasbarro (2006). Essa destruição não é apenas física, mas simbólica, pois visa apagar as referências culturais e espirituais que sustentam a identidade dos povos originários. Ao mesmo tempo, a resistência silenciosa dos indígenas, que continuam a praticar seus rituais em segredo, reflete a persistência de uma memória ancestral que desafia a hegemonia do discurso colonial. Essa tensão entre imposição e resistência, visível e invisível, é central para compreender as camadas discursivas do filme e suas implicações para uma análise decolonial.

Metaforicamente, *O Abraço da Serpente* constitui-se em uma crítica pungente ao processo de catequização e às consequências das missões religiosas sobre a cultura e espiritualidade indígena. Por meio de uma narrativa visualmente impactante e emocionalmente densa, o filme avalia os propósitos e resultados da imposição de uma fé estrangeira sobre um povo com tradições, valores e traços socioculturais próprios. Em sua sistematização de modelo de mundo, a colonialidade europeia estabeleceu um modelo universalizado de organização sócio-histórica, de forma a substituir e estruturar um novo organograma coletivo por meio do apagamento de práticas religiosas, médicas, científicas e tecnológicas, bem como do trabalho e outras questões essenciais como a política, a educação, a cultura e a relações ambientais.

O colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade (Santos; Meneses, 2010, p. 7).

Dentre as inúmeras práticas de subjugação e violência efetuadas pela colonização europeia, em terras denominadas pelos invasores de “americanas”, a da catequização forçada, praticada por missionários católicos, representou uma das mais impactantes e cruéis. Seu campo de ação não se limitou a uma simples conversão religiosa. Significando largamente a instalação de um sistemático aparelho de desmantelamento cosmológico, cultural e de crenças ancestrais, amparado por um discurso salvacionista e civilizatório. Paiva (2006, p. 31), em seus estudos sobre a

catequese imposta por missionários aos nativos, afirma que “a conversão pela sujeição foi a fórmula prática que traduziu a Fé e o Império em terras brasílicas”.

Sob esse prisma, é válida a constatação de que, além de ser um dos aparelhos ideológicos do Estado que fomentam a máquina colonial, a evangelização de povos que tinham costumes e crenças não-cristãs inseriu-se na chamada doutrina *Orbis Christianus*, ou Mundo Cristão. Essa doutrina tinha como premissa a expansão do Cristianismo. A chegada dos europeus ao “Novo Mundo” e a aliança que entrelaçava interesses mercantis e evangelizadores lançou mão de ferramentas de controle sobre corpos e mentes dos nativos que aqui viviam. Como aponta Paiva (2006, p. 26) “[...] a colonização do Brasil foi pensada e realizada em função da produção, para o enriquecimento da Coroa e do estamento mercantil dominante”. Acerca do modelo colonialista de exploração dos países do sul global e que, posteriormente, dariam origem ao capitalismo surgido e mundialmente efetuado pelo Hemisfério Norte, Lugones destaca:

Os elementos que constituem o modo de poder global, eurocêntrico e capitalista não se separam e nenhum deles é anterior aos processos que constituem os seus padrões. Na verdade, a representação mítica desses elementos enquanto metafisicamente anteriores, é um aspecto importante do modelo cognitivo do capitalismo global e eurocêntrico (Lugones, 2007, p. 190).

Como registro histórico primário, o primeiro documento oficial produzido logo na chegada dos portugueses às terras que seria denominada de Brasil é a Carta que Pero Vaz de Caminha escreveu ao rei. Nela, o escriba português relata: “o melhor fruto, que nela se pode fazer, me parece que será salvar esta gente. Esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar”. Esse trecho, bem como os anteriores e posteriores, é carregado de um discurso etnocentrista, quando descreve os povos primeiros dessa terra como necessitados de cultura, religião e civilidade. Por trás do benevolente motivo salvacionista, dava-se o primeiro passo rumo a expropriação territorial, das almas, dos costumes e crenças, das gentes que aqui habitavam.

Recorrendo à Paiva (2006), é preciso atentar para o fato de que a efetivação dos processos de violência real e/ou simbólica que compuseram o apagamento identitário dos povos originários do Hemisfério Sul do Globo, não permitia que houvesse espaço para a negação do sagrado. A natureza toda era sagrada. Havia que se restaurá-la, das entidades iconográficas aos cultos elementares. A catequização forçada, do decorrer da linha histórica da reorganização sociocultural sul-americana, configura-se como uma eficiente tecnologia de subalternização onde a Igreja Católica Apostólica Romana, que

atua conquistando a terra, as gentes, plantando a cruz e batizando os índios, fazendo-os cristãos. Contudo, implicava, também, a aniquilação das culturas indígenas, exigindo a aceitação passiva dos costumes e crenças europeias.

Os missionários buscavam impor a ordem social e religiosa da Europa, partindo da proposição de que a fé cristã era a única verdade. Assim, os nativos que não se submetessem seriam escravizados ou punidos, conforme a doutrina de “guerra justa”, que legitimava a escravização sob a justificativa de que aqueles que resistissem à fé eram infiéis e, portanto, dignos de castigo. Em nível de impacto sobre a identidade e ancestralidade dos povos originários submetidos aos aparelhos colonialistas de subalternização de sua subjetividade, Frantz Fanon, refletindo sobre o caráter hediondo e irreparável das consequências psíquicas e sociais da imposição do modelo religioso eurocêntrico aos povos dos continentes africano e americano, concluiu que:

[...] invocando a humanidade, o sentimento de dignidade, o amor e a caridade, seria fácil provar ou obter o reconhecimento de que o negro e o indígena são equiparáveis ao branco. Mas nosso objetivo é bem diverso: o que queremos é ajudar o negro e o indígena a se libertarem do arsenal complexual que brotou do seio da situação colonial (Fanon, 2020, p. 45).

Dando um salto no tempo até os dias atuais, é importante destacar o relato do antropólogo Dr. João Paulo Lima Barreto, primeiro indígena a defender uma tese de doutorado em Antropologia pela Universidade Federal do Amazonas. Ativista e pertencente ao povo Ye’pamahsã, Dr. João Paulo, que é professor da UFAM, em entrevista à jornalista Kátia Brasil (2023), faz um relato contundente sobre a opressão cultural pela qual o seu povo passou sob a colonização católica, que ameaçou desestruturar as instituições tradicionais de seu povo. Na entrevista, que virou um documentário, ele afirma que: “começaram a colocar a língua portuguesa como modelo de vida social, modelo de vida civilizada, modelo de vida intelectual. Eu nasço nesse período. Eu sou fruto dessa imposição cultural” (Brasil, 2023). Nesse contexto, o pensamento de Achille Mbembe parece convergir com essa demanda, afirmando que:

[...] o principal desafio que nossa época enfrenta é o da refundação do pensamento crítico, ou seja, um pensamento que pense seu possível fora de si mesmo, consciente dos limites de sua singularidade, no circuito que nos liga a um lugar (Mbembe, 2019, p. 245).

Mesmo que essa premissa pareça redundante, é sempre válido lembrar que, para que seja feito em retrato do colonialismo, literário, imagético ou midiático, toda e qualquer colonização, seja territorial ou ideológica, traz em seu bojo a violenta imposição de uma cultura sobre a outra. Nessa seara, Bosi (1992) destaca que a

colonização empreendida no Brasil não se limitou ao domínio territorial, mas também implicou uma colonização espiritual e cultural. Amparados pelo discurso evangelizante e “civilizatório”, os colonizadores destruíram saberes e práticas ancestrais, impondo uma ordem cristã e mercantil. Sobre isso, Michel de Montaigne (1996, p. 4), em seu ensaio “Dos Canibais”, já desafiava, em pleno século XVI, a ideologia colonial europeia que acreditava ser primitivo e bárbaro os costumes, as crenças, a cosmovisão e a cultura dos povos nativos que habitavam os territórios invadidos durante a expansão marítima. Desafiando o pensamento hegemônico da época, Montaigne argumentava que a verdadeira barbárie reside nas crueldades e hipocrisias das sociedades ditadas civilizadas.

Essa dialética entre opressor e oprimido reflete-se na resistência indígena, que, ainda que violentamente sufocada, deixa marcas de insubordinação e persistência cultural, configurando a colonização não como um processo homogêneo, mas como um conflito de forças em constante tensão. Para Orlandi (2008, p. 11) “a colonização tem muitas formas, entre elas as que não são categorizadas sob a rubrica ‘colonização’”.

Ainda sobre a questão, a autora preconiza que a colonização não se limita apenas ao processo histórico tradicionalmente entendido como a ocupação e exploração de territórios. O conceito é mais amplo e apresenta nuances e camadas que, em muitos casos, deslocam fenômenos da esfera colonial, por não estarem atrelados a relações de poderes coercitivos entre colonizador e colonizado. É o caso de outros tipos de imposição ou dominação cultural, ideológica e discursiva que, embora não sejam formalmente chamadas de colonização, têm efeitos semelhantes e devem ser reconduzidos para o cerne das análises decoloniais.

Cinema, cultura e identidade: horizontes decoloniais.

Quando se verifica as representações ideológicas presentes na tensão entre missionários e indígenas, em *O Abraço da Serpente*, a materialidade discursiva religiosa apresenta-se na imposição de crenças e práticas ritualísticas de matriz europeia sobre os indígenas, ao mesmo tempo em que a resistência se faz presente, fortalecida pela cosmologia ancestral que se impõe diante da hegemonia da fé cristã e da imposição cultural e exterioridades ligadas à história do colonialismo. Nesse jogo entre o visível e o não-visível, o dito e o não-dito, as questões entre apagamento cultural, assimilações, luta simbólica pela preservação da memória ancestral, a hegemonia de uma crença tornando a outra subalterna, refletem uma narrativa permeada por questões históricas,

culturais e de poder, onde a memória do dizer articula os sentidos de resistência e imposição.

Essa conjectura induz à concepção de que, na investigação do discurso em torno de processos de dominação e colonialismo, a materialidade discursiva é atravessada por uma memória do dizer, ou seja, por um interdiscurso, ou como postula Pêcheux (1967, p. 151), ela atinge o “nível de existência sócio-histórica” onde os enunciados não surgem “do nada”, mas são resultado da realidade material com a qual interagimos. Ou seja, os discursos mudam dependendo da formação discursiva, da posição ideológica e do contexto em que os sujeitos se encontram. Soma-se a esses aspectos, as condições de produção das quais emergem as discursividades.

Por esse motivo, a escolha do filme *O Abraço da Serpente*, como ponto focal de análise discursiva, mostra-se totalmente adequado à observação de um compêndio midiático pelo viés decolonial. A obra porta, em seu enredo, questões relevantes que suscitam discussões em torno dos discursos com temas religiosos e coloniais como tecnologias de subalternização e apagamento identitário dos povos originários. Entre eles, o encontro conflituoso entre indígenas e estrangeiros e a cosmologia dos povos originários, sendo suplantados religiões judaico-cristãs, além de pontos nevrálgicos como as representações de resistências e assimilações, que fazem parte da narrativa do filme em questão e que podem ser usados para que se reflita sobre os reflexos destes na sociedade pós-colonial contemporânea.

Referências

- BAHAMÓN, M. K. Nuevas estrategias misioneras en Putumayo: la fundación de Puerto Asís y el orfelinato indígena (1912-1920). *Anuario De Historia Regional Y De Las Fronteras*, v.25(2), p. 17-45, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.18273/revanu.v25n2-2020001>. Acesso em: 29 set. 2025.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BRASIL, Kátia. Ciência na Amazônia – “Yupuri”: João Paulo Barreto. *Amazônia Real*, 25 ago. 2023. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/yupuri-joao-paulo-barreto/>. Acesso em: 5 jan. 2025.
- CABRERA BECERRA, Gabriel. *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850-1950*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- CASETTI, F.; DI CHIO, F. *Cómo analizar un film*. Barcelona: Paidós, 1991.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Sebastião Nascimento e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu, 2020.

FERRO, M. Filme: uma contra-análise da sociedade? In: LE GOFF, J.; NORA, P. (Orgs.). *História: novos objetos*. Tradução de Terezinha Marinho. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

GROSFOGUEL, Ramón. La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, n. 8, p. 123-145, 2008.

GUERRA, Ciro. *El Abrazo De La Serpiente*. Colômbia: Ciudad Lunar, 2015. Disponível em: <https://www.primevideo.com/-/pt/detail/O-ABRA%C3%87O-DA-SERPENTE/0M8EKW3OOY8867OW3MI54G41M5>. Acesso em: 10 jun. 2024.

GUERRA, Ciro; TOULEMONDE, Jacques. El abrazo de la serpiente: guion de rodaje / roteiro de filmagem. Cidade do México: Cinema23, 2016. (Los Cuadernos de Cinema23; Guiones/Roteiros, n. 6).

KARNAL, Leandro. As crônicas ao sul do Equador. *Ideias*, Campinas, ano 13, v. 1, n. 2, p. 11-24, 2006.

LISBOA, Armando de Melo. De América a Abya Yala: semiótica da descolonização. *Revista Educação Pública*, Cuiabá, v. 23, n. 53/2, p. 501-531, maio/ago, 2014.

LUGONES, María. Heterosexualism and the colonial/modern gender system. *Hypatia*, v. 22, n. 1, p. 186-209, 2007.

MARTINS DE SOUZA, Luiz Carlos. O norte apagado: algumas formas de materialização discursiva do silenciamento do indígena e do caboclo da Amazônia brasileira. In: SEMINÁRIO DE ESTUDOS EM ANÁLISE DO DISCURSO – II SEAD, 2005, Porto Alegre. *Anais Eletrônicos*. Porto Alegre: UFRGS, 2005. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/analisedodiscocurso/>. Acesso em: 05 jan. 2025.

MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2019.

MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina*. Malden: Blackwell Publishing, 2005.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaios*. v. 1 e 2. Coleção: Os Pensadores. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Ed. 8. Campinas: Pontes, 2009.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Discurso e texto: formação e circulação dos sentidos*. Ed. 3. Campinas, SP: Pontes, 2008.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Rio de Janeiro: Vozes, 1996. 156 p.

PAIVA, José Maria de. *Colonização e catequese*. São Paulo: Arké, 2006.

POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: missionários, “Tupi” e “Tapuia” no Brasil colonial*. 2001. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

PÊCHEUX, Michel (Thomas Herbert). *Observações para uma teoria geral das ideologias*. São Paulo: Editora Unicamp, 1967.

PÊCHEUX, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Unicamp, 1997.

QUIJANO, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 19, n. 55, 2005(b).

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SOUZA, Márcio. *História da Amazônia*. Manaus: Editora Valer, 2009.

Artigo recebido em 15/03/2025

Artigo aprovado para publicação em 25/09/2025

Editor(a) responsável: Amanda Guimarães Silva

¹ No filme, a personagem se chama Theodor Von Martius, em alusão ao médico e etnobotânico alemão Carl Friedrich Philipp Von Martius (1794-1868), conhecido por criar taxonomias hierárquicas que classificavam povos indígenas como inferiores aos europeus, refletindo visões etnocêntricas e colonialistas típicas do pensamento científico europeu do século XIX.

² O termo significa “terra fértil”, “terra madura”, na língua Kuna e foi escolhido em comum acordo por povos originários para contrapor o nome do continente “América”, em oposição ao colonialismo. (LISBOA, Armando de Melo. *De América a Abya Yala: semiótica da descolonização*. Revista Educação Pública, Cuiabá, v. 23, n. 53/2, p. 501-531, maio/ago.; 2014).

³ Do original: en un primer momento, los capuchinos se dedicaron a formas tradicionales de evangelización [...]. Sin embargo, la pérdida de Panamá hizo que las misiones en el Putumayo fueran encargadas de tareas de colonización, del agrupamiento de los grupos indígenas y de la formación de mano de obra indígena. Tales estrategias estaban relacionadas con el control territorial, que en muchas ocasiones fue denunciado por los propios indígenas ante el gobierno central.